3

Н.Ф.ФЕДОРОВ · Сочинения ·

Н.Ф.ФЕДОРОВ

Н.Ф.ФЕДОРОВ

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

ТОМ ТРЕТИЙ

Москва
«ТРАДИЦИЯ»
1997

ББК 87.3(2)
Ф 33

Редактор И.И. Блауберг
Художник В.К. Кузнецов

Составление, подготовка текста и комментарии
А.Г. Гачевой при участии *С.Г. Семеновой*

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда согласно проекту № 96-03-16131

Федоров Н.Ф.
Ф 33 Собрание сочинений: В 4-х тт. Том III. – М.: «Традиция», 1997.

ББК 87.3(2)

ISBN 5-89493-003-0

ОТЕЧЕСТВОВЕДЕНИЕ

О ЗНАЧЕНИИ ОБЫДЕННЫХ ЦЕРКВЕЙ ВООБЩЕ И В НАШЕ ВРЕМЯ (ВРЕМЯ СОЗЫВА КОНФЕРЕНЦИИ МИРА) В ОСОБЕННОСТИ*[1]

К запросам, заявленным к X-му Археологическому съезду в Риге:

№ 127-й. С.А. Белокуров. «Граф А.С. Уваров статью об обыденных церквах (Древности, Труды Московского Археологического Общества, ч. I-я: Материалы для Археологического словаря, стр. 47-я) оканчивает вопросом: «*Откуда взялось в России обыкновение строить обыденные церкви*»[2]. Желательно было бы знать: было ли что-либо сходное, аналогичное с нашими обыденными храмами на Западе, и не оттуда ли они нами заимствованы, или же обычай строения таких церквей в годины бедствий есть наше самородное явление»; и

№ 132-й. С.С. Слуцкий. «Желательно знать, было ли что сходное с нашими обыденными церквами и на Востоке, не только у православных греков, арабов, коптов, но и у инославных народов, армян несториан, у индусов, китайцев, в Тибете, Монголии, Японии и т.д.»[3]

Несколько слов о чрезвычайной важности этого древнейшего обычая, обычая построения обыденных церквей в годины бедствий, для нашего времени, в эпоху конференции мира[4], не может быть, полагаем, сочтено за уклонение от предмета занятий Археологического Съезда.

Обыденные церкви, как памятники единодушия и согласия, доказывают *положительно*, так же как конференция мира, превратившаяся почти в комиссию санитарного приготовления к войне, вместо умиротворения, доказывает *отрицательно*, что для человеческого рода возможен не мир, а союз для *дела священного*, общего, великого, *от коего зависит самая жизнь*, т.е. мир невозможен без союза. Такое дело и сделает невозможною войну. Союз народов возможен лишь в деле обращения орудий, употребляемых на войне, в орудия спасения от неурожая хлебов и от урожая болезнетворных зародышей (патогенных микробов), как об этом говорится в статье «Нового Времени» от 14-го октября 1898 г., № 8129-й – «Разоружение»[5]. Такое внешнее умиротворение вовсе не чуждо Археологии, ибо нравственная

---

* Приносим нашу глубокую благодарность нижепоименованным лицам, доставившим сведения, по которым составлена эта статья: М. Азанчевскому, В.В. Верещагину (известный художник); св. С.Е. Звереву (из Воронежа), св. И. Лаврову (из Нижегородской губ.), св. Ребрину (Пермской губ.), св. Т.Е. Чулкову (Вологодской губ.), Страхову (из Твери), св. Т.П. Тарбееву (из Калужской губ.), Ф.А. Михайлову (уездный начальник Мервского уезда); К.П. Афонину.

задача этой великой науки состоит в том, чтобы, собирая и восстановляя памятники прошлого всех народов, соединить нынешнее живущее поколение, сынов-потомков, в любви к отцам-предкам, любви не мертвой, а животворной. Мы потому и называем Археологию величайшею и святейшею наукой, что без познания памятников и останков умерших, – познания не мысленного только, – невозможно объединение, братство живущих.

Строение обыденных церквей, будучи высшим выражением помочей и толок, есть произведение природы и всей истории русской земли, или континентальной части земного шара; вопрос же о них, поставленный Археологическим Съездом, относится и к ближнему и к дальнему Западу, к дальнему и ближнему Востоку, т.е. делается всемирным и вызывает на объяснение, что препятствовало или способствовало существованию обычаев, приведших к строению обыденных церквей, и что нужно, чтобы вызвать эти обычаи, т.е. чтобы умиротворение пришло во всей силе; построение обыденных храмов, одним днем строимых, есть *образ умиротворения*, ибо краткость срока, назначенного для построения, требует теснейшего внутреннего соединения, *внутреннего союза* для построения *храма* как внешнего выражения церкви. Этот обычай, обычай построения обыденных церквей, несомненно свойственный России, не указывает ли на призвание ее к делу умиротворения?!

Статья о храмах обыденных, и Спасообыденских в особенности, противополагает их, эти обыкновенно малые храмы, громадным средневековым храмам Запада, строившимся многие столетия и недостроенным *по причине розни – или по недостатку единодушия*, – противополагает их и громадным храмам Востока, которые хотя и доводились до конца, но как произведения гнета или ига. Таким образом, обыденные церкви отличаются от храмов Востока *добровольностью*, а от храмов Запада *единодушием* в деле созидания, что и выражалось, главным образом, в быстроте постройки.

Настоящую статью, говорящую о строении обыденных церквей, можно бы назвать «*Об общине в самом действии*», в работе, или труде, и притом в деле святом, в священнодействии, в литургии, так как при таком только действии община и бывает действительно общиною, т.е. единением, а не разобщением, внутренним общением без внешнего гнета, внутренним общением вместо внутреннего разобщения, сдерживаемого лишь внешнею силою. Только в деле может найти свое выражение и соборность, только в деле истинная соборность, а не в прениях, которые приводят к разъединениям; истинная соборность превращает догмат в заповедь, тем и утверждает его; таков догмат о Пресвятой Троице как образце или заповеди единодушия и согласия – умиротворения в деле всеобщем; только в смысле дела соборность и составляет истинное свойство православия, которое ныне есть печалование о розни и гнете; при объединении *в деле* устраняется то, что вызывает печалование, устраняется и рознь, и гнет; только при этом возможно будет жить не для себя только и не для других, а со всеми и для всех; жить же со всеми, т.е. живущими, – это братство, жить для всех, т.е. и для отцов, уже не живущих, – это отечество. Но чтобы жить со всеми живущими, т.е. с борющимися и гнетущими, или вытесняющими друг друга, не принимая участия в борьбе и гнете, или вообще в вытеснении, нужно, со-

чувствуя вытесняемым, не враждовать с вытеснителями, а чтобы избегать более и более борьбы и быть менее и менее гнетущими, нужно отказаться от стремления к центрам, из сел в города, а также и вверх, и участвовать лишь в спасении от общих всем людям бедствий, для чего уже не требуется ни борьбы, ни гнета. Должно жить не для себя только, но и не для других, а со всеми (братство) и для всех (отечество), потому что если жить не со всеми, а для других только, т.е. для некоторых, хотя бы и для многих, это значит, что, делая добро одним, будешь делать зло другим; должно жить со всеми живущими (братство), потому что большего уже нельзя, а меньшее безнравственно, и жить нужно не для обездоленных, что уже заключается в жизни со всеми живущими, а для тех, которые *всего лишены и для которых все нужно сделать*, т.е. для умерших, лишенных даже жизни; большего же дела, как возвращение самой жизни, быть уже не может, и потому это и есть самое высшее нравственное дело. Нужно не отказаться лишь от участия в борьбе и вытеснении, но и исправить все зло, которое причинила борьба, т.е. возвратить жизнь всем жертвам борьбы.

О народности в ее прошедшем и предполагаемом будущем и ответ на вопрос «*Что такое Россия*».

Не отрицая возможности существования и на Западе и на Востоке явлений, подобных строению наших обыденных храмов, особенно в древнейший период истории, подобно тому, как на Западе существовали общины, с которыми *не в близком лишь* отношении находится обычай строения обыденных (или обыночных) храмов, *так как строение таких храмов есть сама община в действии*, как это уже было сказано, – итак, не отрицая возможности чего-либо подобного и на Западе, и на Востоке, мы, однако, решительно склоняемся к тому, что обычай этот есть явление самородное и притом самое характерное, заключающее в себе самые существенные черты нашей народности; словом, *вопрос о храмах обыденных есть вопрос о самой народности русской, о духе народном и об его проявлениях в делах хозяйственных*, государственных и церковных – *в прошедшем*, а также и о предполагаемом проявлении этого духа *в будущем*; и время проявления этого будущего, надо полагать, наступает уже, будем надеяться, что циркуляр 12-го августа 1898 г. об ограничении вооружений[6] полагает ему начало.

Для построения обыденных (однодневных) храмов нужна и община лишь однодневная, но самого глубокого, теснейшего соединения, соединения бескорыстного, беспорочного, святого... Община, артель, собор очень многими считаются отличительною чертою славянского племени; но и первая, и вторая, как и третий, говорят лишь о соединении сил и не указывают на цель этого соединения, в обыденных же храмах указывается самая цель соединения сил, и мы узнаем эту цель, если вместо храма, который есть образ, сень, символ*, прообразование, поставим *действительность*, ему соответствующую; ибо новый завет есть *действительность – осуществление* чаемого, осуществление не в мысли только, не в слове, не в художественном образе, но самим делом, осуществление *чаемого* («чаю воскресения

---

* Символ имеет тесную связь с декадентством, если не переходит в дело.

мертвых»), т.е. *исполнение делом – на самом деле – молитвы всех живущих о всех умерших*. Таким образом, обыденные храмы есть не *памятники* лишь единодушия и согласия, но и *предвестники общего дела спасения*, или всеобщего воскрешения, которое в конференции, конгрессе или соборе и получит рано или поздно *всемирный центр*.

Смысл и значение построения обыденных храмов раскрывается, или становится понятным, при всестороннем рассматривании этого построения; можно же рассматривать его и с религиозной стороны, как выражение религиозного подъема, и со стороны психологической, показывающей, вопреки утверждению западных психологов, что толпа, соединившись в святом деле построения храма, очищается от пороков, делается хотя и на короткое время святою, церковью, имеющею одну душу, делается способною на действие, которое может выразиться и не в одних только болезненных явлениях, психических эпидемиях... Можно рассматривать построение обыденных храмов и как помочь или толоку, как коллективный или кооперативный труд; но вместе с тем это не юридико-экономическое, а чисто нравственное явление, и внесение в помочи и толоки юридико-экономических интересов только искажает их. Можно рассматривать построение обыденных храмов и с географической стороны; рассмотрение с этой стороны указывает на лесную полосу, воспитавшую людей, способных к постройкам, плотников, и давшую материал для созидания обыденных храмов, указывает и на те климатические условия, которые требуют наибольшего соединения сил для совершения работы в наикратчайший срок; указывает также и на степную полосу, воспитавшую *«разрушителей построек»*, которые своими разрушительными набегами не допускали прочных построек и вынуждали к постройкам на скорую руку – *скородомов*, скорогородов и, так сказать, скорохрамов... В строении обыденных храмов участвовал и лес и поле (степи кочевников), зной лета и стужа зимы, словом, вся физическая и психическая природа континентальной глуби земной планеты... Рассматривая с исторической стороны, мы увидим, что обыденные храмы есть произведение Псково-Новогородской, пограничной с немцами, земли, а потом и Московской государственности. Сила, произведшая обыденные храмы, с наибольшею энергиею проявилась в спасении русской земли от смут, вызванных самозванцами; та же сила проявилась и в 1812-м году, хотя и с меньшим напряжением. Мы не будем, однако, рассматривать здесь каждую сторону отдельно, так как все они находятся в теснейшей между собою связи; укажем только на обыденные погребения странников общею помочью и толоками большей части Москвы, от царя и его семьи. (См. «Богословский Вестник» – 1897 г., № 2-й.)[7]

Обычай построения обыденных храмов есть лишь наивысшее проявление наших помочей и толок, наивысшее выражение единодушия и согласия, обещающее великое будущее, когда единодушие и согласие будет проявляться не временно лишь и случайно, не в некоторых только отдельных местах, когда оно найдет приложение к великому общему делу, к всеобще-обязательному знанию, к знанию не пустому, а выражающемуся в общем деле, для которого, будем надеяться, конференция мира сделается центром, как об этом и было уже сказано.

В вопросах о храмах обыденных, обращенных к Западу и Востоку, заключается, или должен заключаться, и вопрос о помочах и толоках, т.е. вопрос о том – было ли что-либо подобное нашим помочам и толокам как на Западе, так и на Востоке. Хотя вопрос этот прямого отношения к археологии не имеет, но в вопрос историко-археологический он входит, и желательно, чтобы съезды не специализировали, а расширяли свои задачи.

Хотя в помочах и толоках[8] единодушие и согласие проявляется в степени низшей сравнительно с проявлением его при построении обыденных храмов и прилагается не к такому святому делу, но зато в помочах и толоках единодушие и согласие выражается не в редкие лишь минуты, как при построении обыденных храмов, а постоянно, ежегодно, повсеместно, и притом как у русских, так и у инородцев, живущих в России*. Впрочем, постоянство и повсеместность помочей и толок, так же как и действие в них начала нравственного, есть еще *вопрос*, который может быть решен только тогда, когда, во-первых, помочи и толоки будут выделены из массы юридических обычаев, к которым их неправильно относят, как это будет видно из нижеследующего; во-вторых, когда сведения о них будут собраны отовсюду и особенно из дальних, *захолустных мест*, в которых они еще не подверглись или *мало* подверглись влиянию городской жизни, из тех мест, где живы еще былины времен старых, а также и от старообрядцев; и в-третьих, когда сведения – таким образом собранные местными интеллигенциями – будут разработаны не экономистами и юристами, а психологами.

В Русской земле – в земле общин, мирских сходок, артелей, братчин (что отразилось в самом устройстве при храмах *трапез*, или схожих изб, для поминовений, для пиров в храмовые праздники и для сходок – «Богословский Вестник», 1897, № 2-й[9]) *вопрос о помочах и толоках, так же как и о храмах обыденных* (вопрос психологии коллективной), *есть вопрос самый существенный и коренной*, и притом такой, который всей философии, всем частям ее, может дать иной вид, так как вопрос этот соединяет философию теоретическую и практическую в одну, *в философию проективную*; и это будет философия не субъективная и не объективная, и в ней не будет ничего, не относящегося к делу.

И помочь, и толока начинается призывом Бога в помочь и толоку. «*Бог в помочь*» есть обычное у нас, на Руси, приветствие всякому работающему; употребляется ли выражение «*Бог в толоку*», мы не знаем, и вопрос об этом также может быть поставлен в числе вопросов, на которые желательно получить ответы. *Помочь и толока* – слова однозначущие, и в одних местах толока имеет более обширный смысл, а в других помочь употребляется в более широком значении. В построении обыденных храмов помочь и толока

---

* Между прочим, существует *помочь* и у туркмен Мервского оазиса: «Богатые люди, имеющие большие посевы, если не успевают по недостатку рабочих рук справиться с уборкой хлеба, сзывают на помочь всех желающих и устраивают им угощение утром и после полудня, за что помочане и работают на их поле. Работа продолжается обыкновенно не дольше как до 2-х часов пополудни. Такие же помочи устраиваются для уборки посевов ишанов их почитателями, посевов вдов и малолетних сирот родственниками и знакомыми. В этом последнем случае помочь рассматривается как *жертва Богу*, богоугодное дело, и угощение не обязательно» (Из письма уездного начальника Мервского уезда Ф.А. Михайлова.). *По-адербежански помочь* – «er(h)ma».

возводятся в дело священное. Обыденный храм, как здание, есть произведение церкви в ее идеальном значении как общества, имеющего одно сердце и одну душу. Обыденный храм – это *жертва, приносимая всеми и за всех*... Но *помочи и толоки* и сами по себе не лишены священного значения: «работа миром за *угощение*»[10] – выражение неточное и не свойственное патриархальному быту, а работа миром есть произведение именно патриархального быта; но работа здесь не товар, а угощение – не плата, и тем не менее этот бесплатный труд есть труд плодотворный, спорый, и самое слово *толочее* значит *спорее*. Угощение при этом есть выражение благодарности, есть как бы евхаристия, ибо работа толочан и помочан, т.е. братская, мирская помочь, завершается братскою трапезою, которая напоминает то, что называлось *агапе*[11]. Помочи и толоки – явление не экономическое, если даже угощение и принять за плату, ибо не будет соответствия между работою и платою за нее, и работа при этом вполне добровольна. Нет в помочах и толоках ничего и юридического, ибо это не наем, нет при этом ни торга, ни договора. Что помочи и толоки суть явления чисто нравственного порядка, а не экономического или юридического, это доказывают особенно помочи бедным. Так пришли однажды* на помочь к бедной вдове не целым, конечно, миром, а лишь несколько человек[12]. Бедная вдова не имела ничего, чем угостить, чем бы выразить свою благодарность помочанам, и когда они окончили работу, так им говорила: «Касатики мои, мне нечем вас попотчевать, не обессудьте. Пошли вам, Господи, свою милость, родителям вашим – царство небесное», – и повалилась в ноги помогавшим ей, которые и не ожидали, конечно, никакого от нее угощения. Вдова не ограничилась пожеланием милости Божией работавшим, а пожелала и родителям их царствия небесного, т.е. это акт вполне религиозный. Помочь, совершаемая обыкновенно в праздники, не доказывает ли, что для наших крестьян *праздник* – не покой, не суббота, а дело, труд, не доказывает ли это, что наши крестьяне поступают в этом случае согласно с Евангелием, и не в праздности видят праздники[13].

По словарю Даля помочь или толока есть сбор населения к одному хозяину по кличу для *дружной* работы *на один день*. Хозяин угощает помочан и этим способом *за один раз* снимает хлеб, выкашивает луг, молотит. *В этой однодневности помочи кроется и обычай созидания храма в один день*... Бывает толока и на вывоз назема, на рубку капусты, т.е. все делается сообща. Эта совокупная работа всех вместе *придает силу и энергию каждому* в отдельности, *увлекает ленивых, дает силу слабым*, словом – заражает, но заражает здоровьем, силою, вопреки мнению западных психологов, делающих свои выводы из наблюдений над народами вырождающимися... Работа помочью и толокою, кроме того, что она *дружна, спора*, сопровождается еще песнями и совершается с такою радостию и веселием, что один из описывающих полевые работы помочью сомневается, можно ли назвать их *страдою*. При таком дружном труде работа перестает быть бременем тяжелым и делается игом благим, добровольным. Без этой же сово-

---

* Это однажды повторяется на Руси очень часто, преимущественно во время так называемой страды, очень часто и повсюду.

купности не один лишь *крепостной*, но и труд *для себя* не кажется легким, не совершается с такою радостию; на людях же и тяжелый труд становится легким и делается радостным. Итак, вот что значит труд дружный, труд совокупный; такой труд есть возведение работы в художество, в поэзию, в благое дело, в службу Божию, т.е. в этом совокупном труде соединяется искусство, нравственность и религия. Помочь и толока хотя и не имеют такого нравственного совершенства, как обыденные храмы, но они обыденны во всяком смысле, как в значении обыкновенного, постоянного явления, так и в значении однодневного, или обыденного, исполнения, совершения работы. Сама барщина была лишь злоупотреблением помочью – добровольное обратилось при этом в принудительное, сбор стал сгоном; но угощение осталось и у помещиков, оно делалось осенью, по окончании всех полевых работ. Насколько этот обычай был повсеместен, мы не знаем, и вопрос об этом также должен войти в число вопросов о помочах и толоках.

Помочи и толоки свойственны не только русским, но и инородцам, как это видно из «Обычного права» Якушкина (Библиографический указатель)[14] и из приведенного выше письма г-на Михайлова; так что главным, по крайней мере, деятелем в обращении людей к совокупной работе, в приучении их к такой работе, был климат, дающий очень короткий срок для посева, покоса, жатвы и вообще – для всех сельскохозяйственных работ; а потому помочи и не могут быть предметом нашей гордости, если бы даже оказалось, что помочи принадлежат одной России, имеющей континентальный климат по преимуществу. Таким образом, в деле разъяснения вопроса о коллективной работе в ее прошлом, настоящем и будущем значении могут принять участие как те, которые делают русский народ носителем всех добродетелей, так и западники, т.е. те, которые видят в нем, в русском народе, носителя всех пороков, т.е. как любящие русский народ, так и ненавидящие его.

В некоторых местах помочи и толоки так исказились, что иной усомнится даже, точно ли они были когда-нибудь выражением единодушия и согласия. Однако есть еще места, где помочи и толоки – это приложение единодушия и согласия к хозяйственным делам – сохраняют характер религиозный, не юридический, а чисто нравственный. В статье «Раскольничья община на Вятке» Добротворского говорится: «Они (раскольники) во всем помогают друг другу, все почти работы делаются у них помочами, в круговую; причем на помочах не бывает ни капли вина: “не для выпивки ходим, а так, значит, за любовь”, – говорят раскольники, – “он мне поможет, а я ему”» («Рус<ские> Вед<омости>», 1884 г., № 24). Сохранили свои основные черты помочи и толоки именно в тех местах, где и доселе живы еще древние былины, а в прежнее время *преимущественно* строились обыденные храмы. Г.И. Куликовский («Олонецкие Губ<ернские> Ведомости», 1889 г., № 34-й) в помочах, устраиваемых крестьянами «*ради кошения лугов*, жатвы, запашки, кладки готового сруба на фундамент при постройке дома, привозки для него бревен, делания в новом доме печи» и т.п. видит привычку «издавна жить вместе, работать сообща»; «при этом, – говорит Куликовский, – на помощь одному обывателю приходит вся община или даже несколько близ живущих общин со своими собственными орудиями... при

возке для постройки дома бревен общинники являются со своими лошадьми, веревками, топорами и проч.; в лес едут и мужчины и женщины длинною вереницею в 20, 30 и более лошадей; лес рубится *сообща, сообща* взваливается на дровни, везется, и в два, три и четыре приема на деревенской улице воздвигаются целые горы бревен, привезенных помочью...» *Все это очень напоминает построение обыденных храмов*, заметим от себя. Затем «хозяин угощает помочан и начинает строиться; для рубки сруба нанимает он рабочих, но раз сруб сложен, та же помочь является к нему по первому его приглашению, разбирает весь сруб и перекладывает его на фундамент»... «Кладку балок, потолка, стропил, крыши и проч. производит опять наемная сила...» На строение печи, для так называемого *печебитья*, вновь приглашается помочь, привозится глина и начинается *печебитье**. «Работа идет весело и живо, под такт народных песен, и через каких-нибудь два часа большая крестьянская печь готова». После начинаются пляски и угощение и «помочане расходятся иногда только к полночи»... «Только что описанное чередование помочей с наемною работою будет тем понятнее, – говорит Куликовский, – если мы предположим, что в былое время крестьянские дома, или вообще здания, строились целою общиною; община ехала в лес, строила дом целиком; ... хозяин строящегося дома *из благодарности* предлагал работающим ряд угощений...» Помочи устраиваются всего чаще по праздникам и после обеда. «В заключение остается пожалеть, – говорит Куликовский, – что прекрасный обычай падает, прекращается...»

Помочи и толоки прилагаются не к одним хозяйственным нуждам, они имеют приложение и к государственным делам, а в некоторые эпохи помочи получали у нас необыкновенно широкое применение, как, например, в так называемое смутное время и особенно в безгосударное, когда Москва была занята поляками, а Лавра находилась в осаде или же едва вышла из нее. В смутное время русская земля была спасена взаимною помочью и толокою, конечно и при Божьей также помощи, выразившейся, между прочим, в деятельности Троице-Сергиевой Лавры[15]. Желательно было бы сделать сравнение способов спасения у разных народов в подобных положениях, т.е. в безгосударное время. Города сносились тогда между собою отписками, которых много собрано во II-м томе актов Археографической Экспедиции. Такова, например, отписка вычегодцев к пермичам, в которой говорится, что вычегодцы хотят со всею пермскою землею, от мала до велика, посоветоваться, чтобы жить и умереть вместе, друг друга ни в чем не выдать (№ 102-й, а также №№ 91, 97, 99 и мног<ие> друг<ие>)[16]. Не напоминают ли эти отписки тех посланий, которыми ссылались христианские общины времен апостолов и мужей апостольских!.. В этой переписке городов между собою о спасении земли заключается богатый материал для изучения мирского дела, а потому и следовало бы все акты, относящиеся к этой переписке, выделить из второго тома актов Археогр<афической> Эксп<едиции> (который к тому же становится ныне библиографическою редкостью) и, присоединив к ним акты такого же содержания из других источников, издать особою книгою.

---

* Печь – самое священное место; слова – *печища* и *огнища*.

Но не в смутное только время русская земля спасена была помочью и толокою. Действие их, т.е. толок и помочей, есть явление непрерывное, хотя не единственное и не исключительное. В деле созидания и обороны, объединения и спасения Руси *всегда* принимала и принимает участие помочь и толока[17], т.е. русская земля созидалась, восстановляла свое единство и спасалась не одною обязательною и принудительною службою, но и *добровольною*. Помочи и толоки суть проявление добровольности, так же как принудительная служба есть следствие недостаточности или слабости доброволия. Полная добровольность есть выражение совершеннолетия, недостаток же добровольности есть следствие несовершеннолетия общества. Призыв князей домосковскою Русью был явным признанием слабости *доброволия* для защиты от степных варваров и для внутреннего объединения, и выражением достаточности его, т.е. доброволия, лишь для *невынужденного* подчинения призванной власти. Недостаточность доброволия для объединения в так называемый удельный период вызвала необходимость московского принуждения; тем не менее первое восстание, как и последующие против татар, против Мамая и т.д., были произведением не одного принуждения, но и добровольной толоки князей и народа и постоянной помочи Божией, особенно явленной в благословении преп. Сергия и в подвиге двух великих добровольцев его обители, Пересвета и Ослябы. В 1812 году добровольная помочь не успела развернуться во всей своей мощи по причине скорого окончания войны, тем не менее добровольцев было много даже из интеллигентного класса, вопреки вольностям дворянства. Были добровольцы и в сербскую войну и в болгарскую, созидался добровольный флот[18] – доброволие на суше и на море. Такое значительное участие добровольности, или толоки, одиночной и совокупной – *в прошедшем*, дает надежду на проявление еще большей добровольности – *в будущем*, если только целью будет поставлено не свободное государство, или царство своеволия, не жизнь для себя или для других (эгоизм и альтруизм), а царство доброволия, т.е. жизнь со всеми и для всех, или искупление от общих всем бедствий, для спасения от которых и воздвигались обыденные храмы. Надежда на полную замену принуждения добровольностию осуществится, если будет признано необходимым постоянное, непрерывное вызывание (расширение) добровольности, приучение к этой добродетели в виде побуждений к сверхдолжной службе, к сверхтребуемым, или добровольным, податям, а вместе если будет устранено все, что препятствует расширению добровольности, т.е. если добровольность будет употребляема именно на спасение от общих бедствий, а не на удовлетворение каких-либо частных выгод, что было бы злоупотреблением, а не *благим* употреблением добровольности. И тогда принуждение, как проявление несовершеннолетия общественного, стало бы ненужным, а единодушие и согласие, вызываемые чрезвычайными бедствиями и проявляемые до сих пор лишь в редкие моменты построения однодневных церквей, стали бы постоянными и были бы направлены против тех самых бедствий, которыми и вызывалось построение обыденных храмов, т.е. против моров, язв, голода и смерти. Государство, так же как и церковь, есть общество спасения от бедствий, общих всем *сынам* человеческим, от голода, мора, язв и – вообще – смерти, которую мы видим преимущественно, прежде всего – можно сказать – в

смерти наших родителей. Правда, обыденные храмы – это проявление самой доброй, самой благой воли – давно уже стали, по-видимому, лишь памятниками прошедшего; но дух, созидавший их, еще жив, как это и доказывает многими примерами священник Ребрин, наш зауральский корреспондент, которые мы и приводим ниже, принося глубокую благодарность за сообщение их.

Случаи, которые обыкновенно считаются за начало построения обыденных церквей, а именно построение церкви в 6504 г. св. *Владимиром* в Василеве в благодарность за спасение от печенегов, и построение церкви в 6530 г. Мстиславом в Тмутаракани в благодарность за победу над касогами, в строгом смысле не могут считаться таким началом, так как неизвестно, были ли эти церкви обыденными и совокупным ли трудом всех они были построены; относительно этих церквей несомненно лишь то, что *они суть церкви обетные*[19]. Но возможно, что и эти церкви были построены так же, как церковь во Владимире Волынском. А об этом храме, называемом в предании обыденным, говорится, что Владимир, возвращаясь с войны, велел взять каждому воину по камню, из этих камней и была сложена церковь (Волынь, Батюшков, стр. 76)*[20]. Если и в Василеве была построена церковь так же, то должно будет признать, что построение церквей трудом общим, совокупным связано и с борьбою против кочевников, так что обыденные храмы были бы памятниками самого начала умиротворения степи. Сам Василев был из числа тех городков или крепостей, которые сооружались Владимиром по рекам Роси, Стугне и вообще на границе степи, т.е. на сторожевых линиях, как они назывались в государстве Московском. К храмам, воздвигнутым в короткий срок и совокупным трудом, совокупными силами, хотя и не однодневно, можно отнести построение при Ярославе, после пожара, церкви в Вышгороде**, а также брянского Свенского монастыря 6796 (1288 г.): «по отпении оного (молебна) нача сам князь своима рукама со всеми при том бывшими на храм Божий, Пречистыя Богородицы, древа рубити и, совершив храм вскоре во имя Пресвятой Владычицы, честнаго славнаго ея Успения, и освятив, повелел служити собором Божественную литургию»[22]. Но возможно, что происхождение обыденных церквей связано с самим крещением русского народа и было первым делом новокрещенных, как это указывает предание о построении обыденной церкви в Угодичах

---

* Такой способ построения очень похож на легенду, и такие легенды существуют не в одной русской земле; это – легенда о могуществе совокупной силы, и эта легенда становится критикою, разрушающею миф, который приписывает действие многих лиц одному лицу – герою, гению.

** «Вышедши от князя, он (митрополит) собрал своих соборных священников и все духовенство и велел идти с крестами в Вышгород. И пришли к месту, где лежали святые (Борис и Глеб), а был с ними князь великий Ярослав, *и поставили клетку малу* (небольшую часовню или храмину, которая была поставлена в один день) на том месте, на котором стояла сгоревшая церковь. Архиепископ (т.е. митрополит), пришедши с крестами, сотворил в той клетке всенощное пение. На другой день пришел архиепископ со крестами (к тому месту), где лежали пречестные тела... И внесши (гробы) *в ту храмину*, которая была поставлена на месте сгоревшей церкви, поставили их поверх земли, на правой стороне» (Из сказ<ания> Якова мниха, «Чт<ения> в Об<ществе> И<стории> и Др<евностей> Рос<сийских>», 1870, кн. 1-я). Голубинский. Ист<ория> канониз<ации> свят<ых> в Русск<ой> Церкви («Богос<ловский> Вес<тник>», 1894, июль, стр. 67 и 68)[21].

([А.А.] Титов, Ростовский уезд, Москва, 1885 г., стр. 81). Это замечательное сказание применяет к Ростову то, что совершилось в Киеве, оно заставляет Владимира созывать ростовцев на общий крещатик, и угожане (Угодичи – село против Ростова, на противоположном берегу озера Неро) оказываются первыми, отозвавшимися на призыв князя. Не видно, чтобы крещению предшествовало какое-нибудь книжное научение, но очень видно, что угожане знают о христианстве именно то, что оно требует братской любви и согласия; эта великая добродетель – единодушие и согласие – и проявилась в построении в один день церкви. Сказание приурочивает это построение к 15-му июля, ко дню памяти Кирика и Иулиты, во имя которых и созидается церковь, ко дню кончины (будущей) равноапостольного князя[23]. Отсутствие предварительного научения показывает, что этот храм был уже и школою... По всей вероятности, и другие старые города имели сказания, в которых делают Владимира своим восприемником от купели; а так как *«народ русский крещен был без предварительного оглашения, или просвещения, т.е. крещение народа совершилось на том же основании, на каком крестят детей»* (Предислов<ие> к Сказанию о постр<оении> обыден<ной> церкви в Вологде. «Чтения в Общ<естве> Истории и Древно<стей> Рос<сийских>», т. 166-й)[24], то восприемник народа от купели должен был принять на себя долг всеобщего обязательного образования. Ни Владимир, ни его преемники не могли еще исполнить этого долга, а потому он все еще остается долгом, переходя от одного властителя к другому, особенно чрез помазание на царство.

Представление о крещении Руси было бы совершенно неверно, если, говоря о призыве князем угожан, мы забыли бы о самом князе, делавшем призыв, о князе, по приказу которого, как принято выражаться, русский народ пошел к купели; а этот князь на самом себе, на деле показал, что такое христианство: приняв крещение, Владимир распустил свой гарем, перестал казнить даже разбойников и разыскивал нищету... Какой катехизис, какой аргумент может быть сильнее этого примера?! Великий религиозный подъем, выразившийся в построении обыденного храма, и мог быть вызван только этим аргументом. И может ли быть бессмысленною толпою, как это принято думать, тот народ, для убеждения которого нужен был такой великий нравственный аргумент, тот народ, который в двух князьях-братьях (Борисе и Глебе), жертвах усобицы, канонизовал христианскую любовь и осудил раздор, предшествовавший самодержавию?!

Возникшие (по преданию) при самом насаждении христианства обыденные храмы были затем возращены на Руси великими бедами. Хотя беды и скорби нередки на земле вообще, а на русской в особенности, тем не менее эти произведения бед и скорбей встречаются не часто. Если храмы, как внешнее выражение религии, суть произведения существ смертных, то обыденные храмы суть произведения чрезвычайной смертности, когда утраты учащаются и смертность* чувствуется особенно живо; известно, что

---

* Существует два определения *смертности* – одно философское, а другое религиозное, или христианское; христианское определение имеет в виду смерть не себя лишь, но и всех других, философское же определение знает только собственную смерть; с этой последней точки зрения и можно доказывать, что смерти нет (не обращая внимания на постепенное умирание, ослабле-

большинство обыденных церквей было построено во время моровых поветрий, и некоторые из этих церквей даже назывались моровыми:

«В лето 7041-е... поставил владыко Макарий церковь деревяну – *моровую»* (Новгор<одские> летоп<иси>, 1879 г., стр. 125-я). *«В лето 6898-е.* И бысть *мор* Афонасьевский и поставиша церковь Афонасьеву *в один день* за соборною церковью в каменном городе Детинце, и свяща ю... архиепископ Иоанн с игумени и с попы и с крилосом святыя Софея... и преста *мор»* (Новгор<одская> летоп<ись>, 1888 г., стр. 376, [Новгородские летописи, 1879 г.], стр. 37, 246). *«В лето 6925 и 6926... по грехом* нашим бысть *мор* велик и страшен зело на люди... И... поставиша церковь святыя Анастасии единым днем и бревна секущи того же дни, а в останочных бревнах поставиша церковь св. Илью... а новоторжене также у себе в городе единого утра поставиша церковь св. Афонасия и попове священие ю собором» (Новгор<одские> летоп<иси>, 1879 г., стр. 257, [стр. 41] – л. 51 об., л. 52-й). *«В лето 6932-е. Мор* бысть... и по всей Руси, и в Литве, и в Немцех... Владыко Еуфимий постави церкву в Новгороде на един день за алтарем святыя Софиа, святый Спас Милостивый». (Новгород<ские> летоп<иси>, 1879 г., стр. 50–51.)[25] *1420 г.* «Бысть *мор* велик зело... начаша искати, где была первая церковь св. Власий, а на том месте стояше двор Артемиев... давши ему сребро и изрывше двор, обретоша престол и... в един день поставиша церковь во имя св. Спаса» (Псковская летопись, 18[37] г., стр. [53]). *1442 г.* «В Пскове бысть мор велик зело; и князь... подумавше с псковичи, поставиша церковь в един день на Романихе Похвалу Св. Богородицы... и в тот день и литургию совершиша» (Псковская летоп., 18[37] г., стр. [74]). *«В лето 6975* бысть *мор* велик зело в Великом Новеграде... и того дне поставиша церковь деревяну во имя св. Симеона... и освяти ю сам архиепископ» ([4] Новгород<ская> летоп<ись>, 18[48] г., стр. [127])[26]. *«В лето 7035-е.* Бысть в Великом Новеграде *мор* зело страшен... и поставиша церковь деревяную... во един день» (Новгород<ские> летоп<иси>, 1879 г., стр. 321-я).

Кроме обыденных храмов в Новгороде и Пскове известно о построении такого же храма в Вологде: о построении этого храма сохранилось даже самое подробное сказание, напечатанное, между прочим, по двум спискам в «Чтениях Общ<ества> Ист<ории> и Древн<остей> Российских» 1893 г., т. 166-й. В 1571 году, 16-го августа, была построена Спасо-обыденная церковь в Сольвычегодске, по случаю начавшегося с 8-го июля поветрия, как это видно из письма от 7-го сентября 1894 года сольвычегодской обыденной церкви священника Тихона Евгениевича Чулкова; церковь эта посвящена двум Спасам: нижняя – Спасу 1-го августа, а верхняя – Спасу 16-го августа. Из книги В.В. Верещагина «На Северной Двине», стр. 27-я, видно, что в Цивозере, на старом русле Северной Двины, Сольвычегодского уезда Вологодской губернии и до сих пор сохранилась обыденная церковь во имя Флора и Лавра, построенная ради избавления от мора на скот; калька этой

ние, старение), так как, по выражению Эпикура, «пока я жив, *смерти* нет, а когда я умер, то *меня* нет». Точно так же и Толстой, следуя основной философской заповеди – «*познай самого себя*», т.е. знай только себя, отрицает существование смерти, так как сам еще жив, а смерти других не замечает; напрасно инфлюэнца, а потом холера доказывали ему существование смерти, – для человека, знающего только себя, все эти доказательства остались бессильны.

церкви, как и Туровецкой, доставлены самим В.В. Верещагиным...[27] В 1533 году была построена обыденная церковь в Туровце Вологодской губернии, во время прихода неверных казанских людей (Труды археологич<еского> съезда, т. 3-й – «Сведения о городах и городищах, находящихся в Вологодской губернии»[28]). Имеются сведения о построении обыденных храмов и в Устюге, обыденной часовни в *урочище* на Сыльве (приток Чусовой), которое слывет под названием «*Ермаково городище*»; в Кунгурской летописи, издан<ной> Археографическою Комиссиею в 1880 г., говорится об этом так: «Мая в 9-й день доспели обещанием часовню на Городище том во имя Николая Чудотворца»; т.е. завоевание Сибири началось построением обыденной церкви; а «*чрез Сибирь*», говорит Кунгурская летопись, «искони всевидец Христос... зиждитель дому своего... чадебно предповеле проповедатися Евангелие в концы Вселенныя»[29].

Наибольшее число известных случаев построения обыденных храмов относится к северу России; Новгород и Псков, вообще Северная Русь была способна хотя на короткое время соединяться и создавала обыденные храмы; поэтому Северная Русь хотя и подвергалась страданиям и от нашествий, терпела и от казней при собирании, но не погибла. Южная же Русь, неспособная и к кратковременному соединению, не знавшая обыденных, в строгом смысле, храмов, Южная Русь подверглась полной гибели...

Эти в один день воздвигавшиеся храмы были памятниками, по большей части, *великих и вельми страшных* моровых поветрий, *по грехом* нашим бывших; эти храмы были также памятниками и раскаяния во грехах, вызвавших эпидемии. О точном обозначении этих грехов тогда не заботились, потому что не придавали большого значения знанию; но и в то время войны и усобицы, а также излишества одних и происходящая от того скудость других – что и влияло на усиление эпидемий – за добрые дела не принимались, а считались грехами, за коими и следовал гнев Божий в виде моровых поветрий. Поэтому-то обыденные храмы и были памятниками как однодневного единодушия и согласия, так и предшествовавших этому кратковременному единодушию и согласию и вызвавших его многолетних, вековых раздоров, войн, внутренних и внешних.

По причинам, или поводам, построения обыденных храмов, кроме *моровых и голодовых*, построение которых вызвано, которые были построены ради избавления от голода и от мора, нужно отличать еще обыденные храмы *мировые*, или *умиротворительные*, построенные в память собирания земель и избавления от нашествий, таковы обыденные храмы, построенные Иоанном в Казани, Нарве и т.п. К храмам *мировым*, или умиротворительным, нужно отнести и обыденную церковь, построенную на Ваганькове по случаю рождения наследника Василию (сыну Софьи Палеолог), которое отсрочило смуту на три четверти столетия[30]. Если по этому случаю сооружен в один день храм, то необходимо полагать, что скорбь Василия о бездетности, или неимении наследника, разделял весь народ, что желание это было общее: как в долгом бездождии народ предчувствовал бедствия голода, так в неимении царем наследника народ предчувствовал страшную смуту, а затем и нашествия с Запада и Востока или Юга, хотя последнее, к счастию, в этот раз не исполнилось.

Москва, как столица земледельческого царства, в до-петровское время принимала самое живое участие в крестьянском ежегодном вопросе об урожае. Сами цари принимали участие в крестных хождениях к Илии сухому и мокрому, в молениях о ведре и дожде*. Народ вместе с царем соединялись в общей молитве о благорастворении воздухов и об умножении плодов земли не только в царствующем граде, но и во всем мире... Не говоря о главных пяти храмах Илии в Москве, и храмы Николая чудотворца (может быть, и других святых) делались местами моления об урожае. Не только Москва, торговые Новгород и Псков, вероятно, и другие города имели церкви Илии и Николы, сухих и мокрых[32]. Как для защиты от нашествия татар ежегодно собирались ополчения, так и для защиты полей от засух и ливней устраивались крестные ходы и моления, а наконец, строились и обыденные храмы, как высшее средство спасения от голода... Припомним, что первый на Руси христианский храм был посвящен пророку Илии[33]. Храмы или статуи Перуна – у нас, как храмы громовержца у греков, были заменены храмами пророка-ревнителя Бога единого, давшего своему чтителю пророку власть низводить дождь и заключать небо; на самом Олимпе у новых греков был – кажется и есть – храм пророка Илии... Гнев пророка обрушивается на тех, которые отождествляют Бога с громом и молниею, – словом, с природою, т.е. на пантеистов-язычников. Сам же он чтит Бога, который дает власть разумному существу над слепою, бесчувственною, жестокою силою, дает власть не только заключать небо и низводить дождь, но и возвращать жизнь умерщвленным этою силою; потому-то он, как и пророк Елисей, его ученик, суть пророки воскресители, возвращавшие жизнь, а не заменявшие живое *мертвым* идолом. Бог не только не гроза, Он и проявляется не в грозе, а в тихом веянии (3-я кн. Царств, XVII, 18).

Москва воздвигла храм «*Илии обыденному*» на «*Скородоме*», т.е. на том месте перед порогом у Москва-реки, куда пригоняли сверху плоты и целые дома в разобранном виде и где их опять собирали**. Таким образом, *скорый*, в один день сооружаемый, храм освятил место построения скорых домов. (См. в «Ч<тениях> О<бщества> И<стории> и Д<ревностей> Р<оссийских>», 1874 г., № 1-й.[34]) Такие «*скородомы*» совершенно понятны в Москве, лежащей на границе *леса и поля*, или степи. Храм Илии обыденного у Пречистенки был ли в Москве, за Чертольскими воротами, первым храмом, посвященным пророку Илии? В земледельческой стране и Никола чудотворец стал спасителем от голодовок: Ильинка и Никольская были главными улицами даже в городе, или посаде Москвы (Китай-город).

В С.-Петербурге храмы пророка Илии могли быть лишь случайностью; и конечно, ни Илии, ни Николы, ни других святых с наименованием сухих и

---

* Установление крестного хода на воду 1 августа объясняется необходимостью в это время дождя для посева, причем в один день и на один лишь день воздвигалась на воде часовня. Хождения на воду в дни Преполовения и Крещения имеют основание в Писании, тогда как молебное пение на воде 1 августа, кажется, не имеет такого основания. Может быть, и Преполовение имело также отношение к весенним дождям, столь необходимым для урожаев; а крещенское хождение и моление не имело ли связи с бесснежными зимами?!..[31]

** Лесной ряд между двух Ильинских переулков. В храме Ильи обыденного – икона работы знаменитого Симона Ушакова, царского изографа XVII века.

мокрых не могло быть в этом западном, европейском городе. Не знаем, было ли когда в Петербурге даже общее моление, с ходом, о дожде и ведре?.. Когда же к молитве о спасении от голода присоединится труд, тогда вновь восстановится соединение власти с народом не в молитве только, но и в труде.

В Спасо-голодовых и Спасо-моровых храмах заключается начало объединения для спасения, или решение санитарно-продовольственного вопроса в обширном смысле, как вопроса о смерти и воскресении. Моровые и голодовые обыденные храмы, как и храмы собирания, суть именно храмы континентальной страны. Внутренняя, континентальная, обширная, так сказать, сердцевинная часть материка, *страна* неурожаев от засух и от ливней (градобитий), *страна*, куда сходятся все пути *зараз*, т.е. моровых поветрий, или эпидемий, страна моровых и голодовых обыденных церквей не может не вызвать, наконец, санитарно-продовольственного вопроса в обширном смысле, т.е. как вопроса *об объединении всех в труде познания слепой силы природы, носящей в себе голод, язву и смерть, в труде* познавания природы, как общего предмета крестьянской или сельской науки, которая должна иметь приложение в регуляции метеорических явлений земного шара, в противоположность науке городской в виде кабинетных или лабораторных опытов, имеющих приложение к мануфактурной промышленности. Санитарно-продовольственный вопрос в обширном смысле есть сама христианская, или крестьянская, религия, в отличие от религии магометанской, или кочевой, и от религии языческой, или городской. Для крестьянской религии внехрамовая *Пасха* – праздник весны, или возвращения жизни (годовое дело), – состоит в возвращении к праху предков (селу) для его оживления при посредстве крестьянской науки; а внехрамовая *литургия*, или общее дело, – дело дневное после дела всенощного, – состоит не в таинственном лишь обращении хлеба и вина в плоть и кровь, а уже в явном превращении самого праха в тело и кровь наших отцов, отцов всех поколений, близких и самых дальних, для регуляции всех миров всей вселенной, как близких, так и дальних. Пасха и литургия указывают на годовой и суточный периоды, указывают, следовательно, что *все* время отдано *делу*, что *разрушающее время* заменилось *воссозидающим, восстановляющим делом.*

Музей Москвы, как столицы обширной континентальной котловины, окруженной длинною береговою полосою – набережною океана – с такими выступами или полуостровами, каковы: Альпийский, или Западно-Европейский с Малою Европою (Балканским полуостровом), Малая Азия, Малая Африка (Аравия), Индия и Индокитай* и пред-американская Камчатка (Малая Америка?!..), – музей столицы страны неурожаев *от засух*, посылаемых степями Азии, и *от ливней*, посылаемых влажною Европою, музей столицы страны моровых поветрий (куда сходятся и оспа китайская, холера индийская, чума африканская, дурные болезни цивилизованных Европы и

---

* *Индия* (или Индо-Европейский полуостров), *Индо-Китай* и сам Китай составляют противоположность Западно-Европейскому, или Альпийскому, полуострову и могут быть названы Гималайским, или – точнее – Юн-нанским или Юго-Восточным Азиатским полуостровом.

Америки) предлагал после голода 1891 года и холеры 1892 г., в год юбилея Сергия, создать обыденный храм по подобию построенного преп. Сергием храма Пресв. Троицы как образца единодушия и согласия, и этот храм при музее сделать образцом для *храмов-школ*, при всех церквах в селах, и часовен-школ во всех деревнях, создавая их трудом и средствами всей России к пятисотлетнему юбилею открытия мощей преп. чтителя Бога единодушия и согласия (см. Предислов<ие> к Сказанию о построении обыденного храма в Вологде в «Чт<ениях> Общ<ества> Ист<ории> и Др<евностей> Росс<ийских>», 1893 г., т. 166-й).

В этих же школах-храмах и школах-часовнях христианской – крестьянской религии предполагалось ввести и светскую крестьянскую науку для объединения всех в деле исследования слепой метеорической силы с производимыми ею неурожаями и эпидемиями, для осуществления христианского дела, для осуществления чаемого (Посл<ание> к евреям, XI, I). Образцом для этих школ, как выше сказано, должен был сделаться сам музей котловины, юдоли голода и язв, у которого вышка обратилась бы в обсерваторию метеорическую и метеоритов (падающих звезд, гроз и полярных сияний), а холм, или его подножие, в геологический разрез. Словом, Музей Московский должен бы сделаться всенаучным – по-крестьянски научным – образцом для сельских школ, сеть которых, этих музеев-школ, должна обнять всю срединную котловину, а частию и внешние ее стороны, к столетнему юбилею со дня смерти Каразина (см. «Наука и Жизнь», 1894 г., № 15–16[35]).

Славянофилы много говорили о русской науке, но ничего определенного о свойствах и содержании этой науки сказать не могли, и это потому, конечно, что, воображая себя русскими, они были на самом деле иностранцами, и как иностранцы они не понимали, какое важное значение в жизни народа имеет *хлеб, обеспечение урожая*, и даже не подумали, чтобы именно это сделать предметом науки, что *именно в этом* заключается предмет и содержание русской науки, как для Запада предмет науки заключается в мануфактурном производстве; точно так же никто из славянофилов даже не подумал о применении способа, предложенного Каразиным, самый же правоверный из славянофилов – Хомяков – выдумал какую-то паровую машину для несуществующей русской мануфактуры и отправил ее на выставку в Лондон.

Какое значение заключается в теснейшем соединении сынов человеческих в мысли о Боге отцов, проявленной в создании Ему храма в один день? Не есть ли это дело благое, богоугодное, спасительное, ибо при создании обыденного, *в один день*, храма, *в мысли* о храме заключена *вся догматика, в теснейшем соединении содержится вся нравственность* (отечество и братство), *а в самом храме заключается совокупность всех искусств*, т.е. художество в его высшей, религиозной форме. Храм есть подобие всего мира, но мира, в котором нет смерти, в котором все воскрешено, хотя лишь и художественно только, ибо для Бога нет мертвых *в действительности*, а все живы, для нас же они (мертвые) живы *лишь художественно*. Значение храма выясняется из самого его происхождения, происхождение же храма тождественно с происхождением самого человека, с его *востанием*, первым

подъемом (после падения), или вертикальным положением. Востав, человек, или сын человеческий, не оставил умерших отцов, скрытых в земле по физической необходимости, там лежащими, а представил их выходящими из земли (памятник-храм) и населяющими небо (свод храма). Такое объяснение происхождения храма мы почерпаем из самого Евангелия (Иоанна), из слов самого Господа, произнесенных тотчас после первого очищения храма от торгующих и кровавых жертв. «Разрушьте храм – говорит Он о своем Теле – и Я в три дня Его воздвигну»[36]. Это было первою проповедью Агнца (т.е. дитя), раскрывающею смысл храма и цель жизни*. Мы сами разрушаем храмы тел друг у друга и у самих себя, а созидаем лишь искусственные храмы**. Будем ли мы участвовать в воссозидании и естественных храмов, в чем бы и должно было состоять внехрамовое дело и цель жизни?! Конечно, нужно всеобщее образование, чтобы *отчетливо* представлялось всем строителям *все*, что заключается в создании *всеми сынами* храма Богу *всех* отцов. Заключается же в создании храма союзом сынов прототип предстоящего им искупительного дела, дела обращения слепой силы природы, проявляющейся в распадении и падении всех миров вселенной, в управляемую разумом всех воскрешенных поколений, рассеянный прах коих облекает ныне весь земной шар. В этом спасительном деле всех сынов человеческих и проявится во всей силе и благодать Господа Нашего Иисуса Христа, любы Бога Отца и причастие Св. Духа. В обыденном храме, построенном сынами Богу отцов, и воплощено то образование, которого нет в настоящее время.

Созидание многоединством целого храма в один день указывает на цель и на дело человеческого рода – во всем его объеме по пространству и по времени; и в этом легко убедиться, если вникнуть в смысл каждого слова, входящего в это многосодержательное определение. Храм вообще есть подобие вселенной, очень низшее своего оригинала в действительности, но несравненно высшее его по смыслу. Смысл же храма заключается в том, что он есть проект такой вселенной, в которой оживлено то, что в нынешнем ее оригинале умерщвлено, – проект вселенной, в которой все оживленное стало *сознанием* и *управлением* всего, что было *слепо*. Храм самый громадный – мал до ничтожества сравнительно со вселенною, им изображаемою; но в этом ничтожестве *по величине* смертное, ограниченное существо силилось изобразить и даль, и глубь, и ширь, и высь необъятную, безграничную, чтобы водворить в нем все, что в природе слепой являлось лишь на мгновение, чтобы это эфемерное, по времени, существование стало обыденным по скорости восстановления, ибо чем короче срок восстановления, тем оно содержательнее, шире по объему, обнимая все прошлое. Необъятность, и мощь, и

---

* В действительности Христос воздвиг храм тела своего не в три, а в один день; ибо телесный храм, разрушенный при конце пятка, Он воздвиг, когда еще не поднималось солнце дня уже не недельного, *а дела воскрешения*. Храм не есть действительное воскрешение, а потому храмоборцам, иконоборцам, словоборцам – как Карлейль, – борцам против сознания, чувства, воли – как буддисты, – нужно указывать на воздвижение телесных храмов, т.е. на воскрешение.

** Воздвигаем памятники пророкам, которых избили отцы наши[37].

жизнь изощрялся сын человеческий изобразить в храме скульптурно, барельефно, горельефно, живописно, иконописно, прибегал к звуку, к слову, к письму и, наконец, *в самом себе*, в живущих, *изображал умерших*; и в сем последнем совокупная молитва, выраженная во всем предыдущем, превращалась в храмовую службу.

В нашей земле, земле скородомов, скорогородов, обыденные храмы были не исключением, – это были скорохрамы, хотя такого названия и не было. Скоростроительство было совершенно естественным явлением в стране, богатой лесом, в стране лесистой, подверженной почти ежегодным нападениям и разорениям (сожиганиям) от обитателей степей, кочевников; и обыденные храмы суть необходимое и самое характерное произведение всех и природных и исторических условий страны, под защитою которой Запад, напротив, строил многолетние домы, многовековые храмы и тысячелетние города. Наши обыденные храмы, очень малые, низкие, деревянные, деревенские или сельские, получают свое полное значение только при сравнении с многовековыми, исполинскими, из прочного камня воздвигнутыми, городскими храмами Запада, которые были созданием не народа, а городских цехов. Растянутая на несколько веков работа созидания готических соборов не требовала ни наибольшего, ни теснейшего соединения сил, не требовала и высокого подъема, который был необходим для построения наших смиренных церквей. Многовековая работа немногих и без высокого подъема создавала колоссальный, *очень высокий* храм, но с малыми колоколами, что и *указывает* на слабость, незначительность собирательной, объединительной силы этих храмов, вследствие их безголосости или слабости голоса*, при чрезвычайной в то же время силе стремления у немногих, не прикованных нуждою к земле, ввысь, а вместе и врознь; малость колоколов указывает на молитву немую или шопотом, на молитву каждого про себя одного, указывает на отчуждение от земли городского люда, с землею не связанного. Это стремление ввысь, к которому располагают готические храмы, есть результат лишь обмана чувств, благодаря которому камень кажется потерявшим тяжесть, как бы одухотворенным, и приводит лишь к мнимому подъему, результатом которого является наибольшее падение, разъединение, наибольшая рознь. Рознь и осталась на Западе, когда стремление ввысь прекратилось и заменилось стремлением вниз; тогда и строение храмов заменилось строением фабрик. Вместе с низменными, промышленными и торговыми стремлениями развилось и стремление вглубь, т.е. религия заменилась философиею, но рознь при этом не только не уменьшилась, но все более увеличивалась и увеличивается. Наши обыденные храмы такую иллюзию производить, конечно, не могли... Храмы Запада были даже не многовековыми, а бесконечно или неопределенно-вековыми, т.е. оставались недостроенными по недостатку единодушия и согласия или же по отречению от стремления ввысь вследствие перехода от горнего к низменному, от подъема к падению, от средневекового к новому,

---

* Только в наше время задумали снабдить большим колоколом Кельнский собор, но этот колокол, благодаря способу звонить, существующему на Западе, посредством раскачивания не языка только, а всего колокола, оказался молчальником.

от романтизма к позитивизму. Отчаяние, неверие остановило построение храмов на Западе. Но не временем лишь, употреблявшимся на постройку, и не малостью своею наши храмы отличались от западных; наши малые храмы были вместе с тем храмами пения и звона, голоса которых поднимались выше пиков готических храмов, голоса же этих последних (т.е. звон) вовсе не соответствовали их высоте; готические храмы – это колокольни, не оживленные звоном, немые или полунемые звонницы. Последний вздох умирающих отцов, отлетавший ввысь, к небу, указывал путь строителям готических храмов; храмы, стлавшиеся по земле и углублявшиеся в землю, хранили прах отцов; храмы же обыденные не удалялись, не улетали от праха отцов, а пением и звоном не отлучались и от душ их...* Колоссальные храмы Востока не были неопределенно-вековыми, они не были и многовековыми, но в построении их выражалась не одна добровольность, а и внешняя власть; это были храмы Бога воев, Иеговы и Аллаха, или же Будды, бога отшельников, это были храмы Вишну или Тримурти, т.е. троицы рождения, разрушения и временного лишь возрождения.

Уже в первом известии о построении христианского храма – не в русской, а греческой церкви – мы имеем свидетельство, что построение это имело одно из существенных свойств наших обыденных храмов, а именно участие всех в этом построении, хотя и не личным [только] трудом, как это требуется для совершенства, но и деньгами. В слове св. Григория Нисского о житии Григория Неокесарийского говорится, что он, прибыв в Неокесарию, «*тотчас приступил к построению храма, потому что все деньгами и трудами содействовали этому предприятию*»[39]. Но при этом не было самого существеннейшего свойства наших обыденных храмов, по которому они получили свое название, – не было однодневности. Наши малые обыденные храмы были произведением высокого подъема и теснейшего соединения, были произведением отечества и братства, были не целью, а средством, о сохранении их даже мало заботились; именно однодневность, или самый короткий срок при построении храма, и производила наибольшее согласие наибольшего числа *в одном общем* священном деле, т.е. воспроизводила, хотя и на короткий срок, то «*множество*», которое имело одно сердце и одну душу (Деян., IV, 32) – именно однодневность построения приводила к тому, что, хотя лишь и на один день, воля Божия исполнялась и на земле, как на небе; а вместе и ощущалось пришествие царствия Божия, прославлялось имя Божие, и в совокупности, т.е. в согласном действии и единодушии всех, осуществлялось подобие Триединому Богу. Кроме того, наши обыденные храмы, очищенные от денег в самом созидании, т.е. созидаемые

---

* Западные храмы вообще служат выражением немой молитвы, потому что по самому способу звона не могут иметь больших колоколов. Рим же по отношению немоты превосходит неголосистый Запад, как видно из следующего места сочинения Золя «*Рим*»: «Воспоминания из времен набожного и сантиментального детства вызвали у Пьера (автора Нового Рима) негодование против римских базилик за отсутствие там колоколов, которые так нравятся смиренноверующим народным массам. Для колоколов нужны колокольни, а в Риме имеются у церквей только башенки и купола, а настоящих колоколен нет. Уж по одному этому Рим не может считаться настоящим христианским городом с трезвоном и благовестом, в которых молитвы возносятся к небу звучными волнами и где над высокими колокольнями постоянно высятся галки (но не голуби) и ласточки»[38].

добровольным трудом, и потому ближе всего подходящие к очищенному Христом от торжников храму, по однодневности созидания своего совершенно совпадают со временем воссозидания Христом храма своего тела, которое так же можно назвать обыденным, как наши обыденные храмы можно назвать трехдневными, ибо те из этих храмов, которые были начаты в пяток вечером, оканчивались к полуночи субботы на воскресение. Быть, хотя на короткое только время, на один лишь день подобием Триединого, являлось для строителей обыденных церквей великим предзнаменованием. Если ни на Западе, ни на Востоке ничего подобного нашим обыденным церквам не было, то почему бы тому и другому не доставить себе случая испытать, хотя на миг, святость единства, вкусив же его, подумать накрепко об увековечении единства и устранении розни. Строение обыденных храмов, т.е. строение на срок возможно малый, наименьший, может быть образцом для соединенного действия народов и всего рода человеческого. Чем меньше срок, тем более требуется сил для совершения дела, или же чем более собрано сил, тем скорее совершится дело. Несмотря на различие между всеми этими храмами, т.е. между их строителями, есть между ними и глубокое единство, единство сынов умерших отцов. Эта попытка определить сходство и различие между нашими священными постройками и постройками или зданиями такого же свойства Востока и Запада имела целью лишь показать, какое глубокое значение и обширный объем, равняющийся всей всемирной истории, имеет вопрос о храмах обыденных. Наши обыденные храмы были, как выше сказано, не целью, а лишь средством соединения, о сохранности их даже мало заботились, так как в построении обыденных храмов имело значение самое соединение как выражение веры, надежды и любви. Строение храмов так же, как помочи и толоки, лишь воспитывало соединение – соединение, предмета для коего до сих пор не найдено, или – вернее – предмет этот до сих пор не сознан, хотя он и дан, указан самим храмом и совершаемыми в нем службами. Все наше горе, все наши бедствия, нестроения и неудачи – в отсутствии предмета для общего действия, для совокупной силы, в отсутствии или потере смысла и цели.

Только в коренной, в северной России, в лесном захолустьи *однодневность* или самый короткий срок для построения целого храма и совершения *полного* богослужения, как выражения всей мысли о деле спасения, признано самым богоугодным делом; и это свидетельствует, конечно, о цельности народного характера коренной Руси. В строении обыденных храмов выражается, что для Бога христианского, Триединого, нет ничего более угодного, как совокупный, многоединый труд от всей души, от всего сердца, всею мыслию (знанием) совершаемый. В скорости (в однодневности), в отдаче всех сил своих для совершения дела и выражается усердие, т.е. участие сердца, души, любви, ума и знания в деле общем. Жить *вкупе* есть и добро, и красно, этично и эстетично; а труд *вкупе* и в деле Божием *еще выше*, еще величавее, еще прекраснее. Это и будет верховным благом (bonum supremum), когда труд станет делом всех живущих без всяких исключений, делом спасения всех умерших и тоже без всяких исключений.

При построении обыденных храмов все мысли и действия сходились в одном этом священном деле, и не только все порочное, но и все житейское не могло уже иметь места, жизнь всех и вся жизнь каждого была проникнута в этот, по крайней мере, день одним общим намерением, одною целью – домашнее превращалось, так сказать, в храмовое, отдельное родство в общее братство (стр. 13-я «Сказания о построении обыденного храма в Вологде». «Чт<ения> в Общ<естве> Ист<ории> и Др<евностей> Рос<сийских>», 1893 г., т. 166-й – «Не бяше бо тогда... татьбы... о житейском ничтоже помышляху» и проч.[40]).

В Западной Руси, как видно из сочинения Малышевского *«О придорожных крестах»* (Труд<ы> Киев<ской> Духов<ной> Академ<ии>, 1865 г., № 11-й, стр. 323–428), и на славянском Западе, как это видно из сочинения М. Сперанского «О придорожных крестах в Чехии и Моравии и о византийском влиянии на Западе» (Оттиск из «Арх<ивных> изв<естий> и зам<еток>», № 12-й 1895 г.), в тех случаях, когда в Северной России строили обыденные храмы, ограничивались постановкою придорожных крестов и даже не часовен, назначенных хотя и для некоторых только служб; о целых же храмах для полной службы, как видно, и не помышляли. Это свидетельствует, конечно, о не цельности уже народного характера.

Итак, когда у нас единодушие и согласие созидало малые храмы, заключавшие в себе полноту христианской мысли и дела, и называло эти храмы по преимуществу *Спасами*, т.е. Спасообыденскими храмами, в это время Запад в лице пап задумал построить один огромный храм путем нечестивой продажи индульгенций, путем торга благодатью искупления или спасения, и тем вызвал протест – протест против всякого уже внешнего выражения, против *самого дела*, как ненужного для спасения, и даже, в конце концов, против слова, как это, *особенно*, на дальнем Западе. (Да и действительно, если человек не для того создан, чтобы *сказать* и *сделать* что-либо достойное Божества, то остается только молчать.) Таким отрицанием протестующие лишили себя радости участия в общем деле спасения и даже – вообще – радости общения, жизни вкупе, лишили себя *действительности* спасения, оставаясь в розни и при мнимом личном спасении. Таким образом, храм, посвященный св. Петру, стал в действительности памятником, *с одной стороны*, папского гнета, памятником присвоения, точнее – хищения спасающей и, конечно, *мнимо* спасающей, силы и страшного злоупотребления ею, а *с другой стороны*, он стал памятником протестантского спасения врозь, в одиночку, спасения лишь внутреннего, т.е. иллюзии спасения, – словом, храм Петра стал памятником *опротестованного католицизма*. И это делает понятным, какое важное значение имеет наименование у нас Спасами храмов, созидаемых совокупными силами; этими храмами сам народ дал ответ и католицизму, и протестантизму о том, как понимает он спасение, дал ответ самим делом, которым ясно выразил, что спасение возможно лишь общим делом, взаимною помочью при помочи Божией.

Припомним, что Москва и первый свой храм, еще на бору, поставила во имя Спаса[41]. И как жаль, что не сохранилось сказания, подобно вологодскому, о создании этого храма во имя Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, и мы не знаем, во избавление от чего, от язвы ли, от многодождия

или бездождия, или же от иного какого бедствия срублен этот храм, мы не знаем и того, в один ли день поставлен он; но что он построен совокупными силами, при помочи Божией, взаимною помочью, в этом едва ли позволительно усомниться при всеобщности помочей и толок на Руси, и в особенности в то время, в непочатом еще, девственном краю. *Особенно* жаль *теперь*, что нет этих сведений, *теперь*, когда Москве исполнилось уже семьсот пятьдесят лет ее существования, и ей пора бы знать о своем начале и особенно о начале своих храмов. Начав строение церквей с построения Спаса-Преображения, Москва в наше уже время присоединила наименования Спасителя, т.е. Спаса – по-древнему, к храму Рождества Господня (храм Христа Спасителя), свидетельствуя этим, что и ко всем Господним праздникам должно быть присоединяемо наименование Спаса, а в особенности к Воскресению, в котором заключается полнота спасения. Кремль и стал храмом праздника Воскресения, Пасхи, и станет, надеемся, провозвестником Спаса-Воскресения, т.е. спасения не от голода лишь и моровых язв, но и от смерти вообще, провозвестником спасения всех умерших («Международная благодарность», стр. 263-я, оттиск из «Русск<ого> Архива», 1896 г., № 2-й[42]), ибо, как выше сказано, в Спасо-голодовых и в Спасо-моровых храмах заключается весь санитарно-продовольственный вопрос, заключается начало объединения для спасения или решения санитарно-продовольственного вопроса в обширном смысле, как вопроса о смерти и воскресении.

Время процветания обыденных храмов – *у нас*, совпав со временем появления и усиления протестантизма *в Германии*, относится к царствованию трех старших собирателей земли русской, и особенно ко времени последнего из них – Ивана IV и всероссийского митрополита Макария; а между тем как Германия торжественно праздновала четырехсотлетие своего разъединителя Лютера, Россия забыла о своем духовном собирателе – митрополите Макарии, четырехсотлетие которого почти совпало с четырехсотлетием Лютера. Светская история крайне несправедливо всегда относилась к митрополиту Макарию, приписывая самому Иоанну то, что несомненно принадлежало Макарию; даже Сильвестр заслоняет собою Макария, по стопам которого хотел идти св. Филипп митрополит[43], как сам выражался. Иоанн IV-й, когда он не был еще грозным по причине благотворного на него влияния всероссийского святителя Макария, участвовал, или – вернее – присутствовал при создании однодневного храма на старом Ваганькове (Никон<овская> Летоп<ись>, изд. 1789 г., т. VI, 1790 г., стр. 246-я). Затем и на крайнем Востоке тогдашней России, в Казани, и на крайнем Западе, в Нарве, а быть может, и во всяком городе, взятом Иоанном IV-м, созидался обыденный храм. Время *стоглава*, время Макария, было золотым веком обыденных или обыночных храмов. Единодушие и согласие, воспитавшееся построением обыденных храмов, помочами и толоками в пору собирания, спасло русскую землю в эпоху распадения, в смутное время, и много помогло восстановлению единства при двух новых собирателях, Михаиле и Алексее. С прискорбным отделением любителей страны (старообрядцев) от церкви, по-видимому, прекращается строение обыденных храмов; но не сохранился ли этот старинный обычай у самих старообрядцев, называющих свои общества святым именем согласия;

желательно было бы услышать от самих этих любителей и хранителей старины, строились ли у них обыденные храмы или часовни – у поповцев на Керженце, на Иргизах, на Вятке, у беспоповцев молельни – на Поморье, на Мурманех...

Отчего перевелись у нас, на православной Руси, обыденные храмы, об этом можно заключить из сообщения свящ. с. Микшинского Ирбитского уезда отца Н. Ребрина. В письме от 11 ноября 1895 г. отец Ребрин рассказывает: «в 1893 г. в одной деревне моего прихода нужно было построить каменную часовню; крестьянам желательно было построить ее поскорее, и они просили не отдавать работу с подряда – "мы бы ее в один день склали", говорили они; и я верю, что они склали бы ее в один день, – в деревне больше половины кирпичников, сами кирпич делают, сами обжигают, сами и кладут; но пришлось *по закону* (?!) отдать работу с торгов; ведись дело попроще, и часовня поспела бы в день... В другой деревне нужно было строить деревянную часовню; *как только вышел план*, крестьяне в один день срубили часовню снизу и доверху, осталась только отделка ее внутри и снаружи; а во всей деревне двенадцать лишь домохозяев...» Впрочем, Орловская Архивная Комиссия приводит несравненно более поразительный факт, свидетельствующий о препятствиях к построению в наше время обыденных храмов. «В 1794 году, в ночь с 1-го на 2-е июля, на Кромской площади г. Орла явилась часовня, неизвестно кем поставленная; она сделана была из тесин, забранных в столбы, и поставлена близ питейного дома. В часовне на пеньковой веревочке был повешен небольшой литой восьмиконечный крест с изображением распятия Христова; к кресту приклеены две бумажки, из которых на одной извещалось, что крест не освящен и его надо освятить и в часовне отслужить молебен, для чего положено двадцать копеек; а на второй бумажке писалось, что часовня эта поставлена для двух праздников. По этому случаю чуть не весь город пришел в движение: многие думали, что часовня нерукотворенная, и хотели служить молебен. Скоро, однако ж, удалось полиции открыть виновника постановки этой часовни в лице Макара Жонилова, кр<естья>нина помещика Похвиснева, который сознался, что часовня поставлена им на тот конец, чтобы оная стояла всегда на Кромской площади и сбор в оную денег от доброхотных дателей употреблялся на богоугодные дела. Часовня была разобрана, а Жонилова высекли плетьми на месте, где ему вздумалось поставить часовню, чтобы и другим "*неповадно было ставить такие часовни и подавать ими невежественным людям повод к суеверным толкам*"»[44]. Нельзя не заметить, что это было приблизительно в то же время, когда Екатерина писала московскому генерал-губернатору об одном из юродивых, который носил вериги, – велела призвать этого юродивого, снять с него вериги и внушить, что это вовсе для спасения не требуется...

Хотя обыденные храмы, эти проявления самой доброй, самой благой воли, давно уже стали, по-видимому, лишь памятниками прошедшего, «перевелись на Руси», как это было выше сказано, но дух, созидавший их, еще жив, как это и доказывает многими примерами священник Ребрин, наш зауральский корреспондент; из письма его мы привели уже рассказ, свидетельствующий о причинах, по которым обыденные храмы перевелись

на Руси, – приводим здесь и рассказанные им примеры в доказательство того, что жив еще дух, созидавший обыденные храмы.

Но прежде, чем приводить эти рассказы, считаем долгом принести нашу глубочайшую благодарность как за эти сообщения, так и за побуждения других не оставить без ответа нашу просьбу о доставлении сведений об обыденных храмах и о преподобном Сергии. Хотя ни из Камышловского, Шадринского и Соликамского уездов в Пермской губ., ни из Ялуторовского и Ишимского округов Тобольской губ. мы не получили никаких сведений по интересующему нас вопросу, но это не только не уменьшает, а даже увеличивает нашу благодарность к единственному из всей Сибири отозвавшемуся на вышеозначенную нашу просьбу отцу Ребрину.

В письме от 11-го ноября 1895 г. свящ. с. Микшинского Ирбитского уезда, отца Ребрина, мы имеем описание построения каменного храма в такой краткий срок, как один день для храмов деревянных, т.е. в меньший срок построить каменный храм, по-видимому, уже нельзя: храм был заложен 15 июля, а в конце сентября окончен и колокола повешены. Из рассказа о последних днях построения храма видно, с какою необычайною быстротою шла работа: «когда докладывали колокольню, не хватило кирпича, – он был сделан, но не обожжен; тогда одни наскоро обжигают кирпич, другие железными лопатами разбирают его из печей и кладут на телеги; многие крестьяне при возке горячего кирпича телеги сожгли; одни носят известь, другие воду, кто песок, кто кирпич, каменщики не успевали укладывать кирпич, – столько было бесплатных ношателей; иные каждый день помогали бесплатной работой, а иным приходилось даже отказывать, так много было помощников. Подрядчик нанимал лишь рабочих, которые вели только стены, т.е. клали кирпич по краям стены, а набивать прокладку, заливать известью, приготовить все это – было много охотников не по наряду, а *по желанию*». «В постройке настоящего храма, – продолжает отец Ребрин, – руководил тот же дух, та же ревность, что побуждали наших предков к созиданию обыденных храмов. Здесь не было ни мора, ни засухи, ничего внешнего, не давали и обета, а было внутреннее единодушие и согласие в “*святом деле*”, как говорит народ. И теперь церковь зовут “святая наша матушка”».

Отец Ребрин приводит и еще несколько примеров необычайно быстрой постройки каменных храмов при единодушном и бесплатном, конечно, участии многих; так в селе Иленском – «кирпича, извести, воды столько наносят, что леса подламываются, успевай лишь подрядчик». А в селе Усениновском и подрядчика не было, не было и архитектора, «а храм соорудили такой, что красоте его и горожане завидуют». Последний случай, нужно заметить, имел место еще сто лет тому назад.

Дух, созидавший обыденные храмы, в последнее время проявился, между прочим, в построении рабочими Бежицкого завода в один день храма из старых рельс. Газета «Русское Слово», напечатавшая известие об этом построении, об этом проявлении старого духа в новом виде, духа русского в западно-европейском одеянии, назвала его *добрым почином*. Брянский же «Вестник» выступил с возражением против однодневности построения храма из рельс. Но в этом возражении, или опровержении, можно видеть

блестящее подтверждение известия, напечатанного в «Русском Слове» под заглавием «*Добрый почин*»[45]. По свидетельству самого «Брянского Вестника», храм св. апостолов Петра и Павла был трижды созидаем и все три раза в короткий срок: *в 1-й раз был* построен менее чем в полгода, ибо освящен в июне того же 1882 года, в который и заложен; во 2-й раз – в одиннадцать дней, зимою, в самые короткие зимние дни, от св. Спиридония (12 декабря, поворот солнца на лето, а зимы на мороз) до Анастасии-узорешительницы (22 декабря); постройка в такой короткий срок была обусловлена, конечно, желанием прихожан иметь храм к великому празднику Рождества Христова*, *и в 3-й раз* этот же самый, в одиннадцать дней построенный храм, по словам «Брянского Вестника», был перенесен в 1894 г. на другое место и освящен 15 января 1895 года. К сожалению, «Брянский Вестник» умолчал о времени закладки Петро-Павловского храма в первый раз и не обозначил, когда была начата переноска его в третий раз, хорошо, конечно, сознавая, что однодневность важна в смысле лишь кратковременности построения, важна потому, что требует наибольшего совокупления сил. В предисловии к «Сказанию о постр<оении> обыден<ного> храма в Вологде» сказано: «хотя бы не обыденные, но при всеобщем участии созидаемые», а «Брянский Вестник» именно и умолчал, каким способом построен вышеозначенный храм, т.е. наймом ли или же желанием и участием в работе самих прихожан, т.е. рабочих завода. «Брянский Вестник» не упомянул и о материале, из которого построен Петро-Павловский храм, хотя построение в один 1882 год два раза, причем во второй раз всего в одиннадцать зимних дней, а также и перенесение этого храма в 1894 году на другое место показывает, что храм этот был построен не из камня или кирпича, а по всей вероятности, из рельс и дерева. Нельзя не заметить, что на срок построения не может не влиять материал, из которого постройка производится; если возможны обыденные храмы из дерева, то для храмов из кирпича, по нынешнему у нас способу приготовления этого материала, однодневность невозможна, – для них будет *свой* кратчайший срок построения, соответствующий *однодневному* для храмов из дерева; точно так же и для храмов из старых рельс и дерева (вместе) будет, вероятно, свой наименьший срок.

Тот же дух, созидавший обыденные храмы, проявился, конечно, и в построении храма в с. Каширском Московской вол<ости>, Воронежского уезда и губернии, на деньги, вырученные за хлеб с участка земли, отведенного под общественную запашку. В конце восьмидесятых годов московский волостной старшина Петр Савельевич Афонин на сходе кр<естья>н с. Каширского, давно желавших иметь в своем селе церковь, предложил отвести участок земли десятин в двести пятьдесят и самим обрабатывать его, а деньги, вырученные за проданный с этого участка хлеб, употреблять на постройку церкви. Сначала Афонин встретил сильное противодействие своей мысли в лице самых влиятельных и авторитетных общественников и особенно в лице самого влиятельного из них – Мирона Ники-

---

* И желанием очень сильным, так как одиннадцатидневный срок, не говоря уже о холоде, но короткости лишь в это время дней, нужно превратить в трехдневный; а создать храм в три дня – подвиг не малый, судя, по крайней мере, по тем кратким сведениям, которые мы имеем. Только в сказке об Акире Премудром, помнится, храм созидается в три дня.

тича Полежаева, человека умного, бывалого и благочестивого; он доказывал всю невозможность постройки таким способом и предсказывал, что церковь никогда не будет закончена и общество только *«захлестнется»* этим делом. В конце концов, после долгих рассуждений, Афонин победил предубеждение. Был составлен приговор, отвели землю, запахали, засеяли, и первый урожай дал более десяти тысяч дохода, так что осенью же можно было начать заготовку материалов, а весною начать и работы. Следующие урожаи были также хороши, и года через четыре выросла великолепная, огромная церковь. Все поражались, что такой великолепный храм выстроен в четыре года без всяких денежных взносов, а трудом прихожан – трудом нисколько не обременительным, оживленным, кратким. Примеру каширян последовали кр<естья>не пос. Бирюченского. Каширяне были очень благодарны Афонину за его идею. Все работы на земле, отведенной под общественную запашку, производились большею частью в праздничные дни и представляют большое сходство с помочами и толоками, даже с самим построением обыденных храмов; и, конечно, чем больше они будут представлять сходства с сими последними, как делом священным, как бы уже богослужением, тем совершеннее будет труд. Нужно не забывать, что храмы – и это особенно видно на храмах обыденных – не здания лишь, предназначенные для *молитвенного собрания верующих*, как выразился правительствующий синод в распоряжении, которым воспрещается устройство в самих храмах памятников и решеток над погребенными в них (в храмах), а домы молитвы и даже *сама молитва*... По рассказам сына предпринимателя[46], инициатора дела общественных запашек на построение церквей, хлеб, собранный с отведенного каширцами на построение храма участка земли, свозился к месту будущего храма; тут он складывался, тут и молотился помочью и толокою. Впрочем, последнее слово в с. Каширском и во всей той местности совсем неизвестно... В общественных запашках, отводимых на построение храмов, сама земля, плодотворная ее сила, призывается на священное дело строения храма, дома Божия; а если это будет храм-школа, в таком случае прах отцов, служа на построение храма Богу отцов, или храма-музея, служил бы тем самым возвращению сердец сынов к отцам...

В настоящее время, когда в проекте нового устава о народном продовольствии указываются, или допускаются, общественные запашки, желательно, чтобы часть их назначалась, или обращалась, на построение и содержание школ-храмов, и притом с обещанием поминовения *особенно, изрядно* всех участников общественных запашек и их родителей, с обещанием поминовения не именословного лишь, а в виде сказания об общем деле строения и о большем или меньшем участии каждого в этом деле, а также и в виде изображений всех строителей храма в молитвенном положении в нижней его части под иконами святых. Крестьяне, как говорят, весьма неохотно работают на общественных запашках, предназначенных для засыпки зерном общественных магазинов на случай неурожаев, и потому очень важно дать хоть части этих работ священное назначение, так что крестьяне, выезжая на работу, знали бы, что они своим трудом приносят жертву Богу. Таким назначением этой части освящались бы все работы на общественных запашках, коих прямое назначение – обеспечение

от неурожаев, как часть санитарно-продовольственного вопроса, который должен бы быть религионизован, ибо хлеб производится земледельцами, т.е. сынами, не для прокормления лишь живущих, но и для поминовения умерших. Храм-дом молитвы потому и соединяется с домом научения и познавания – школою, потому что молитва приносится о том, чтобы Господь научил, открыл нам способы и средства спасения от голода и язв, как следствий наших грехов; и школа назначается не для научения только, но и для расширения области познания, и не в видах лишь знания зла и добра, а в видах искоренения первого, т.е. *зла*, и водворения последнего, т.е. *добра*. Введение общественных запашек может быть также одним из очень важных средств приведения в исполнение проекта повсеместного построения храмов-школ, к пятисотлетию открытия мощей преп. Сергия[47].

Итак, оказывается, что не только не исчез дух, проявлявшийся в построении обыденных храмов, но, как мы сейчас увидим, возродилась и самая мысль о построении обыденного храма в год пятьсотлетней памяти преп. Сергия, в 1892 году. Эта мысль и не могла не возродиться в то время, ибо только в земле обыденных храмов – *этих памятников единодушия и согласия* – и мог родиться и воспитаться великий чтитель Пресв. Троицы как образца единодушия и согласия, построивший братским трудом храм, который должен был служить зерцалом для введенного им общежития. Дух, одушевлявший преп. Сергия, был тот же дух, который созидал и обыденные храмы, и при чествовании памяти пр. Сергия очень естественно было возродиться мысли и о построении обыденного храма... «Тако взыде на сердце гражданам еже создати алтарь имени Господню и сотвориша в сердцах своих обещание», – говорится в сказании о построении обыденного храма в Вологде[48]; нечто подобное совершается и совершилось в наше время, в 1892 году: в № 254-м «Московских Ведомостей» этого года напечатана статья, предлагавшая создать обыденный храм при церкви Московского Румянцевского Музея пр. Сергия и Николая чудотворца – чтителей Пресв. Троицы, – и создать этот храм во имя Пресв. Троицы. Предложение это было вызвано, *с одной стороны*, желанием видеть воочию тот храм, который пр. Сергий с братом воздвиг Пресв. Троице и который так живо описан митрополитом московским Филаретом[49], *а с другой* – и моровою язвою (холера), появившеюся тогда в Москве и во всей России, и даже в Западной Европе... Делая такое предложение, автор статьи, между прочим, говорил: «В наше время, когда напряженно идет разработка социальных вопросов и горячая борьба из-за них, когда ум человеческий в томлении мучается, ища и не находя в своих созданиях образца и руководства для общества, да воздвигаются вновь храмы во имя Св. Троицы, всевышнего, всесвятейшего, животворящего, единого, истинного первообраза для жизни общества». К сожалению, место это было пропущено редакциею газеты[50]. Несмотря, однако, на такой пропуск, мысль, выраженная в статье (в форме письма к редактору), была встречена, по крайней мере, некоторыми с большим сочувствием, другими же с большим озлоблением, и хотя начали было стекаться уже пожертвования для осуществления этой мысли – одно пожертвование было даже в тысячу рублей, – но мысль, тем не менее, осуществлена не была. Противники постройки называли такой храм костром,

намекая на опасность от пожара. Но если бы храм был построен, то, конечно, из дерева, пропитанного огнеупорным составом; и такая постройка навела бы на мысль о необходимости пропитать огнеупорным составом и вообще все деревянное в музее; и тогда пожар в музее 1896 г. стал бы невозможен, был бы предупрежден...[51]

Спустя год, в предисловии к «Сказанию о построении обыденного храма в Вологде» (Чт<ения> в Общ<естве> Ист<ории> и Др<евностей> Росс<ийских>, 1893 г., т. 166-й) опять упоминалось об этой мысли, и она получила еще большее развитие: в статье 1892 г. говорилось: «да воздвигаются вновь храмы во имя Святой Троицы», а здесь указывалось уже на необходимость построения в память всероссийского чудотворца, чтимого и старообрядцами, к пятьсотлетию дня его прославления – 5 июля 1922 года – храмов Живоначальной Троицы при всех церквах во всех городах и селах, и в последних в особенности; причем эти храмы Пресв. Троицы, *хотя бы не обыденные, но при всеобщем участии созидаемые*, будучи, таким образом, плодом труда умственного и физического, плодом знания и искусства всей России, могут и должны быть школами, а вместе и хранилищами старинных икон, утвари, вышедшей из употребления, словом – должны быть и музеями, не пренебрегающими, по примеру древней Руси, и памятниками светского происхождения. И самые храмы по своей архитектуре и утвари должны быть изображением старины и отличаться не богатством, а скорее бедностью материала, но зато богатством содержания, как это и было в древней Руси, когда на ризах были изображаемы иконы вместо нынешних, ничего не говорящих, орнаментов. Это, быть может, было бы шагом к примирению и с старообрядцами. Все в храме-школе должно отличаться поучительностью и служить к тому, чтобы в умах и сердцах учеников ожила, воскресла старина. При таком праздновании памяти прославления пр. Сергия *храмы-школы*, т.е. *нераздельность крещения и помазания* от *воспитания и обучения* детей, или *нераздельность духовного от светского воспитания*, высшим – полным выражением которого было бы *усыновление Богу всех отцов*, *храмы-школы*, которые и в настоящее время *кое-где* сооружаются, были бы построены везде, по всей России, и это было бы новым посмертным чудом преп. Сергия. Для полноты всеобщего просвещения недостаточно, впрочем, сооружения только школ-храмов, где крещение и помазание не отделяется от воспитания и обучения, необходимо также и тюрьмы обратить в исправительные школы, приблизив их к храму, и тогда покаяние не будет отделяться от исправления. Храм Пресв. Троицы, который предлагается воздвигнуть при церкви Московского Румянцевского музея, должен быть образцом для тех школ-храмов, которые предлагается устроить повсеместно к пятисотлетнему юбилею открытия мощей пр. Сергия. Эти школы-храмы, воздвигнутые повсеместно ради спасения от голода (от бездождия и многодождия) и моровых язв, не должны быть чужды изучению той силы, которая носит в себе голод, язвы и смерть, как об этом сказано в статье «*О памятнике Каразину*» («Наука и Жизнь», 1894 г., № 15–16-й).

Построение таких школ-храмов повсеместно не станет ли, вместе с тем, и исполнением со стороны преемников Владимира святого – долга всеобщего обязательного образования, принятого на себя и своих преемников св.

Владимиром как восприемником русского народа от купели. В наше время, когда леса почти истреблены, а построение храмов-школ повсюду является вопросом лишь времени, и притом самого короткого времени, храмы из железа вместо дерева, как храм, построенный из рельс рабочими Бежицкого завода, есть явление, в высшей степени замечательное. Старая Русь, при обилии лесов, строила в один день храмы из дерева; новая Русь, при оскудении лесов, нашла новый материал для созидания храмов совокупною деятельностью и в такой же почти короткий срок. Этот новый материал, который будет становиться тем обильнее, чем более будут строить железных дорог, сделает возможным построение храмов-школ даже в безлесных степях, и может весьма облегчить осуществление плана празднования юбилея преп. Сергия построением школ-храмов, посвященных Пресвят. Троице, к 5-му июля 1922 года.

Построение совокупным трудом *всех*, в среде коих господствует теперь *рознь*, источник бедности и всех пороков, построение школ-храмов Пресвятой Троицы, назначение коих поддерживать единство, постоянно держать мысль на высоте почитания Триединого Бога, есть необходимое завершение всякой церкви. Просвещение прихода начнется лишь тогда, когда он поймет, что ничем не может так угодить своему покровителю, коему посвящен храм (будет ли то святой, Богоматерь или Сам Христос), как построением при своем храме храма во имя Пресв. Троицы, т.е. такого храма или церкви, которая приводит к познанию Триединого, т.е. храма-школы. Школы-храмы Пресвятой Троицы, построенные общим трудом, заменят прежде бывшие баптистерии, которые у народа, принявшего крещение без оглашения, как крестят детей, и должны быть школами. Возликовал бы на небе весь лик святых с преп. Сергием во главе, когда узрел бы на земле при храмах, им посвященных, храмы Пресв. Троицы, которую чтут они на небе и которая была забыта на земле; т.е. велика будет радость на небесах, когда осуществится план, вытекающий из самого хода нашей истории, нашей жизни... И католики, и протестанты, магометане и даже евреи упрекают нас в том, что мы принимаем святых за богов, а иконы за живые существа, т.е. упрекают нас в язычестве и идолопоклонстве; построение же способом образовательным, качимским, как будет сказано об этом ниже, при каждой церкви школы-храма, посвященного Пресв. Троице, и есть действительное средство возвысить мысль и держать ее на высоте понимания высшего нравственного значения учения о Троице, как любви сынов и дщерей (любви детей) к отцам не только живущим, но *и особенно* умершим, по подобию безграничной любви Сына Божия и Духа Святаго к Богу Отцу; и такое раскрытие значения Пресв. Троицы устранило бы возможность как первого упрека, так и еще больше второго, ибо при понимании нравственного значения Триединства станет немыслимым принятие икон за живые существа, так как иконопись делает лишь невидимых видимыми и до всеобщего воскрешения, когда мы узрим их (невидимых теперь) лицом к лицу... Что вышеозначенный упрек не совсем безоснователен и что избавить нас от этого упрека может лишь предлагаемое здесь средство, свидетельствует нижеследующий рассказ, вкратце заимствуемый из письма от 7-го ноября 1894 г. священника с. Алферьевского Мосальского уезда Калужской

губернии, отца Тимофея Павловича Тарбеева, и из приложенной к этому письму летописи с. Алферьевского, составленной отцом и предшественником отца Тимофея – Павлом Тимофеевичем Тарбеевым.

Село Алферьевское до 1764 г. принадлежало Троице-Сергиевой Лавре, а потому, как надо полагать, носило и доселе носит и другое название – «Тройчино». Храм в этом селе посвящен Пресв. Троице, а празднуются народом, как храмовые праздники, дни преп. Сергия, 5 июля и 25 сентября, т.е. праздник Троицы заменен праздником преп. Сергию; таким образом, св. Сергий даже предпочтен Пресвятой Троице. Чудный рассказ, записанный отцом Павлом в летопись села Алферьевского, о происхождении иконы, стоящей ныне в храме за престолом, свидетельствует, можно сказать, как сам преп. Сергий вразумлял жителей с. Алферьевского в их неправом предпочтении его, Сергия, Пресвятой Троице, которую сам преподобный чтит превыше всего. Монахиня Мария, везшая с собою крест с частицами в нем животворящего древа и с частицами мощей преп. Сергия, проезжая по Московско-Варшавскому шоссе, в одной версте от села Алферьевского, а следовательно, и от находящегося в этом селе храма Пресв. Троицы, обронила этот крест с мощами чудотворца; по желанию крестьян, нашедших его, крест был внесен в храм Пресв. Троицы, и, таким образом, преп. Сергий не остался вне храма чтимой им Пресв. Троицы, а вступил в него в виде частиц мощей, находившихся в кресте. А затем, когда крест был возвращен по принадлежности, монахиня Мария не решилась удержать его у себя, а сама написала икону, на которой представила образ Пресв. Троицы, несомый преп. Сергием и преемником его св. Никоном, врезала в эту икону чудотворный крест и прислала его в таком виде храму Троицы в селе Алферьевском, где он и поставлен за престолом. И не должны ли жители с. Алферьевского видеть в этой иконе прямой себе укор, который делает им преподобн. Сергий за оказываемое ему предпочтение пред Пресв. Троицею. Прихожане с. Алферьевского поступили бы согласно, конечно, с этим указанием пр. Сергия, если бы, не оставляя почитания самого преподобного, почтили бы Пресв. Троицу построением посвященного Троице храма-школы. И желательно, чтобы это новое, малоизвестное до сих пор, посмертное чудо преп. Сергия, получив всеобщую известность, внушило бы прихожанам всех в России храмов приобрести каждому приходу для своей церкви икону святого, которому она посвящена, несущего в своих руках Свято-Троицкий храм-школу (с изображением, например, на храме образа Троицы и с детьми внутри храма), и тем способствовала бы осуществлению плана построения школ-храмов во имя Пресвятой Троицы повсюду к 5-му июля 1922 года, т.е. к пятьсотлетнему юбилею прославления преп. Сергия.

В оправдание жителей с. Алферьевского должно сказать, однако, что не они одни предпочитают пр. Сергия Троице; так, называя посад при Троице-Сергиевской Лавре, вместо Троицкого или, по крайней мере, Троице-Сергиевского, как бы следовало, просто Сергиевским, не отдаем ли мы такое предпочтение Сергию пред Троицею, как и жители с. Алферьевского. Называя посад Сергиевским, мы делаем это, конечно, не думая, не сознавая того, что делаем, что говорим, но не указывает ли это, что мы все еще находимся в бессознательном, так сказать, язычестве; а между тем, Сергий, воз-

двигая храм Троицы, имел в виду, конечно, поднять, возвысить мысль, сознание объязычившейся, надо полагать, тогдашней Руси. Сознательно греха против Троицы мы тут не совершаем, но бессознательно остаемся, очевидно, в язычестве... Тою же бессознательностью, недуманием о том, что говорят, пишут и печатают, объясняется и то, весьма прискорбное, хотя вместе и поучительное явление, что та самая газета, которая радовалась, как доброму почину, построению обыденного храма из старых рельс, и радовалась этому особенно потому, что найден новый и обильный строительный материал, чем облегчается *«в значительной степени осуществление того плана празднования пятисотлетнего юбилея открытия св. мощей преп. Сергия, о котором говорится в предисловии к сказанию о построении обыденного храма в Вологде»*[52], та же газета привела потом мнение преосв. Дионисия – Уфимского (умершего в 1897 или 1898 г.), который будто бы не дозволяет в своей епархии построения храмов-школ, находя *«несовместимым помещение школы, где дети смеются, ссорятся, бранятся, рядом со Святая Святых, от которой классное помещение учеников в церквах-школах отделяется лишь тонкою перегородкою»*[53]; как будто толстая перегородка помешала бы Всеведущему слышать брань?!.. И неужели возможно такое странное, чтобы не сказать более, мнение о церквах-школах и совершенно языческое понятие о Боге со стороны архипастыря?!.. Если детей нельзя допускать в храм, когда Святая Святых отделена тонкой перегородкой, то естественно рождается вопрос, возможно ли их вообще допускать в храм, т.е. когда Святая Святых ничем не отделена от храма?!.. Апостолы тоже не хотели допустить детей ко Христу; неужели, однако, и преемники апостолов могут повторить ту же ошибку?!.. Дети оказываются достаточно сильными, чтобы оскорбить святыню, а святыня будто бы бессильна облагородить свойственную детскому возрасту шаловливость?!.. Таким образом, указание на несовместимость школы с храмом не доказало ли, напротив, *безусловной необходимости* школы в храме Христа не только человеколюбца, но и еще более *детолюбца*. Отделение школы от храма полезно только для сохранения язычества... Припомним также, что Святая Святых помещается даже в тюрьмах, среди преступников, и никому еще и в голову не приходило находить это несовместимым; следуя же мнению, *приписываемому «Русским Словом»* Преосв. Дионисию[54], преступники, злодеи, разбойники никак уже не могут быть допущены в храм... На самом же деле, для полноты и действительности объединения самые тюрьмы необходимо было бы обратить в исправительные школы и приблизить их к храму, как об этом было уже сказано, чтобы таинство покаяния сделать действительным исправлением, дабы оглашенные и этого рода стали, наконец, верными. Митрополит Филарет в одном своем слове при освящении храма в тюрьме задался вопросом, возможно ли помещать в тюрьме храм, и нашел, что вопрос этот решен еще на Голгофе, где Христос был распят между двух разбойников[54]. А такое разрешение вопроса не указывает ли, что храмы в тюрьмах должны быть посвящаемы благоразумному разбойнику, – в этом выражалось бы упование на успешность оглашения для обращения кающихся в верных.

Для доказательства того, что детям свойственна не одна шаловливость, весьма, впрочем, извинительная и неизвиняемая лишь теми, которые сами

никогда не были детьми или слишком глубоко забыли, что и сами были детьми, забыли, несмотря на то, что сохранять детскую чистоту, быть детьми есть первая обязанность христианина, – для доказательства того, что дети способны не нарушать лишь святость места, но и участвовать в созидании святого места, а таким святым местом нельзя не считать храма-школы, мы ссылаемся здесь на построение церковных школ в Мордовском и Русском Качимах Городищенского уезда Пензенской губернии. Хотя в Качимах строились не храмы-школы, а лишь церковно-приходские школы, но способ, которым строились эти школы, еще более применим к построению храмов-школ.

Школа в Мордовском Качиме была построена в 1892 году, в тот год и в то именно время, когда Москва ходила к Троице, и, быть может, по молитве паломников ко Пресв. Троице и совершилось это богоугодное и угодное именно Триединому Богу соединение сил многих на единое дело, на построение церковной школы, цель которой заключается, должна и может заключаться только в увековечении союза единодушия, братства, в увековечении того чувства, которое только и уподобляет нас Триединому Богу как образцу согласия и единодушия, по которому только и познаются ученики Христа. И мы не можем не надеяться, что событие это найдет, наконец, достойного ценителя и станет началом новой для нас жизни, и тогда явится не повесть, не поэма, а *быль* о том, как дети, т.е. сыны и дочери крестьян-мордвов построили школу с помощью своих отцов, родных и духовных (священника и учителя), и особенно с помощью тех двух мужей, которых можно назвать восприемниками, крестными отцами церковной школы, а именно – церковного сторожа (запасного унтер-офицера) и того великого мужика, который ходил по избам, просил, умолял и, наконец, достиг цели!.. Да будет имя его благословенно отныне и до века! Это качимский Каразин, тот Каразин, который на коленях умолял украинское дворянство о пожертвовании на устройство Университета; и больше, чем Каразин, потому что Каразин мог быть образцом только для немногочисленного сословия, а качимский мужик будет образцом для всех крестьян. Превознося работу детей и содействие к построению школы мужика, мы вовсе не желаем, конечно, умалить заслугу священника и учителя, от коих и стало известно о детях и крестьянине[56].

Качимское событие было описано не однажды, и ни разу не было оценено по достоинству, достойным образом. Писатель Епархиальных Ведомостей, по-видимому, не предполагает – а может быть, не говорит по скромности, так как и сам принимал в этом участие, – какое великое значение и смысл заключается в совокупной, согласной работе отцов и детей! А между тем, тут начало примирения отцов и детей, *«обратити сердца отцем на чада»*[57], что будет вполне понятным только в школе-храме, воздвигаемом всеми живущими для молитвы к Животворящей Троице о всех умерших, для молитвы, *неотделимой от труда общего, животворного.* Не можем не пожалеть, что автор Епархиальных Ведомостей даже унижает, – конечно, неумышленно – детскую работу, называя ее муравьиною[58]; и это в то время, когда натуралисты, да и не одни натуралисты, стараются приравнять муравья человеку, хотя и не открыли еще, сколько известно,

школы в муравейниках, и совершенно ошибочно думают, будто нашли там погребение, подобное человеческому. Если в муравейниках и есть что-то подобное погребению, то оно подобно не человеческому, не религиозному и даже не гражданскому погребению, а такому, которое является пока, как идеал, в головах еще немногих, самых передовых интеллигентов, для которых погребение мертвых равняется удалению всяких нечистот; и когда идеал этот будет достигнут, осуществлен, когда будет достигнута высшая ступень прогресса, тогда, действительно, исчезнет всякая разница между человеком и муравьем и вообще животными... Еще более заслуживает сожаления мнение профессора канонического права (в «Богословском Вестнике» 1893 г., № 4-й), который хотя и называет качимское событие маленьким лишь по внешности, но очень знаменательным в жизни русской церкви, вместе с тем, приравнивает это событие к таким, ничего с ним общего не имеющим, явлениям, как учителя, трудящиеся за очень маленькое вознаграждение, находя притом в этой скудной плате не физическое только страдание, а нравственное якобы унижение, т.е. измеряя достоинство человека размером жалованья. Излагая качимское событие, профессор не удостаивает назвать по имени даже главных деятелей, крестьянина и сторожа, и обозначает их только буквами – М.В. и М.Б.[59]; а между тем, кто знает, быть может, крестьянин Максим Васильевич Меркурьев и сторож Максим Белянин станут известными повсюду, где только будут школы, а имя профессора будет забыто подобно тому, как знаем мы имя бедного Лазаря и не знаем имени того богача, крошками со стола которого питался Лазарь; имя профессора будет забыто, конечно, не навсегда, а до тех лишь пор, пока не наступит всеобщее знание, знание всеми всех...

В соединении слабых сил детей на построение школы нельзя не видеть великой цели, ими без сомнения чувствовавшейся, сознававшейся, цели, которая соединяла их на добровольный труд. Здесь не бесцельный труд Золя, а вместе и опровержение самим делом, опровержение, вытекшее из искренних и чистых – в эти, по крайней мере, трудовые минуты – детских сердец, и опровержение самое сильное, толстовского *«неделания»*...[60] Кроме того, это построение школы детьми есть самое смелое нарушение всех законов политической и социальной экономии. На всем Западе ближнем (Европа) и дальнем (Америка) нашу великую быль назовут сказкою, баснею, и притом безнравственною, так как она научает труду безвозмездному, неоплаченному, труду, не ограниченному восьмичасовым сроком, труду детскому, труду, наконец, коллективному, труду толпы, который новейшею наукою уподобляется психическим эпидемиям, повальным душевным болезням. При построении Качимской школы, согласно сказанию, даже *нанятые* плотники трудились не как *наемники*, а как друзья школы. В чем выражалось это дружество к школе, в сказании не говорится; но нет сомнения, что плотники не уменьшали рабочего дня до восьми часов, не требовали шестнадцатичасовой праздности, плотники сознавали, конечно, что они трудятся для святого дела, и их труд был нравственно-образовательным. Не требование уменьшения труда, а требование участия в умственном труде, право на такой труд, право участия в нравственном деле, вот единственное законное требование, единственное законное право;

требование же уменьшения труда законным признано быть не может. (См. № 15–16, «Наука и Жизнь» 1894 г., эпиграф к статье «О памятнике Каразину» и 2-й столбец 250 стр. этой статьи – «*Объединение всех* в познании и воздействии на ту силу, которая казнит смертию (голод, эпидемии, землетрясения и пр.) за невежество»). Эта быль, т.е. самый факт построения школы соединенным трудом многих, несомненно доказывает, что *тому, что называют толпою*, или сбродом, ничем не выдающихся людей, не достает лишь поприща, не достает великого дела, чтобы стать героями. Для нас же эта быль, т.е. история о том, как дети построили школу, станет первою детскою книгою (вместо всяких робинзонов, как полная им противоположность), первым уроком нравственности, которую будут читать не дети только, но и взрослые, и старцы. Эта быль станет выше Илиады, хотя и Илиада не войну описывает, а оплакивает падших на войне, выше Одиссеи, хотя Одиссея не о скитании только отца, но и об искании сыном отца рассказывает, не говорим уже о робинзонадах, которые имеют целью превознести одиночную работу, возможность для человека обходиться одними своими силами. Быль о построении детьми школы может и должна оканчиваться словами Христа: «*будьте как дети*», обращенными ко всем, к России, ко всему миру, словами, которые при построении повсеместно Свято-Троицких храмов-школ получат особенно великий смысл. Всякое село, создавая при своей церкви школу-храм, посвященный Пресвятой Троице – образцу единомыслия, единодушия и согласия, – создавая этот храм-школу трудом совокупным, будет, конечно, усиливаться превзойти Мордовский Качим, как в общей дружной работе, так и в отдельных случаях, в подробностях. Соорудив же храм-школу, всякое село получит свою былину, которая станет началом летописи и истории образования этого села[61], т.е. большего и большего объединения всех в труде постепенно расширяющегося познания неба (атмосферных и других явлений, познания земли как небесного тела, как звезды) и обращения, таким образом, людей в небожителей в нравственном и материальном смысле. (См. № 44 «Наука и Жизнь», 1893 г. «Вопрос о каразинской метеорологической станции в Москве»[62]. «Метеорология, как знание атмосферы, есть часть астрономии или сама астрономия. Наружную сторону атмосфер человек может видеть только на других планетах и солнцах, а внутреннюю и нижнюю может наблюдать только на земной планете».)

В Качиме было положено начало и картинному музею, и это начало имеет тем большее нравственное значение, что служит комментарием к словам Спасителя – «будьте как дети», а вместе и указанием на полное отсутствие племенной вражды, розни и даже на взаимное доброжелательство таких отдаленных в родственном отношении племен, как русское и финское. Ученики Русско-Качимской школы приобрели в складчину картину «*Двенадцатилетний отрок Иисус в храме*» и поднесли ее своим мордовско-качимским товарищам в день освящения их школы[63]. Этим многозначущим подарком они пожелали своим собратьям быть подобными этому отроку, служить в своем храме Богу отцов, мордовских и русских, возрастая в премудрости и любви у Бога и у всех людей. Сказание не говорит, чем ответили своим русским товарищам ученики Мордовского

Качима, эти строители школы, положившие, как говорит сказание, краеугольный камень ее, усердие которых ставили в пример их отцам (стр. 856. Постр<оение> церк<овно>-приход<ской> школы в Мордовском Качиме); но чем они могли отвечать своим русским товарищам на такое благожелание, как не поднесением образа, или картины-иконы, как говорят ныне, – образа Христа, благословляющего детей, пожелав им быть этими детьми, получившими благословение от Христа; и было бы хорошо, если бы это пожелание могло быть выражено портретным изображением учеников Русско-Качимской школы. Такое изображение может показаться неприличным для новой протестантствующей России, но несомненно, оно было бы одобрено древнею Русью. Обменявшись иконами, мордва и русь стали бы крестовыми братьями, соединились бы в одно побратимство... Признавая всеобщее родство человеческого рода, нельзя, однако, не признать, что мордва и русь – родственники очень дальние, их родство не ближе родства англичан с американскими индейцами, а потому в сближении руси и мордвы заключается обличение розни очень близких по родству народов и племен, и обличение тем большее, чем родство враждующих ближе. Изображение строителей храма-школы каждого в отдельности и особенно в совокупной работе, подобно тому, как построение обыденного храма изображено в нынешней Спасообыденской церкви в Вологде*, могло бы положить начало музею картинному и портретному; это и было бы народообразовательным храмом и поучительным памятником-музеем, ибо школа-храм, посвященный Пресвятой Троице, есть лишь сокращенное выражение, полным же выражением было бы: *школа* как соединение всех *живущих* (детей-учащихся и отцов-учащих) и *музей* как собрание изображений всех *умерших* (лицевой синодик) *в храме Троицы*, оживотворяющей всех умерших чрез посредство, т.е. трудом или действием, живущих.

Для того, чтобы вполне оценить качимское событие, необходимо знать, как возникла та школа, ученики которой построили потом свое школьное здание. Оказывается, что до построения школьного здания Качимская школа помещалась в простой деревенской избе, обрубки дерева и кадушки заменяли в ней скамьи... Одно уже это начало заставляет ожидать многого... И действительно, из этой-то школы, созданной, можно сказать, из ничего, и вышли дети, строители новой школы. И очень будет жаль, если новая школа не сохранит на память будущим поколениям учащих и учащихся хотя один из обрубков старой школы. Основателем этой первоначальной школы был человек, который мог бы занять место профессора в высшей школе (магистр духовной академии), но он предпочел низшую школу высшей, деревенское захолустье столичному, или городскому, житью. Школе, основанной в Мордовском Качиме магистром, предшество-

---

* «В превосходной стенной живописи нынешнего каменного храма, – говорит М. Толстой в статье, напечатанной в «Душеполезном Чтении», 1889 г., № 11, – особенно замечательны изображения, напоминающие историю храма, – на одном из них представлены губительные действия язвы: множество больных и мертвых, лежащих на улицах города и выносимых из города для погребения; на другом – начало построения обыденной церкви ночью, при общем участии граждан, на 3-м – окончание язвы, изображенное в радости коленопреклоненных жителей Вологды, взирающих на новосозданный и новоосвященный обетный храм»[64].

вала школа, основанная в Русском Качиме семинаристом, братом магистра-академиста, и вероятно, на тех же началах, т.е. деньги заменялись собственным трудом. «Полюбил он (магистр) всею душою школу, понравилась ему *жизнь в селе*, жизнь при родителях», – пишет отец этого магистра, уважаемый священник Русского Качима, благочинный своего округа, предназначавший, вероятно, своего сына к более видному, к более обеспеченному положению, чем сельский учитель, учитель даже не земской школы, а церковно-приходской, не имеющий и того скудного обеспечения, на которое может рассчитывать учитель земской школы... Вот это поистине плодотворное возвращение в село!.. И это еще не все... В Русском Качиме, как оказывается, существует, кроме того, еще двухклассная школа, основанная отцом академиста и семинариста, которая снабжает учителями из крестьян другие школы и даже школы соседних епархий, Саратовской и Симбирской, близ границ которых находятся Качимы[65]. Приводим эти сведения из письма, не назначавшегося для печати, сообщенного нам одним, может быть, единственным жертвователем на Мордовско-Качимскую школу[66]. Таким образом, Мордовско-Качимская школа, ученики которой сделались строителями школьного здания, как все истинно-великое, была создана, можно сказать, из ничего в материальном отношении; деньги явились лишь тогда, когда все существенное уже имелось, созданное одним трудом, и трудом, конечно, добровольным. *Обращение дарового в трудовое, принудительного в добровольное и есть задача школы, ибо труд есть высшая добродетель, уподобляющая нас Богу, создавшему все из ничего.* Безусловно, добродетель эта принадлежит только Богу («Отец Мой доселе делает и Аз делаю»[67]), Который творит из ничего, – творение из ничего есть безусловное отрицание дарового. Построение Мордовско-Качимской школы, а также и других упомянутых здесь школ, если в построении их принимали участие дети, служит наилучшим опровержением противников школ-храмов, не желающих допускать в храмы ни школ, ни детей. Мордовско-Качимская школа есть также истинное проявление того духа, который выражался в прежнее время в построении обыденных храмов; а если бы она была не церковною только школою, а храмом-школою в полном его выражении, т.е. соединяющем в себе светское и духовное, то в построении ее дух, созидавший обыденные храмы, нашел бы полное свое выражение.

Для того, чтобы возбудить движение в деле образования, необходимо создать сказание о построении Качимской школы, достойное события. К сожалению, не обратила внимания на это событие сама Лавра, хотя построение Качимской школы совпало с пятисотлетним юбилеем кончины преп. Сергия, а сказание об этом построении помещено в юбилейном, можно сказать, номере «Пензенских Епархиальных Ведомостей», в котором помещено и слово на день пятисотлетия, и статья о значении преп. Сергия в русской церкви и государстве[68]. А между тем, не лежит ли на обязанности Лавры научить всю Россию чтить Пресв. Троицу, чтить так, как чтил Ее преп. Сергий, собственноручно построивший храм Пресвятой Троице как зерцало, как образец для собранных им в единожитие, не лежит ли на обязанности Лавры научить всю Россию чтить Пресвятую Троицу на деле – построением Ей храмов-школ совокупными силами и добровольным трудом;

и это было бы подвигом, равным подвигу Дионисия и Авраамия Палицына[69]. Сказание о построении Качимской школы должно в себе заключать как похвалу Мордовскому Качиму за сооружение церковной школы *единодушным трудом многих*, так и пожелание ему расширить, возвысить свою церковную школу *единодушным трудом* уже не *многих* только, а *всех* без всяких исключений, до школы-храма, посвященного высочайшему образцу мира и согласия, Пресвятой Троице, чтобы, таким образом, стать ему, Мордовскому Качиму, зерцалом для подражания всей России вообще и интеллигенции в особенности, зерцалом для подражания *в делании совокупном, общем всех отцов, сынов и дочерей*, в делании, в труде, который есть величайшая, высшая добродетель... Выше мы уже говорили, что возликовал бы на небе весь лик святых с преп. Сергием во главе, когда узрел бы на земле при храмах, им посвященных, храмы Пресвятой Троицы, Которую чтут святые на небе и Которая была забыта на земле, т.е. велика будет радость на небесах, когда осуществится план, вытекающий из самого хода нашей истории, нашей жизни. Ликовала бы и земля, если бы только поняла, что ей предлагают... К сожалению, земля не пришла еще к этому пониманию, и когда придет, неизвестно; ликование же не только на земле, но и на небе зависит от земли, от нас и, прежде всего, от писателей, держащих ключи разумения в своих руках, от писателей, которые, к несчастию, знают лишь свои права и весьма слабо разумеют свои обязанности, и особенно общую обязанность, общий долг, состоящий в содействии к созданию школы-храма, а вместе и школы-музея, т.е. такой школы, в которой не будет вражды между духовным и светским, где то и другое найдет свое примирение, такой школы, которая имела бы характер священный и даже в высшей степени священный, потому что была бы школою-храмом, посвященным (в память преп. Сергия) Пресв. Троице. Такая школа, надо надеяться, не нашла бы врагов и в лице тех, которых имела своими врагами Качимская школа, и имела, может быть, только потому, что была школою, хотя и церковною, но не храмом-школою.

Судя по тому, что Качимская церковно-приходская школа вызвала пожертвование со стороны светского писателя, автора «Разбор взглядов Золя, Дюма и Толстого на труд» (Кожевников – «*Бесцельный* труд. “Не-делание” или дело»), можно полагать, что школы-храмы, посвященные Пресвятой Троице в Ее высоко-нравственном значении, в духовно-социальном, так сказать, смысле, школы-храмы, которые должна создать себе русская земля повсеместно ко дню памяти своего духовного просветителя и собирателя (преп. Сергия) и присоединить к ним, ко дню памяти основателя светского просвещения (основателя М<инистерст>ва Народ<ного> Просв<ещения> – Каразина), школы-музея, можно полагать, что такие школы-храмы и школы-музеи[70] вызовут, по нравственному долгу, налагаемому историею, пожертвование не народа только, который охотно жертвует лишь на храмы, но и интеллигенции, готовой, быть может, жертвовать на школы и мало расположенной давать что-либо на храмы; вызовут пожертвования на то, что не может быть создано трудом непосредственных строителей, и пожертвования не деньгами только, но преимущественно вещами, церковною утварью с археологическим характером, книгами, инструментами и т.п.; и

таким образом, в этом юбилейном труде приняли бы участие все... Однако, для того, чтобы вызвать пожертвования на школы-храмы со стороны интеллигенции (в пожертвованиях со стороны народа, по примеру Качимской школы, можно не сомневаться), – со стороны интеллигенции, привыкшей смотреть на отделение духовного от светского как на какое-то благо, нужно, чтобы интеллигенция признала обращение дарового в трудовое, принудительного в добровольное, и вообще, труд общий, совокупный – за высшую добродетель, за такую добродетель, которая *безусловно* приписывается только Богу, сотворившему все из ничего, ибо творение из ничего и есть безусловное отрицание дарового, наперед данного. Творить из ничего человек не может, а Творящий из ничего может, конечно, чрез него, чрез человека, воссоздать и создать все. Превращение дарового в трудовое и есть осуществление цели, блага, добра, царства Божия, бессмертия, воскрешения.

По первому вопросу[71], поставленному под заглавием этой статьи, т.е. по вопросу «*было ли что-либо сходное, аналогичное с нашими обыденными храмами на Западе и не оттуда ли они нами заимствованы*» в «Русском Архиве» за 1894 год помещена заметка, в которой этот вопрос поставлен на психологическую почву, *на почву коллективной психологии*[72]; а с этой точки зрения построение обыденных храмов должно признать проявлением религиозного подъема, т.е. оно будет соответствовать тому, что на Западе – и особенно на дальнем, в Америке, – называется ревивалями, ревейлями, т.е. возрождениями, пробуждениями, религиозных чувств, точнее же их можно бы назвать религиозными взрывами. Эти религиозные взрывы бывают преимущественно в Америке – в стране гражданского и политического равенства и *неравенства* религиозного, в стране, где, можно сказать, для бедных нет религии, нет храмов, нет места и ничего, что бы служило для удовлетворения религиозного чувства бедных, так как в американских храмах все места на откупе и за дорогую цену, а потому, чтобы войти в американский храм, нужно прежде дорого заплатить за это[73].

Наши религиозные подъемы, созидавшие в один день – или ночь – храмы, вызывались естественными бедствиями, каковы засухи, эпидемии и т.п. В малом виде эти подъемы совершаются у нас очень часто, почти каждый год, а иногда в одно лето несколько раз, и выражаются в общих молебнах о дожде, крестных ходах по полям и т.п. Высшего же своего проявления подъемы достигают в годины необычайных бедствий и выражаются построениями обыденных храмов. Западные ревивали, каков, например, ревиваль 1857–58 гг., начавшийся в Нью-Йорке[74], вызываются обыкновенно промышленными и торговыми кризисами. Оживление религиозное и у нас, и на Западе начинается раскаянием; но тут и оканчивается сходство. Наше раскаяние не ограничивалось сокрушением, а переходило в дело, в дело созидания храмов, которое совершалось по решению целого мира (т.е. на вечах, мирских сходках), к такому решению приходили мгновенно, единодушно, без всяких прений; на религиозных же митингах в Америке раскаяние проявлялось в самобичеваниях, переходивших «*в вопли, рыдания, в стоны, в крики, в скрежет зубов, в терзание волос*». Такое раскаяние проявлялось первоначально у немногих, наиболее к тому расположенных, затем мало-помалу заражало и других, переходило на всех, а в некоторых

доходило до высшей степени, *«до бешенства, до конвульсий, выражалось диким вращанием глаз, пеною на устах»*. Такое возбуждение должно иметь какой-либо исход, оно его и находило сначала в самобичеваниях, а потом переходило в *«ссоры, драки кающихся между собою, доходило до убийства»*[76]. Раскаяние переходило в преступление, подтверждая, таким образом, взгляд западных психологов на коллективную деятельность толпы как на психические эпидемии. Читая рассказы о ревивалях, можно подумать, что религиозные подъемы, по крайней мере, в наше время, и могут приводить только к таким безобразиям, как это выше описано; поэтому и важно знать проявление этих подъемов в другой форме, в другом виде. Оживление у нас (наши ревивали) выражалось не в личном раскаянии, не в розни, а [в] усердной, дружной, изумительно быстрой работе, которая приводит в восторг, вызывает слезы умиления у присутствующих и участвующих в этой работе – *«яко сподобишася видети, яже ни отцы видеша»*[76]. Обыденные храмы – это памятники единодушия и согласия в молитве и труде, в мысли и деле, согласия столь редкого на земле вообще, а на русской в особенности. На обыкновенно бурных вечах тотчас же водворялась тишина, когда дело касалось построения обыденного храма, и вопрос решался без прений, единогласно и мгновенно. Это весьма редкие, светлые минуты в истории городов, для коих смутное время было обычным состоянием. Единодушие, теснейшее соединение производило даже больше, чем обещало: давали обет построить храм в один день, а устрояли его *«в едино утро»*. Краткость времени, в которое *«сподобил Господь соорудить храм»*[77], и производит наибольший восторг. В этом обете, только что данном и тотчас исполненном, чувствовалось некоторое подобие *«Рече и бысть»*. Дело сделано так же скоро, как только сказка сказывается, – за одну ночь выросло целое здание; восходящее солнце увидало то, чего не видало заходящее. Было в этом что-то чудесное; это чудесное и вызывало восторг; и очень может быть, что этот здоровый восторг и производил исцеление, прекращал эпидемию, – *это естественное чудо*. В противоположность воззрению *западных* писателей, у нас коллективная деятельность производила не психическую болезнь, а исцеление. Таким образом, нельзя осуждать религиозные подъемы, возбуждения, если они и проявляются в таких неистовствах, как американские ревивали, потому что проявляются они так за недостатком надлежащего поприща, или дела; будь иначе, возбуждение, выражающееся в таких безобразиях, произвело бы нечто великое. Точно так же нельзя обвинять и музыку, когда она, пробуждая силы, находит исход для них только в преступлениях, как это рассказывает Толстой в «Крейцеровой сонате». Ревивали составляют необходимую принадлежность протестантских стран и служат, как говорит Лопухин, протестом против дробления, свойственного протестантизму и дошедшего в Америке до последних крайностей[78]. Там, в Америке, и нужно ждать поворота к единству, – потому, может быть, и православие пользуется в Америке благосклонным приемом[79]. Храмы, сооружаемые совокупными силами, служат, по преимуществу, выражением православия; даже в самой Америке, по свидетельству Мак-Гахан, Нью-Йоркская православная церковь есть «плод усердной, дружной, общей работы русских людей всех состояний»[80]. Хотя церковь эта

и не была построена в один день, она имеет все существенные свойства обыденных храмов; тогда как храм в Чикаго, и в один день построенный, не имеет почти ничего общего с нашими обыденными храмами. Построение этого последнего храма не было вызвано ни голодом, ни мором, не было оно и памятником собирания земли; оно было вызвано недостатком места для чтений пастора Вильямса, которые происходили в небольшой пресвитерианской церкви, и *почему-то* решено было производить их в продолжение четырех недель утром и вечером; через две недели, по случаю большого стечения слушателей, обнаружился недостаток места; на третьей неделе решено построить к Воскресенью храм. Храм не был, однако, воздвигнут одним капиталистом, а по подписке, и эта подписка заняла более времени, чем самое построение; тем не менее храм был создан капиталом и наемным трудом, а не трудом добровольным, и не из материала, принадлежащего общине, т.е. всем, как лес при построении наших обыденных храмов. Чтения пастора Вильямса, вызвавшие религиозный подъем, ревиваль, благодаря лишь зиме не были перенесены под открытое небо и потребовали построения храма с печами (храм отоплялся тремя каминами) и освещением[81]. Самое существенное различие наших обыденных храмов от американского состоит в том, что для нас храм не место лишь молитвы, а сама *молитва*, дело спасения, даже именно *воскрешение*; постройка храма вызывается не теснотою помещения, а необходимостью внешнего выражения для молитвы, для исхода религиозного подъема, ибо у нас *молитва от дела не отделяется*. Но если русское православие остается верным себе и в Америке, то и протестантство, переходя в Россию, в виде проповедей Редстока, пашковцев[82] и т.п., остается верным своей родине, Западной Европе, и проявляется в виде субъективных иллюзий спасения. Такие состояния могут сообщаться, заражать многих, и в сущности, представляют те же ревивали, но в самом лишь первоначальном их виде, в зачаточной форме. И, во всяком случае, эти *одинаковые* внутренние состояния *многих* не должно смешивать с подъемом *общим*, имеющим выражение в деле, в построении, например, храма, или другом каком-либо внехрамовом деле. Можно сказать, что Россия, видя ревивали лишь в зачаточном их состоянии, не знает настоящего протестантизма; его надо видеть там, где он не встречает никаких препятствий, как, например, в Америке, где он и проявляется в ревивалях, которые доходят до вышеописанных безобразий.

К протестантским патологическим явлениям нужно отнести и штунду, толстовщину, а также молокан, духоборов, все рационалистические и мистические секты... Старообрядство же представляет подобие православию и, быть может, у этих искренних чтителей и любителей старины сохранился еще обычай построения обыденных храмов, почти исчезнувший у православных. А может быть, по причине разрыва, этот святой обычай, как выражение единодушия и согласия, стал чужд тем и другим, и может восстановиться только после примирения их... Или же не станет ли выражением примирения самое построение школ-храмов, посвященных Пресвятой Троице *как образцу единодушия и согласия*, причем храм-школа с музеем, заключающим в себе памятники старины, памятники всем умершим, или музейский храм-школа, воздвигаемый совокупными силами

всех живущих (сынов) для поминовения всех умерших (отцов) и посвящаемый Пресвятой Троице, в Коей чтим безграничную любовь Сына и Св. Духа к Богу Отцу, заменит школу, т.е. школу нынешнюю, заставляющую забывать отцов или даже вооружающую сынов и дочерей против отца-матери. Вместе с тем, этот музейский храм-школа, ставящий своим предметом знание и почитание отцов, все знание природы делает средством для выражения этого почитания. И, конечно, такая школа не будет уже возбуждать опасений, что дети станут выше отца-матери, опасений, которые возникают ныне в среде именно крестьян.

Таким образом, обыденные храмы, или православное религиозное оживление, обновление, получает полное свое значение лишь при сравнении с западными ревивалями, и особенно с ревивалями Запада дальнего. Православное оживление выражается не в протесте и отделении, а в воссоединении, как с врагами обряда, так и с его любителями, со *старообрядцами* и *безобрядцами*, *идоло*-лятрами и *идео*-лятрами, а также и в подъеме общей нравственности. Это внешнее выражение религиозных порывов совершенно согласно с проявлениями народной деятельности, как в помочах и толоках, вызываемых климатическими условиями, так и во время смут и нашествий; в 1612 году Россия была спасена, можно сказать, общею помочью, или толокою, как об этом уже и говорилось. Желательно было бы, чтобы эти частные, местные, временные и редкие подъемы обратились в непрерывное, постоянное, живое дело, в дело общее, хотя бы в виде лишь построения повсеместно храмов-школ с музеями при них, т.е. с храмами предков; и при этом должно быть положено в основу, принято за аксиому, что школы должны быть везде, где есть рождающиеся, а музеи везде, где есть умирающие. Даже такое лишь общее дело было бы уже врачеством против индивидуалистических душевных заболеваний в форме ревивалей. Но построение таких храмов-школ, построение обыденных церквей, есть только начало, есть самое незначительное выражение общего дела, ибо полное свое выражение общее дело найдет лишь в осуществлении чаемого, как об этом говорится в первом стихе одиннадцатой главы послания к евреям по синодальному переводу; в осуществлении чаемого (чаю воскресения мертвых) и заключается вся религия, все благо; музей же при храме есть лишь сень, подобие, а не само чаемое, не осуществление чаемого. Итак, при разрешении вопроса о храмах обыденных, о том, было ли что аналогичное им на ближнем и дальнем Западе, на ближнем и дальнем Востоке, нужно искать аналогию не во внешнем лишь выражении, а во внутренних, душевных движениях, которые у нас проявляются построением обыденных храмов, а в других местах могут выражаться в чем-либо другом, как ревивали на Западе... При такой постановке вопроса задача не расширяется только по объему и содержанию, но и получает не одно теоретическое значение, задача получает, вместе с тем, значение практическое, примирительное, объединительное... При сравнительном изучении проявлений общего религиозного чувства, выражающегося в религиозных подъемах, такое изучение не может остаться бесплодным. Если в построении обыденных храмов выражается сущность православия, а в ревивалях сущность протестантства, то руководители ревивалей, возбуждающие

своими речами раскаяние личное, в предложении дела, которое соединило бы возбужденных, пробужденных ими, могли бы найти средство противодействовать розни. Построение храмов-музеев, храмов-школ, требуя для своего осуществления разнообразных профессий, представляет наилучшее дело, наилучшее средство для объединения разрозненных, особенно у протестантов с их крайностями – отрицанием икон и вообще всего внешнего, отрицанием дела как осуществления веры. Конечно, музейскую внешность, хотя бы музей был и всехудожественным, нельзя еще считать за осуществление чаемого, как это выше сказано, но музей будет и не ветхозаветною лишь сению, если будет заключать в себе не только побуждение, но и средство к осуществлению чаемого, т.е. если музей будет не *всехудожественным* только, но и *всенаучным*, и притом с аппаратом Каразина или же чем-либо подобным этому аппарату, который есть уже начало обращения слепой силы в управляемую разумом, смертоносной в живоносную; без такого же приложения естествознание бесцельно и смысла не имеет.

ПРЕДИСЛОВИЕ К СКАЗАНИЮ О ПОСТРОЕНИИ ОБЫДЕННОГО ХРАМА В ВОЛОГДЕ[83]

Год тому назад, когда Москва готовилась к празднованию пятисотлетия со дня кончины преп. Сергия игумена Радонежского, в «Московских Ведомостях» (№ 254, сентября 13 д<ня>) появилась под заглавием «Храм св. Троицы при Румянцевском Музее» статья, автор которой (Сергей ***) предлагал воссоздать, в единение с музейским храмом во имя двух великих чтителей Триединого Бога свят. Николая чудотворца и преп. Сергия, малый деревянный храм св. Троицы, точное по возможности подобие первого Сергиева храма Троицы; автор высказывал при этом пожелание, чтобы в постройке храма приняли участие все своим личным трудом: священнослужитель – молитвой, ученый зодчий – археологич<еским> трудом и строением, живописец – кистью, владелец леса – материалом, рабочий – своим трудом, а самый храм был бы обыденным, был бы построен в один день, по примеру древней Руси. Мысль эта была весьма сочувственно встречена (см. «Московские Ведомости» от 17 сентября, № 258, ст<атья> «Письмо к издателю» Владимира *** и «Русское Обозрение» за 1892 г., август, стр. 758[84]), и на постройку храма стали стекаться пожертвования; но вскоре же она встретила и неожиданное препятствие. «Ввиду того, что вышеозначенная благая мысль еще не получила официального утверждения, сочтено было долгом заявить, что всякие пожертвования пока преждевременны и не могут быть принимаемы ни редакцией газеты, ни управлением Румянцевского Музея». (См. те же Ведомости от 23 сентября № 264.) «Официального утверждения» и доселе еще не последовало, и мысль о постройке обыденного храма, по образцу Сергиева храма св. Троицы, остается доселе, т.е. ко второй по 500-летии годовщине его памяти, не выполненной... Желание напомнить как об этом неисполненном предложении, так и вообще о том, как исполнялось в древней Руси построение обыденных церквей, и побудило издать одно из доселе известных сказаний о постройке обыденных

храмов, именно сказание о постройке храма во имя Всемилостивого Спаса, в 1654 году[85] в Вологде «во избавление от смертоносныя язвы» («моровой чумы»*). Самому сказанию предпосылается небольшое сообщение о том, откуда и от кого пошел этот обычай и какое место занимало построение обыденных храмов по отношению к другим благочестивым обычаям древней Руси, как то частным и общественным молениям или крестным ходам.

Данные прежнего времени приводят нас к убеждению, что юбилейное празднование в виде крестного хода для своей полноты и для своего же увековечения должно быть завершаемо построением обыденного храма, если, конечно, мы хотим быть верны преданию, неизменно верны тем, кого поминаем, ибо поминовение от всей души, всею мыслию и сердцем, в чем заключается верность, может проявиться *только* в созидании храма, в коем соединяется *пока* все, для чего требуется ум и искусство человеческое. Память всероссийского чудотворца должна бы быть отпразднована всею Россиею трудом построения храмов Живоначальной Троицы во всех городах и селах, и в последних в особенности. Эти храмы Пр. Троицы, хотя бы не обыденные, но при *всеобщем участии* созидаемые, будучи таким образом плодом труда, труда умственного и физического, плодом знания и искусства всей России, могут и должны служить школами, а вместе хранилищем и старинных икон, утвари, вышедшей из употребления, и вообще музеем, не пренебрегающим, по примеру древней Руси, и памятниками светского происхождения. При таком праздновании храмы-школы, которые в настоящее время сооружаются кой-где**, были бы построены везде, во всей России, благодаря преп. Сергию, что было бы новым посмертным его чудом.

Чудо не совершилось по нашему неверию, или, точнее, по нашей неверности, измене своим предкам, притом в деле почитания их памяти. Если бы мы при составлении программы празднования юбилея обратились к истории, т.е. спросили своих предков: как нужно праздновать память великих подвижников Русской земли, – тогда наше празднование имело бы надлежащую полноту. Оно было бы не трудом только хождения, а и трудом построения, в котором чувства, вынесенные из хода, получили бы внешнее выражение, а не исчезли бы бесследно; оно было бы делом созидания образовательного, народообразовательного храма и поучительного памятника (музея).

Но что не было исполнено в пятисотлетнюю память смерти преп. Сергия, то может быть исполнено в 500-летнюю годовщину прославления памяти чудотворца, открытия его мощей, в 1922 году, если почин этому

---

* Содержание этого сказания изложено в «Описании Спасообыденной всеградской, что в Вологде, церкви», сост. Н. Суворовым. См. «Вологодские епарх<иальные> ведомости» за 1879 г., № 16 и 17. Мне известно еще сказание о построении обыденного храма в Ярославле, напечатанное в «Описании Ярославского Спасо-Пробоинского обыденного храма», составленном свящ. Иоанном Соловьевым (Ярославль, 1869 г., стр. 85–86 и 167–183)[86].

** В Староселье (в Ольжичах) в память 900-летия Черниговской епархии был построен храм-школа[87]; следовательно, празднование юбилеев построением храмов-школ не есть новшество, а лишь обобщение того, что родилось само собою и не могло даже не родиться, будучи реакциею против ложного отделения духовного от светского, которое (т.е. отделение) есть действительно новшество, т.е. произведение новой истории, а не нашей, не древней Руси. В мысли, требующей соединения школы и храма, мысли, очевидно рожденной свыше, заключается целая система воспитания и обучения, которая должна изменить нынешнюю, очевидно, несостоятельную, ничего, кроме произвола, в себе не заключающую.

будет положен *теперь же. День же прославления важнее, священнее дня смерти: последний относится к первому, как Суббота к Воскресению; к этому Воскресению и должен* быть исполнен обет построения школ и музеев под кровом храмов живоначальной и нераздельной Троицы, соединяющей всех сынов у памятника всех умерших отцов.

Повсеместное же построение их может быть лишь плодом примирения духовного и светского, церковного и земского в общем деле просвещения, во исполнение обета, данного при первом просвещении Руси крещением. Русский народ крещен был, как известно, без предварительного оглашения или просвещения, т.е. крещение народа совершилось на том же основании, на каком крестят детей. Князь, дружина и старцы градские (земство) были восприемниками народа от общей купели. В восприемничестве же заключается долг всеобщего обязательного образования или, что то же, построения повсеместно храмов просвещения, долг, не исполненный ни к 900-летию памяти равноап. Владимира, ни к 500-летию памяти преп. Сергия, не исполненный, несмотря ни на голод, ни на язвы, как естественные следствия нашей вины в недеятельности и розни в деле просвещения.

Обычай строить по обету обыденные (единодневные, в один день) церкви для избавления города или страны от того или другого общественного бедствия – очень древний. «Первый пример обетной церкви, а может быть и обыденной»*[88], относится ко времени вел. князя Владимира, к 996 году**. Спасаясь от печенегов, преследовавших его, великий князь принужден был скрыться под мостом и дал обет построить церковь в случае избавления от угрожавшей ему опасности. «По удалении печенегов он немедля исполнил свой обет: "постави церковь и створи праздник великий"». Главными причинами построения обыденных церквей служили мор и моровые поветрия. По новгородским летописям можно насчитать до 8 случаев построения обыденных церквей за период времени с 1390–1553 гг. в Новгороде и 5 случаев за время с 1407 по 1552 гг. в Пскове – по случаям мора***. Но обыденные церкви строились не в двух только этих городах, но повсеместно. Обыденная церковь была и в Московском Кремле. Вел. княгиня Софья Фоминишна (жена вел. князя Ивана III) «льстивою хитростью» убедила хана Ахмата уступить ей под церковь Ордынское подворье, находившееся в Кремле (против нынешнего Николаевского дворца). Вместо подворья и была обыденкой построена (около 1480 г.) обетная деревянная церковь во имя свят. Николая (впоследствии Николо-Гостунский собор****).

Первая мысль о построении обетной церкви от угрожающей опасности возникала или у всех жителей города, или у какого-либо одного лица – ду-

---

* Так как обыденные церкви «строились по обету, данному целым городом, то они назывались также обетными и заветными, но не все обетные церкви были обыденными».

** См. Древности Московского Археологич<еского> Общества, т. I, вып. 2-й. М., 1867 г. Археологич<еский> словарь, стр. 43-47. Статья графа А.С. Уварова.

*** См. ibid., также Новгородские летописи, изд. Археографич<ескою> Комиссиею, и архим. Макария: Археологич<еское> описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях, ч. I, стр. 16–18.

**** См. пресвитера Г.И. Истомина: Ивановская колокольня и церкви при ней. М., 1893 г., стр. 11.

ховного или светского, которое сообщало свою мысль другим. Существовали обыденные (и посему – деревянные) церкви различное время: год, 23, 25 и 40 лет, иные же и более 150 лет, как напр<имер> церковь Происхождения честных древ или Спаса Всемилостивого, построенная в Новгороде ок. 1424 г. и простоявшая до 1592 г., когда она была заменена новой – церковью преп. Марии Египетской. В построении их участвовало все народонаселение города: одни таскали бревна, другие рубили, иные исполняли прочие работы. Ночью освещали работы, чтобы не остановить их; а самое освящение церкви должно было быть совершено в те же сутки. Посвящались церкви Спасителю или Божией Матери, или святому тому или другому, причем не было правилом избирать того святого, чья память праздновалась в самый день построения церкви. Иногда по случаю того или другого общественного бедствия строили сразу несколько обыденных церквей – две, три в одном и том же городе*.

В 1654 году моровая язва, опустошавшая московское государство, достигла и гор. Вологды: ходил ли кто или стоял или сидел «и тако забывся вмале вскоре умираху»[89]; ложившиеся вечером спать «заутра мертвии являхуся»[90]. Умиравших было так много, что священники едва успевали погребать их. «На сердце гражданом взыде еже создати алтарь имени Господню», создать его днем и ночью неотступно, «во еже бы Господь Бог утолил праведный свой гнев и помиловал люди своя от смертоносныя язвы»[91]. По назначении заранее дня и по получении благословения от архиеп. вологодского Маркелла, 18 октября вечером в первом часу ночи совершена была закладка храма. В постройке его приняло участие «множество народа: овии древие употребляху и назидаху, иннии на основание полагаху, а иннии из разных мест древие везяху: не бяше бо тогда на сооружение храма в готовности ничтоже, но все из разных мест приношахуся; а иннии мнози ради нощнаго мрака береста зажигаху и в руках своих на древесех ношаху». «На утрешний день» храм был готов, «точию стен не отесаху; последи же вскоре исправиша и ко уготовлению освящения с великим тщанием изготовиша»[92], причем образа были взяты из других церквей. Тотчас же было совершено освящение храма, и к вечеру отслужена первая литургия. «И умилостивися благоутробный Господь, измени смерть на живот: преста бо от того дни в людех смертоносная язва»[93]... Местный летописец так занес о сем в свои записи: «лета 7163 октября 18 дня, належащу мору, на память св. апостола и евангелиста Луки, поставили единодневный храм во имя Всемилостивого Спаса Смоленского на Вологде, на старой площади, начали рубить против 18 числа в 6 часу ночи, а клали светочи и зажигали скалы на батогах, светили светло, а срубили за два часа до дни; а святить начали в 5 часу дни. И виде Господь веру и моление рабов своих и покаяние слезное о своих согрешениях, той великий гнев Свой на милость преложи и моровую язву утоли: и от того дне мор на Вологде преста»[94]. (См. Описание Вологодского Спасокаменского Духова монастыря, сост. П. Савваитовым. Спб. 1860 г., стр. 47.)

* См. отмеченную выше статью гр. А.С. Уварова об обыденных церквах в Древностях.

В увековечение памяти об этом чудесном событии вологжане постановили ежегодно праздновать этот день. За неделю до 18 октября доселе между гражданами соблюдается пост, а накануне после всенощного бдения вся ночь проводится ими без сна в обыденной церкви, в которой и читается печатаемое вслед за сим сказание. (См. «Москвитянин» за 1842 г., № 4, стр. 547–554, сообщение П. Савваитова.)[95]

Списков его нам известно два: один, хранящийся в библиотеке означенной вологодской обыденной церкви, по которому оно и напечатано здесь, и другой – недавно поступивший в библиотеку Московского Главного Архива Министерства иностранных дел.

Первый список – отрывок какого-то сборника, в 4-ку, XIX века (на бумаге 1810 год), именно листы 41–59. Лист 41-й содержит конец чина малого освящения воды, именно следующие слова молитвы: «... всякого врага и супостата, умири нашу жизнь, Господи, помилуй нас и мир твой и спаси души наша, яко благ и человеколюбец». Внизу этих слов пером нарисована водосвятная чаша, а по бокам ее крест и евангелие. Вверху страниц: «сказание о моровой язве». На обороте 59-го листа ничего не написано. Рукопись переплета не имеет и в очень недавнее время была оклеена белым листом писчей бумаги, на котором надпись о содержании рукописи, подобная находящейся в самой рукописи.

Другой список – архивский, в 4-ку, на 43 листах, конца XVIII в. (на бумаге 1790 год). Рукопись содержит: 1) службу на 18 октября (лл. 1–8); 2) канон Всемилостивому Спасу с акафистом Иисусу сладчайшему (лл. 8–25); 3) сказание (лл. 26–42; недостает конца) и 4) молитва ко Господу нашему Иисусу Христу (лл. 42–43). В молитве воссылаются прошения об императрице Екатерине Алексеевне, цесаревиче Павле Петровиче и пр. ... Находящиеся в этой рукописи по местам разночтения при издании все отмечены.

Сентябрь 1893 г.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИИ «ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ»[96]

Препровождаем нашу покорнейшую просьбу о доставлении сведений, касающихся построения обыденных храмов – этого и *самого характерного* явления Русской земли – {земли общин, артелей}, – и вместе *самого загадочного*, {ибо народ, способный в один день создать храм, в обыденной жизни своей отличается недружелюбием, постоянными раздорами, семейными разделами}. *В видах собрания материалов для разрешения этой загадки* усерднейше просим редакцию напечатать в своей уважаемой газете[97] нашу просьбу для сведения всем интересующимся *обыденными храмами*, хотя бы *как фактом коллективной психологии*, этой новой науки[98], {которая у нас, надо полагать, может получить первостепенную важность и опровергнуть и словом, и общим делом усвоенное на Западе мнение, уподобляющее совокуп-

ную деятельность психическим эпидемиям, повальным душевным болезням*}.

Просим также обратить внимание на прилагаемые при сем: 1) «Сказание о построении обыденного храма в Вологде» и сделать, если возможно, отзыв о предлагаемом в предисловии к сказанию способе празднования Юбилея чтителя Св. Троицы Пр. Сергия построением при всех, особенно сельских церквах, школ-храмов, посвященных *Пр. Троице как образцу единодушия и согласия***. {Исполнение этого плана будет опровержением не словом, а делом (общим) мнения индивидуалистического Запада о совокупной деятельности.} 2) «Реформа библиотечного дела», облегчающая устройство не только больших, но и малых библиотек, которые составляют необходимую принадлежность всех народных школ, и особенно школ-храмов и вместе Музеев[100].

О ДОСТАВЛЕНИИ СВЕДЕНИЙ, КАСАЮЩИХСЯ ОБЫДЕННЫХ ЦЕРКВЕЙ И ЖИЗНИ ПРЕП. СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО***[101]

Обыденные храмы – памятники единодушия и согласия в молитве**** и труде*****, *в мысли и деле*******, согласия столь редкого на земле вообще, а на Русской в особенности. Построение их даже в таких странах раздора, каковы Новгород и Псков, свидетельствует о согласии, правда, очень непродолжительном. На обыкновенно бурных вечах водворялась тишина, когда дело касалось построения обыденного храма, и вопрос решался без прений, единогласно и мгновенно. Это весьма редкие светлые минуты в истории городов, для которых смутное время было обычным состоянием. Единодушие, теснейшее соединение производило даже больше, чем обещало: давали обет построить храм в один день, а устрояли его «в едино утро» (Полное собрание русских летописей, т. IV, стр. 97, 115); обещали построить один храм, а воздвигали два (там же, стр. 115). Несмотря на всю важность вопроса о построении обыденных церквей – он мало исследован. Ввиду этого весьма желательным является собрание по возможности всего, что *известно о построении на Руси обыденных храмов*, как особых сказаний о сем, так и всех мелких известий и указаний только на самый факт. Построение обыденных церквей по условиям освящения в некоторых

{* См. Revue des Revues. № 1. 1894, p. 54–58. Les épidémies psychiques et la foule criminelle[99].

** Нечто подобное представляет построение школы в Мордовском Качиме. См. «Пензенские Епархиальные Ведомости» № 20, 1892 и «Богословский Вестник» № 4. 1893. Статья Заозерского.}

*** В этой просьбе о доставлении сведений уже заключается или открывается призыв к делу всеобщего Воскрешения.

**** всех живущих не о себе, а об оживлении всех умерших, вытесненных нами.

***** осуществления этой мольбы, т.е. быть орудиями Воли Божией, а не Бога делать орудием своего хотения, как это бывает во всех других молитвах.

****** Единодушие и согласие в мысли и деле выражается в объединении всех сынов в познании умерших отцов и в деле *обращения* умерщвляющей их слепой силы в оживляющую.

местах могло быть заменяемо построением тем же способом, т.е. участием наибольшего числа и в наименьший срок, больших часовен* для совершения богослужения. Желательно иметь сведения о построении и их.

К предстоящему пятисотлетию открытия мощей преподобного Сергия игумена Радонежского желательно также привести в возможно полную известность: 1) все, что написано и напечатано, особенно в местных изданиях, о преп. Сергии, списки жития его, сказания об открытии его мощей и посмертных чудесах; и 2) историю распространения и почитания сего святого мужа, т.е. где существуют храмы или приделы в них, посвященные преп. Сергию, равно как насколько распространено в той или другой местности паломничество в Троице-Сергиеву Лавру для поклонения гробу преподобного.

Опыт указателя того, что было напечатано у нас на Руси о преп. Сергии, был помещен в 10 и 12 №№ «Библиографических Записок» (издаваемых в Москве)[103]. Желательно иметь сведения, пропущенные здесь или исправляющие какие-либо ошибки.

Лиц, желающих помочь в этом деле, просят присылать свои сообщения в Москву, Садовники, д. № 8, С.А. Белокурову. Имена доставивших сведения будут помещены на заглавном листе сборника этих сведений[104] и будут свидетельствовать, что дух, создавший обыденные храмы, еще жив на Руси.

ПРОСЬБА К СТАРООБРЯДЦАМ О ДОСТАВЛЕНИИ СВЕДЕНИЙ О ХРАМАХ ОБЫДЕННЫХ И О ПРИНЯТИИ УЧАСТИЯ В СТРОЕНИИ ХРАМОВ-ШКОЛ, ПОСВЯЩЕННЫХ БОГУ СОГЛАСИЯ, ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЕ[105]

Искренним любителям и верным хранителям русской старины, именующим себя старообрядцами, просьба о доставлении сведений о храмах обыденных, об этом исконном и спасительном русском обычае, и о преподобном Сергии – чтителе Пресвятой Троицы как образца единодушия и согласия, – во имя коего мы и просим почитающих, как и мы, преп. Сергия не оставить нашей всенижайшей просьбы без ответа и исполнения.

Обыденные храмы – памятники единства и согласия не только в вере, но и в обряде, памятники единства внутреннего и внешнего Русской земли, кончившегося с прискорбным появлением розни в обряде. Время процветания обыденных храмов относится ко времени царствования трех старших собирателей земли русской, и особенно к царствованию последнего из них – Ивана IV-го, когда он не был еще грозным по причине благотворного влияния на него всероссийского святителя Макария. Еще младенцем Иван IV-й участвовал или присутствовал при созидании однодневного храма на старом Ваганькове, а затем и на крайнем Востоке тогдашней России, в Казани, и на крайнем Западе ее, в Нарве, и едва ли не во всяком городе, им взятом, он ставил прежде всего однодневный храм. Время Стоглава было

* «строили *нередко*, как и церкви, обетные обыденные часовни» (Снегирев. «Часовни в Русском мире», стр. 253)[102].

золотым веком обыденных или обыночных храмов, потому обыденные храмы и должны бы быть драгоценны для любителей старины. Единодушие и согласие, проявлявшиеся в строении обыденных храмов в пору собирания, спасло русскую землю в эпоху распадения, в смутное время, и много помогло восстановлению единства при двух новых собирателях, Михаиле и Алексее; ибо, как говорили послы: «А теперь Московского государства люди наказались все и пришли в соединение». С прискорбным отделением любителей старины от церкви, по-видимому, прекращается строение обыденных храмов; но не сохранился ли этот старинный обычай у старообрядцев, называющих свои общества святым именем согласия? Строились ли такие храмы (или, за неимением архиереев, обыденные часовни в поповщине) в конце XVII, а также в XVIII и XIX веках? Желательно также знать, почтили ли память чудотворца Сергия в пятисотлетнюю годовщину кончины его чтители старого обряда; и – вообще – существуют ли у них храмы или часовни во имя преп. Сергия?

Желательно, конечно, было бы не ограничиваться собиранием лишь сведений о храмах, часовнях и моленных, обыденных в смысле совокупного всеобщего действия вообще и особенно в короткий срок, и собиранием сведений о преп. Сергии, – желательно было бы позаботиться *о восстановлении старинного обычая строения храмов, и притом вместе со школами, строения повсеместного, ко дню пятисотлетнего почитания открытия святых мощей чудотворца*, чтимого одинаково и церковными, и старообрядцами, в воспоминание того времени, когда прискорбного разделения еще не было; желательно также, чтобы эти храмы-школы были посвящены Пресвятой Троице как образцу единодушия и согласия.

При построении школы в Русском Качиме принимали участие и старообрядцы. «В числе привезших бревна на школу были все наличные раскольники нашего села, не исключая *и их попа*» (П. Мироносицкий. «Из дневника учителя церковно-приходской школы». Киев, 1895 г.).

Обращаясь по вопросу о храмах обыденных, т.е. о совокупном труде в деле просвещения и познания, к церкви православной, нельзя оставить и старообрядство, для которого обыденные церкви не могут быть чужды, а должны напоминать ему время Макария, особенно для старообрядства дорогое. Средину этого (XVI) века можно признать веком и религиозного и политического подъема, когда начался обход Ислама, движение на Восток и переход за Урал[106].

ОБЫДЕННЫЕ ЦЕРКВИ НА РУСИ [107]

К пятисотлетию открытия святых мощей Сергия Радонежского, Миротворца и Избавителя от смут

1. *С.А. Белокуров.* О доставлении сведений, касающихся обыденных церквей и жития преподобного Сергия Радонежского.
2. Его же. Запрос Рижскому Археологическому Съезду 1896 года.
3. Les épidémies psychique et la foule criminelle. Revue des revues. 1894. № 1.

И для всякого предыдущего археологического съезда Уваровский вопрос, предложенный г. Белокуровым: «было ли что-либо сходное с нашими обыденными храмами на Западе и не оттуда ли оно заимствовано, или же обычай строения таких церквей в годины бедствий есть самородное явление», – имел бы важное значение; но особенно уместен он для того съезда, который соберется в Риге, на рубеже России с Западом, где, по-видимому, соединены будут все условия для всестороннего обсуждения дела, где могут в решении его принять участие и западные ученые, духовные и светские*. Рига находится в соседстве с Псковом и Новгородом, в которых, как и на всем лесном Севере России, а по всей вероятности и [в] Сибири, наичаще созидались обыденные храмы.

Обыденные храмы, т.е. храмы, созидаемые по обету совокупными усилиями в один день, это памятники единодушия и согласия в молитве и труде, в мысли и деле, согласия столь редкого на земле вообще, а в особенности на Руси, история которой началась признанием в себе порока розни и этим как бы указала и на конечную свою цель – согласие и единодушие. Для устранения внешней розни Русь призывает иностранца, а для внутреннего примирения принимает Христианство, под влиянием которого рознь обращается в согласие, так что построение обыденных храмов даже в таких классических местах раздора, как Новгород и Псков, напоминающих по оживленной (истребительной) борьбе западные города, свидетельствует о глубокой внутренней потребности согласия, хотя бы оно было непродолжительно в действительности. На вечах, обыкновенно бурных и шумных, нередко переходивших в побоища, водворялась тишина, и вопрос о построении обыденных церквей решался мгновенно, единодушно, без прений.

Обыкновенно единогласие (не говоря уже об единодушии) считается невозможным и даже нежелательным. На единогласие в учреждении смотрят как на порок, приводящий к гибели; а между тем построение обыденных храмов – святое дело – не находило ни одного противника. Отсюда и можно заключить, что главная причина розни скрывается не в людях, а в отсутствии дела безусловно благого и святого, дела, которое было бы одинаково дорого для всех. Храм, воздвигнутый в один день, как бы мал он ни был, есть чудо, и тем более дивное, что он воздвигался трудом безденежным («работающии народи мзды не взимаху») и всенародным:

* Комитету Археологического Съезда надлежало бы перевести данный вопрос на иностранные языки и разослать по всем археологическим обществам Европы и Америки.

«овии древие употребляху и назидаху; а иннии на основание полагаху, а иннии из разных мест древие везяху, *не бяше бо тогда на сооружение храма в готовности ничтоже*, но вся из разных мест приношахуся»[108], т.е. требовалось, чтобы все было трудовое и ничего дарового.

Это были светлые минуты в нашей жизни: «не бяше бо тогда видети, или слышати во граде и в весех татьбы, и разбоя, лжи и клеветы, гнева, ярости и обиды, и всякия злобы; но бяше любовь велия». В эти минуты наш народ был истинно-христианским, ибо в единодушном, беззаветном труде на пользу общего, святого дела и раскрывается нравственное значение высочайшего догмата христианства, догмата о Святой Троице неслиянной и нераздельной, где единство не есть подчинение, а неслиянность не есть рознь.

В этом-то единодушии, соединяющем многих на единое дело, и заключается, быть может, разгадка того, что́ такое Русь, в чем ее самобытность и на что она способна. В этой стране редких минут согласия, зато согласия не только внешнего, но и внутреннего, т.е. единодушия, Преподобн. Сергий и воздвигнул храм Пресвятой Троице как образцу величайшей добродетели единодушия, не минутного, а вечного, конечно для того, чтобы эти редкие минуты согласия в народе обратить в постоянное состояние, в неразрывное единство, и тем начать осуществление той конечной цели, которая крылась в самом признании в себе порока и греха розни. Храм Пресвятой Троицы в обители Сергия был «аки зерцало». Потому-то обитель Св. Троицы служила и обличением розни, и призывом к соединению. Воззрение на этот образ единодушия и согласия не допустило погибнуть государство Московское от Шемякинской усобицы[109] и утратить единство именно тогда, когда появились новые враждебные Пр. Троице орды Казанская, Крымская и особенно Османская, сокрушившая Константинополь, что сделало Москву последним убежищем Православия, и она вместе с именем Третьего Рима приняла на себя новый долг, стала понимать свое назначение во всемирной истории. После падения Второго Рима Старый Рим, в лице пап и преданной им Польши, пользуясь нашими раздорами, задумал поразить Православие в его последнем убежище и обратить нас в орудие своего властолюбия для подавления протестантского восстания, что и могло бы быть исполнено в Тридцатилетнюю войну, если бы папство успело поработить Московское государство; но взятие Москвы поляками показало только, что истинною столицею была Свято-Троицкая обитель Пр. Сергия. Она-то и соединила весь народ «как одного человека» и спасла не Россию только, но и Запад: ибо исключительное господство Католицизма, т.е. духовного ига без всякого протеста, было бы таким же злом, как и исключительное господство протестантской розни, не сдерживаемой никаким авторитетом; совместное же их существование ясно указывает, что благо заключается в Царстве Живоначальной Троицы, где единство не есть иго, а самостоятельность не есть рознь.

Такова логическая связь между вопросом о построении обыденных церквей, как памятников единодушия, и делом жития Чтителя Пресвятой Троицы, Сергия Радонежского, Миротворца и Избавителя от смут. Это именно тот святой, какой нужен в переживаемую нами эпоху, так что вполне прав

г. Белокуров, соединив их в своем воззвании о доставлении сведений по этому предмету. Воззвание это было разослано ко всем редакциям Епархиальных Ведомостей, архивным комиссиям и т.п. учреждениям. Пользуемся случаем огласить его и среди читателей «Русского Архива». Вот оно.

«Несмотря на всю важность вопроса о построении обыденных церквей, он мало исследован. Ввиду этого весьма желательным является собрание по возможности всего, что *известно о построении на Руси обыденных храмов*, как особых сказаний о сем, так и всех мелких известий и указаний только на самый факт. Построение обыденных церквей по условиям освящения в некоторых местах могло быть заменяемо построением тем же способом, т.е. участием наибольшего числа и в наименьший срок больших часовен для совершения богослужения. Желательно иметь сведения о построении и их.

К предстоящему пятисотлетию открытия мощей Преподобного Сергия игумена Радонежского желательно также привести в возможно полную известность: 1) все, что написано и напечатано, особенно в местных изданиях, о Преп. Сергии, списки жития его, сказания об открытии его мощей и посмертных чудесах; и 2) историю распространения почитания сего святого мужа, т.е. где существуют храмы или приделы в них, посвященные преп. Сергию, равно как насколько распространено в той или другой местности паломничество в Троице-Сергиеву Лавру для поклонения гробу Преподобного.

Опыт указателя того, что было напечатано у нас на Руси о Сергии, был помещен в 10 и 12 №№ «Библиографических Записок» 1892 года. Желательно иметь сведения, пропущенные здесь или исправляющие какие-либо ошибки.

Лиц, желающих помочь в этом деле, просят присылать свои сообщения в Москву, Садовники, д. № 8, С.А. Белокурову. Имена доставивших сведения будут помещены на заглавном листе сборника этих сведений и будут свидетельствовать, что дух, создавший обыденные храмы, еще жив на Руси».

Несмотря на важность приведенного воззвания, некоторые Епархиальные Ведомости отказались его напечатать. К счастью, единомышленников в таковом полном нежелании оказать хотя слабую помощь в благом деле было мало; но зато и деятельных помощников, как нам передавали, явилось немного, и тем более нужно быть благодарными к этим немногим отзывчивым людям. Мы с особым удовольствием помещаем их имена в нашем издании и с своей стороны присоединяем искреннюю благодарность за помощь, оказанную ими в деле, одинаково дорогом для всех русских, в деле приготовления к единодушному празднованию всей Россией (т.е. Великой и Малой, Белой, Новой Россией, не только Восточной и Северной, но и Западной и Южной) 500-летия открытия святых мощей Сергия, т.е. его *мощи*, проявлявшейся еще с большей силой по смерти, чем при жизни, мощи, спасавшей наше отечество и от Восточных, и от Западных нашествий, творившей чудеса и вне его, в латынех, для спасения Православия от подчинения его игу папскому*. Но, спасавший от подчинения, от розни, он, дерзаем верить, явится «скорым помощником» и в деле нашего примирения с Западом, примирения, не исключающего, а предполагающего нашу самобытность; в обыденных же храмах, надо полагать, и заключается она: ибо у западных народов мы не встречаем даже слова «обыденный».

В ответ на воззвание С.А. Белокурова, сколько нам известно, получены с двух сторон России сведения о почитании Сергия. Эти сведения могут считаться типичными для двух краев России – Северо-Восточной и Юго-

---

* Мы слышали, что задумано издание Сборника, в котором должны быть собраны все известия об открытии мощей Преподобного, и особенно все посмертные чудеса исторического характера. Летопись посмертных чудес еще, конечно, не окончена.

Западной. Первая оказывается ревностною чтительницей Сергия, другая еще мало или вовсе не слыхала о великом подвижнике Севера, защитнике и кормильце русского народа.

Одно известие идет из Лукояновского уезда Нижегородской губернии, из села Старо-Рождествена (или Староселья, Тагаева тож) и Шишардеева. Самые названия сел указывают на инородческое их происхождение, а сведения, сообщаемые из них, свидетельствуют о полном их обрусении. Из сообщений священника этих сел, отца Иоанна Лаврова, узнаем, что хотя в сказанных селах нет ни храмов, ни приделов имени Сергия, тем не менее день 25 сентября почитается как храмовой праздник. Просматривая календарь Нижегородской епархии, мы с удивлением замечаем в этом крае, проявившем столько любви к отечеству, почти полное отсутствие храмов, посвященных памяти Пр. Сергия, с именем которого неразрывно связана любовь к отечеству. Потому-то сообщения отца Иоанна и драгоценны для нас, и весьма было бы желательно, чтобы и другие священники последовали примеру досточтимого пастыря Старо-Рождествена. Они доказывают, что имена, носимые церквами, не всегда указывают на тех святых, которые пользуются наибольшим почитанием населения; потому-то и нужны живые, местные сообщения: по ним лишь можно составить себе полное представление о почитании Преподобного в пределах России. Родители часто, пишет отец Иоанн, просят дать их детям имя Сергия; в очень многих домах есть его иконы. Паломничество очень развито, и есть, по-видимому, ежегодные посетительницы Лавры, смотрящие на нее как на свой приходский храм, куда и отправляются для говенья*.

Совершенно иные сведения идут из другого конца России, от преподавателя Каменец-Подольской Духовной Семинарии Осипа Ивановича Федорова. Обыденных храмов в Подолии нет и никогда не существовало[110]. Об обыденных церквах говорит в письме своем священник г. Сольвычегодска отец Тихон Чулков. Все эти сведения будут полностью помещены в книге г. Белокурова, которой мы с нетерпением ожидаем.

Принося глубокую благодарность всем, кто отозвался на воззвание г. Белокурова, мы должны указать, что в сущности таковой же запрос идет и с Запада от представителей вновь возникшей науки «Коллективной Психологии». Эта наука, изучающая психологию толпы, почти единогласно, устами всех своих западных адептов, утверждает, что стечение народа, «толпа дает в результате нечто много худшее, чем могли бы дать единицы, ее составляющие»[111]. «Пусть мне укажут армию, как бы она ни была хорошо составлена, которая могла бы по своему почину (spontanément) действовать лучше, чем по плану, составленному самым посредственным штабным офицером»**. Словом, среди западных ученых (Сигели, Барбаста,

---

* Но не крестьянки только; а из крестьян были такие, которые присутствие на юбилейном празднестве считали как бы высшею целью своей жизни – видеть этот праздник и умереть и быть похороненными на этом святом месте! И они видели и умерли: один в самой Лавре, другой на пути из нее. Некоторые семьи являют особое почитание Преподобного. Надо полагать, что для многих жителей Понизовья Лавра почти то же, что Иерусалим.

** Пример при Горном Дубняке совершенно опровергает приведенную ссылку. Первоначальный же план взятия Дубняка составлен таким выдающимся стратегом, как Гурко[112].

Тарда, Ферри, Нордау[113]) распространено мнение о том, что толпа действует на отдельных единиц понижающим образом, совокупная деятельность собрания людей уподобляется психическим эпидемиям, собрание людей есть толпа, где всегда преобладают низшие инстинкты и страсти*.

Но построение обыденных храмов ясно опровергает это мнение. Оказывается более справедливым убеждение нашего народа, что совокупность людей образует не толпу с разнузданными, грубыми стремлениями, в которой благоразумный средний человек обращается в дикаря, зверя, но «мир», т.е. общество, в котором царят согласие и единение, для единого дела, в котором отметается греховный элемент частных составных единиц, и человек от святости общего дела очищается и достигает небывалой духовной высоты.

Таким образом, история обыденных церквей необычайно важна и для Запада. Но чтобы решить вопрос о них, необходимо проникать в глубину народной души, а между тем даже для знатоков русской жизни, как, например, В.И. Даль, обыденные храмы являлись как предание, т.е. миф, хотя построение такого храма в Вологде относится уже к царствованию Алексея Михайловича. Надеемся, что обсуждаемый вопрос найдет должный ответ на Рижском съезде, а затем, что могло бы быть лучше, как к 500-летию празднования открытия мощей Пр. Сергия, т.е. в 1922 году, дать тому же вопросу ответ делом, доказывающим, что дух, создававший обыденные храмы, еще не угас на Руси, чем мы и явили бы себя истинными чтителями Животворящей Троицы, соединяющей всех сынов у памятника всех умерших отцов.

ДОБРЫЙ ПОЧИН[115]

Наше упование, что дух, созидавший в Древней Руси обыденные церкви, еще не угас, нашло себе новое и сильное подтверждение. Старая Русь при обилии лесов строила в один день храмы из дерева; Новая Русь, при оскудении лесов, нашла новый материал для созидания храма совокупною деятельностию в тот же короткий срок. Такова живучесть этого духа. Рабочие Бежицкого завода** соорудили в один день храм из старых рельс***. Не удивительное ли дело, что новый дух, созидающий железные дороги, у нас на Руси должен был уступить старому духу, стать орудием его, дать материал для построения храма. Обильный строительный материал, который дают железные дороги, не облегчает ли в значительной степени осуществление того плана празднования 500-летнего юбилея открытия Св. мощей Пр. Сергия, о котором говорится в предисловии к «Сказанию о построении обыденного храма в Вологде»****, т.е. повсеместное устроение школ-храмов, посвященных Пресвятой Троице как образцу единодушия и согласия, великим чтителем Которой и был Препод. Сергий –

---

* Из русских ученых А.А. Токарский решительно отказывается принять это мнение[114].

** Близ стан<ции> Бежицы по Орловско-Витебской железной дороге.

*** Труды Орловской ученой Архивной Комиссии. 1894, вып. II, стр. II.

**** Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских, том 166.

страж Самодержавия и единства Русской земли. Если великое открытие, великий подвиг создания из старых рельс нового обыденного храма не нашли себе подражателей, то, может быть, виною этого лишь крайняя скромность Бежицких рабочих. Много различных употреблений было делано из старых рельс, но только Бежицкие рабочие додумались принести из них *жертву Богу*, т.е. сделать наконец то, что нужно было сделать прежде всего.

ОТВЕТ «БРЯНСКОМУ ВЕСТНИКУ» [116]

Брянский Вестник по поводу нашей статьи «Добрый Почин» говорит:

«На Бежицком рельсо-прокатном заводе есть две церкви. Одна из них (главная) пятиглавая, начата строением в 1880 году и кончена в 1884 году, когда 23 сентября и освящена во имя Преображения Господня. Устроена она из рельсов, и как внутри, так и снаружи обита деревом и окрашена разноцветными красками. Другой храм (но также не обыденный) построен в 1882 году и освящен в июне во имя св. апостолов Петра и Павла. В том же (1882) году 11 декабря церковь эта сгорела, но через одиннадцать дней восстановлена и вновь освящена 23 того же декабря. В 1894 году Петропавловский храм перенесен на другое место и освящен 15 января текущего 1895 года».

В опровержении редакции *Брянского Вестника* можно видеть блестящее подтверждение. Храм Св. Апостолов трижды был созидаем и все три раза в короткий срок. В первый раз был построен менее чем в полгода, ибо освящен в июне того же 1882 года, в который и заложен. Во второй раз в *одиннадцать дней*, зимой, в *самые короткие зимние дни*. В третий раз, самое большее, построен (т.е. перенесен) в год, а вероятно, гораздо меньше. Конечно, редакция очень хорошо сознавала, что однодневность вовсе не важна и если нужен короткий срок, то именно потому, что краткость времени построения требует наибольшего совокупления сил (хотя бы не обыденные, но при всеобщем участии созидаемые, как сказано в предисловии к сказанию о построении обыденной церкви в Вологде), но редакция именно и умолчала о способе построения: желанием и участием прихожан в работе (т.е. рабочих завода) или же наймом. Если же окажется, что Бежицкий храм построен наймом, то будет ясно, что дух новой, а не древней Руси проявился в построении *этого* храма.

О БРАТСКИХ ПОМОЧАХ И ТОЛОКАХ, О ДОСТАВЛЕНИИ СВЕДЕНИЙ О НИХ И КОМУ СЛЕДУЕТ СОБИРАТЬ ЭТИ СВЕДЕНИЯ В РОССИИ, ОБРАБАТЫВАТЬ ИХ И ПРОЧ., А ТАКЖЕ О ПРИМЕНЕНИИ ЭТОЙ ПОМОЧИ В РОССИИ [117]

(К статье «Об обыденных храмах» как вопросу коллективной психологии)

Прочитав просьбу о доставлении сведений касательно построения обыденных храмов и по поводу этой просьбы – статью «Русского Архива», которая в обыденных храмах видит сильный аргумент против усвоенного

Западом учения о преступной толпе и деятельности ее, как психической эпидемии, – не можем не заметить, что редкость построений обыденных храмов значительно ослабляет силу этого довода, а потому и считаем необходимым к аргументу от обыденных храмов – этих памятников единодушия и согласия, произведений церкви как глубочайшего общения, – присоединить *аргумент толок и помочей*, явления, или же действия, аналогичного, хотя и не достигающего такой глубины единодушия и согласия, как однодневное строение храма совокупными усилиями всех. Единодушие и согласие, которое проявляется в самой высшей степени в построении обыденных храмов, проявляется также в помочах и толоках, только в степени низшей, но зато в помочах и толоках это единодушие и согласие выражается не в редкие лишь минуты, как при построении обыденных храмов, а постоянно, ежегодно, повсеместно, как у русских, так и инородцев, живущих в России.

Впрочем, постоянство и повсеместность помочей и толок, так же как и участие в них души и нравственного начала, есть *вопрос*, который может быть решен только тогда, когда, во-первых, помочи и толоки будут выделены из массы юридических обычаев, к которым их неправильно относят, как об этом будет сказано ниже; во-вторых, когда сведения о них будут собраны отовсюду, и особенно из дальних, *захолустных мест*, в которых они не подверглись, или мало подверглись, влиянию городской жизни; и в-третьих, когда сведения, таким образом собранные местными интеллигенциями, будут разработаны не экономистами и юристами, а психологами. В Русской земле – в земле общин, мирских сходок, артелей, братчин – вопрос о помочах и толоках, так же как и о храмах обыденных, вопрос психологии коллективной, есть вопрос самый существенный и коренной; а потому очень странно, что Психологическое Общество в центре Русской земли, при старейшем Русском Университете, не обратило внимания на этот вопрос[118], хотя он – самый характерный в психологии Русского народа, и притом такой, который всей философии, всем частям ее, может дать новый вид. *Вопрос этот соединяет теоретическую и практическую философию в одну, в философию проективную*, т.е. такую, которая мысли или представлению всеми живущими всех умерших и познанию силы умерщвляющей (природы) дает не субъективное, или мысленное, значение, а считает исполнением Заповеди Божией, долгом человеческим обратить мысленное в действительное (осязаемое) чрез *всемирную помочь или толоку, т.е. чрез объединение всех разумных сил для обращения слепой, смертоносной силы в живоносную*. Проективная философия и в Теологии видит не идеал, а проект уподобления Триединому Существу (Богу отцов) людей, точнее сынов, не в отдельности, а в их совокупности, т.е. братстве; в Психологии же проективная философия бессмертие (неразрушимость) предполагает доказать не тем, что возможно бестелесное существование, не отделением душ от тел, а действительным возвращением тел душам (всеобщее воскрешение); и средством для такого возвращения будет служить физика земли и всех миров, т.е. все естествознание, и притом как знание регулирующее, правящее, а не остающееся при одной мысли, как знание, обращающее все множество бездушных миров настоящего (Космология) в миры, одушевленные, направляемые душами прошедших поколений.

Психологическое общество при Московском Университете существует уже много лет и сделало многое. Занималось оно и гипнотизмом, и другими подобными болезненными явлениями, и могло бы быть названо психиатрическим, если бы исцелило человека от этих болезней, т.е. нашло бы средство укрепить расслабленные души, способные подвергаться внушениям, но оно само было загипнотизировано. Не оставляя гипнотического колдовства, занималось оно и вопросом о свободе воли и несомненно доказало, что человек свободен, как птица в клетке, т.е. свободен лишь в возможности, а не в действительности, занималось оно в лице своего председателя[119] вопросом о бессмертии души и, отрицая действительное существование времени, доказало бессмертие, но, конечно, лишь мнимое. Точно так же один из его членов, следуя основной заповеди философии – «познай самого себя», т.е. *знай только себя*, отрицал существование смерти, потому что сам еще жив, а смерти других не замечал[120]; напрасно инфлюенца, а потом и холера доказывали ему существование смерти, – для человека, знающего только себя, все эти доказательства остались бессильными. Живя в мире мысли, не признавая, согласно критической философии, ни времени, ни пространства, не признавая ничего кроме самих себя, Психологическое Общество не только может быть названо не-русским, но и определенно германским, потому что, живя вне мира и пространства, Психологическое Общество по мысли и чувству находится в Германии и до сих пор не знает и знать, по-видимому, не хочет страны, в которой живет на самом деле, а казалось, должно бы было сознавать, что живет в земле не общин только и артелей, но также и в земле братских (а не хозяйственных лишь) помочей и толок, в земле, которая строением обыденных церквей возвела коллективное действие в священное дело; при сознании же этого Психологическому Обществу было бы обязательно сделать главным предметом своих знаний психологию коллективного дела, которое, ничего не исключая, все объемлет, все в себе вмещает; на нем же, на Психологическом Обществе, лежала бы и обязанность обратиться с призывом о доставлении сведений о помочах и толоках, и этот призыв оно могло бы напечатать в Губернских Ведомостях, подобно тому, как призыв к доставлению сведений касательно обыденных храмов был напечатан в Епархиальных Ведомостях. Подобно тому, как о храмах обыденных сделан запрос к будущему Съезду в Риге, так и Психологическое Общество чрез тот же Съезд могло бы сделать запрос Западу и Востоку о том, было ли и там что-либо подобное нашим помочам и толокам или же они составляют самородное явление Русской земли? Особенно было бы обязательно для Психологического Общества сделать такой запрос относительно Востока, когда Археологический Съезд будет назначен в какой-либо из восточных наших окраин.

Помочи и толоки имеют свою историю, хотя и не исследованную еще, и конечно, потому, что наша, т.е. не-русская, хотя и пребывающая в России, наука оказывается неспособною заняться исследованием того, что не делала предметом своего исследования Западная наука, потому ли, что таких явлений, как в России, на Западе нет, или же они выражаются там в иной форме; как бы то ни было, но истории помочей нет, хотя в некоторые эпохи они и получали у нас широкое применение, как например, в так называемое

смутное время и особенно в безгосударное, когда Москва была занята поляками, а Лавра осаждена или же едва вышла из осады. Города сносились тогда между собою отписками, которых много собрано во II-м томе актов археографической экспедиции*. Отписка, например, вычегородцев к пермичам хочет со всею Пермской землею от мала до велика посоветоваться, чтобы жить и умереть вместе, друг друга ни в чем не выдати (№ 102, а также №№ 91, 97 и 99 и пр.). К таким же помочам в настоящее время должно быть отнесено построение школы в Мордовском Качиме, к сожалению не нашедшее себе подражания и вообще мало известное, а между тем оно в высшей степени замечательно; описание этого построения («Пензенские Епархиальные Ведомости» 1892 года, октябрь, № 20) можно назвать *былью о том*, как дети, т.е. сыны и дочери крестьян-мордвов, построили школу с помощью своих отцов, родных и духовных (священника и учителя), и особенно с помощью тех двух мужей, которых нельзя не назвать восприемниками, крестными отцами церковной школы, – церковного сторожа, из запасных унтер-офицеров, и того великого мужика, который ходил по избам, просил, умолял и, наконец, достиг цели. Да будет имя его, а равно и тех, кто пробудил в нем священную ревность, благословенно отныне и до века!..

Не в качестве лишь исторического вопрос о помочах и толоках может и должен быть допущен на историко-археологический Съезд, – и как вопрос психологический он не может быть чужд этому Съезду, ибо участие психологии и проективной философии дало бы единство, смысл и душу бессвязному собранию археологических вопросов, т.е. открыло бы людям, как сынам, значение безжизненных останков прошедшего, отцов, при превращении проективного, мысленного в действительное, в живое. Психологическое или философское общество может и даже обязано объединить все общества, все съезды от Археологического до естественного в одном общем деле, если, не признавая объективности, оно не ограничится, однако ж, и субъективностью, а признает проективность человеческой мысли.

[Последующий текст со слов «И помочь, и толока начинаются *призывом Бога* в помочь и в толоку» до слов «могут принять участие... как любящие русский народ, так и ненавидящие его» вошел впоследствии в статью «О значении обыденных церквей» (см. в настоящем томе).]

---

* В смутное время Русская земля была спасена взаимною помочью и толокою, конечно, с Божиею помочью, выразившеюся, между прочим, в действиях Троице-Сергиевской Лавры; 2-й т. актов Археографической Экспедиции представляет богатый материал для изучения мирского дела, это переписка городов между собою о спасении земли. Все акты, относящиеся к этой переписке, нужно было бы выделить из 2-го т. Археографической Экспедиции, – который к тому же вышел уже из продажи и составляет в настоящее время библиографическую редкость, – и, присоединив к ним акты того же содержания из древних источников, издать отдельною книгою. Такая работа, т.е. издание этих актов и исследование на основании их и будет, надо полагать, совершена Нижегородскою Архивною Комиссиею, которая уже начала приготовление к юбилею 1912 года и которая хочет, таким образом, трудом многих лет приобрести право на празднование немногих дней.

ПО ПОВОДУ СТАТЬИ С.С. СЛУЦКОГО «ХРАМ СВ. ТРОИЦЫ ПРИ РУМЯНЦЕВСКОМ МУЗЕЕ»[121]

«...Благодарение Богу, христолюбивое усердие не пе́рестает созидать алтари и храмы, и на одной неделе не один алтарь освящен и не один еще готовится к освящению»[122].

В статье Сергия, скрывшего свою фамилию под 3-мя соединенными, но не сливающимися звездами, как бы под символом Св. Троицы, следовало бы первый эпиграф сократить и оставить только конец, который доказывал бы, что Москва первой половины XIX века была не ниже, не хуже, по чувству, по крайней мере, чем Москва XV, XVI веков, когда строились обыденные храмы. Ответ на это воззвание покажет, способна ли Москва XIX столетия предпочесть сознательно *обычай* древних веков слепой суеверной *моде* нашего отрицательного века.

«Во время внутреннего объединения и освобождения от ига мусульманской орды <пр. Сергий> подымал», во-первых, не знамя только, но и хоругвь Св. Троицы, как бы говоря своим почитателям, что из-за почитания его не следует забывать чтимого им *Триединого Бога*. Во-вторых, не события только (объединение и освобождение) вызвали поклонение Св. Троице, а само поклонение хотело быть подобием нераздельной <и> неслиянной Троицы, хотя и весьма далеким от чтимого образца. Автор отвергает не только живоначальную, но нераздельную и неслиянную Св. Троицу как образец и полагает, что только храм Сергия имеет нужду в пополнении храмом Троицы, который представляет решение вопроса о соединении храма и музея. Согласно статье Сергия***, Москва имеет три органа памяти по числу трех великих духовных деятелей, но отделять трех великих ее деятелей, двигателей объединения, как и разделять самую память, значит действовать не согласно с учением Пресв. Троицы. Церковь соединила память сперва трех святителей, потом присоединила к лику их четвертого, а теперь следует присоединить пятого к собору четырех Московских чудотворцев*, которые также были чтителями Триединого Бога, и день 5-го октября был бы днем памяти не четырех Московских святителей, а пяти Московских чудотворцев[123]. (Автор оскорбляет Москву, полагая, что не найдется достаточного усердия для бесплатного построения храма.)

Если не должно отделять музеев от храмов, то не следует и совершенно сливать их. Конечно, не те немногие рукописи и старопечатные книги, которые находятся при Успенском Соборе и Чудовом монастыре**, называет автор Музеем, а самые собор и монастырь. Но, не отличая их в нынешнем состоянии от музеев, уничтожают науку и подлинный Музей, так же как если бы Музей в его отдельности от храма назвали храмом, то уничтожили бы веру и сузили знание и дело. Вопрос о соединении светского и духовного,

---

* Служба святителям могла бы быть заменена службою Российским чудотворцам.

** и которые следовало бы передать в общий Музей, соединение коего со всеми другими Музеями, не исключая Патриаршей ризницы и Синодальной библиотеки, составляет настоятельную необходимость.

знания и веры, Музея и Храма, в высшей степени трудный вопрос, но который стоит на очереди.

В 4-м параграфе говорится, что «для храма нужны только стены, а древние иконы, священные сосуды, книги нашлись бы в хранилище Музея», но тут забывается, что к Евангелию, лежащему на престоле, к сосудам, стоящим на жертвеннике, прикасаться не могут светские руки.

Первый параграф с недостаточною ясностью высказывает вопрос о том, способна ли Москва, освящавшая не один храм на одной неделе в тридцатых годах XIX столетия во время холеры, будет ли она способна в конце XIX столетия построить храм, имеющий и религиозное, и научное значение?

Второй параграф делает три капитальные ошибки: разделяет органы памяти Москвы, отделяет и трех ее объединителей, лишает догмат Троицы – не только живоначальной, но нераздельной и неслиянной, – значения заповеди и образца, признавая притом, что только Храм Сергия имеет нужду в пополнении храмом Троицы.

Третий параграф: С*** делает из безденежного построения храма (неосуществимый) идеал, а не проект.

Четвертый параграф: говорит догматически о том, что должно быть вопросом о соединении духовного и светского в храме Пресв. Троицы, и заканчивает грехом не на словах, а на деле, посылая деньги.

* * *

Предложение построить *при всех церквах* (к сожалению, эти слова были пропущены), каким бы праздникам или святым они ни были посвящены, Свято-Троицкий храм-школу, Слудскому кажется произволом: «я хочу храм Покрова, а вы навязываете мне Троицкий», т.е. Слудский признает лишь рознь и знать не хочет о единстве, тогда как присоединением к местному храму общехристианского, всемирного, без всякого стеснения устраняется рознь, т.е. вносится единство, всеми в глубине души желанное и чаемое или уже отчаянное. Возражение раскрывает и необходимость соединения храмов Просвещения с храмами Троицы и открывает глубочайший смысл присоединения храмов Троицы ко всем церквам. Это присоединение показывает, что молитвы [не дописано.]

* * *

Вопрос об иконах в память жертвователей есть вопрос очень трудный и очень сложный[124].

1) Такого рода поминовение должно ли относиться к одним крупным жертвователям? Не должны ли мы почтить память даже того Владимира***, который первый откликнулся (и прислал в редакцию «М<осковских> Ведомостей>» 35 рублей) на призыв к сооружению храма Пресв. Троицы, хотя самой жертвы не было, по не зависящим, однако, от жертвователя причинам. Не говорю уже о самом авторе статьи и жертвователе тысячи рублей.

2) Не должно ли на иконе Владимира Святого написать имя этого первозванного жертвователя на храм Пр. Троицы, хотя он, полагаем, еще жив, и да продлит Господь Бог его век и сподобит дождаться построения храма Животворящей Троицы.

3) Нельзя ли митрополиту Алексию, икона которого имеется в память хранителя Рукописного Отделения А.Е. Викторова, вложить в руки Новый Завет, исправленный с греческого текста и составляющий, вероятно, задушевное дело, дело жизни Святителя? И А.Е., конечно, рад бы был, если бы увидел день, когда издан этот труд творца умственного подъема Московского Государства XIV века![125]

4) Нельзя ли и другого хранителя того же Отделения почтить, <в> наступающую (8 декабря) годовщину, написанием иконы Святого, имя коего он носит (21 сентября). Паче же всего нужно подумать о том, не злоупотребляем ли мы добротою и щедростью Вячеслава Ивановича, которого я подозреваю и в 1000 рублевом пожертвовании на сооружение храма Пр. Троицы?[126]

Не следует ли по окончании указанных работ просить В.И. приостановить работу, и между тем следует заняться изысканием дня рождения и тезоименитства или вообще даже *биографий жертвователей*? А может быть, и Директор[127] назначит какую-нибудь сумму на издание этих биографий?

НЕСКОЛЬКО СЛОВ ПО ПОВОДУ СТАТЬИ В. МАК-ГАХАН «ПОСТУПАТЕЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ»

(«Русское обозрение». Сентябрь. V глава. «Чего ждут от русской Церкви?»)[128]

Америка, которую знакомит Луис Воллэс в своем романе «Падение Царьграда» с Преп. Сергием[129], для нас особенно важна тем, что в Америке Православие поставлено иначе к протестантизму и католицизму, чем в Европе. У нас протестантизм в лице штунды торжествует нередко над православием и над русским языком, делаясь орудием обезличивания, тогда как в Америке, по словам одного из самих баптистских проповедников, «протестантизм за последние двадцать лет в Нью-Йорке доказал свою полную несостоятельность»*. Дух Христов оставил их, они преграждают путь христианству. Протестантизм в Америке становится религией богатого класса. Мак-Гахан рассказывает о протестанте, жаждавшем присоединения к Православию[130].

Что касается до католицизма, то о католиках из славян г-жа Мак-Гахан говорит: «О славянах здешних нам известно исключительно со слухов, *хотя массовое их воссоединение с Православием – факт, совершающийся у всех у нас на глазах*».

---

* Поставив спасение в зависимость от веры, Протестантизм уничтожил всякую возможность веры, допустив свободное толкование. Только «Общее дело» может спасти веру от свободы толкований.

Русских же Мак-Гахан наблюдает пятнадцать лет и знает во всех подробностях «причины их настоятельного желания установления здесь Церкви, ... тем более что, в ожидании учреждения здесь Церкви, русские всех состояний часто сходились вместе, обсуждая, что-то им даст русская Церковь».

«И вот желание их осуществилось – Церковь здесь устроена, и на нее, понятно, не нарадуются, так как она является *плодом усердной, дружной, общей работы русских людей всех состояний*»[131]. Итак, *нью-йоркскую церковь* мы должны причислить хотя не к обыденным, но произведениям единодушия и общего согласия.

И к русским людям, в американской земле сущим, среди инославных пребывающим, и особенно к «русским людям всех состояний, усердною, дружною, общею работою создавшим храм», можно бы обратиться с предложением присоединить *к храму школу*, если у них есть дети, и *присоединить Музей*, если у них есть умершие, наполняющийся иконами святым, тезоименитым умершим, с изображением и самого умершего в молитвенном виде на иконе пред святым, изображенным на ней, а к Синодику присоединить Летопись с (краткой) биографиею, хотя бы описывающею участие умершего в деле построения и поддержания храма, а самый храм посвятить Пр. Троице как образцу единодушия и согласия, которое и создало храм в Нью-Йорке и подает надежду на соединение со всеми инославными и иноверными.

* * *

«Qu'on me cite une armée la mieux composée soit-elle d'où ait jailli spontanément un plan de campagne admirable voire possible; qu'on me cite même un conseil de guerre qui pour la conception, je ne dis pas pour la discussion, d'une manoeuvre militaire ait valu le cerveau du plus mediocre général en chef»[132]. Взятие Дубняка солдатами, после того, как план взятия этой крепости, составленный генералом далеко не дюжинных, не посредственных, а даже больших способностей, не удался, может вполне служить ответом на этот вопрос. <Необходимо отметить также, что> ни один план целой кампании самого гениального полководца никогда не исполнялся так, как был задуман[133].

«A-t-on jamais vu un chef d'oeuvre de l'art, en peinture, en sculpture, en architecture aussi et en epopée imaginée et executée par l'inspiration collective de 10, de 100 poètes et artistes?[134] Обыденные храмы созидались не десятью, ни сотнею, а гораздо большим числом мужиков-плотников. Для нынешних же литераторов и художников, развращенных литературною и художественною собственностью, решительно невозможно коллективное вдохновение. Даже великое дело росписи двухверстной *стены Кремля 3-го Рима*, где могут быть представлены не только прошедшие, но и будущие судьбы мира[135], объединяемого в новом виде 3-м Римом, не может заставить забыть художественную зависть, самолюбие и жажду наживы нынешних, развращенных до последней степени художников, так что мы можем указать [лишь] на множество примеров многих сотен мужиков-плотников,

забывших всякую зависть, созидающих обыденные храмы, и не можем указать ни на один пример десятка, даже пятка, троицы художников, создавших совокупным трудом даже посредственное художественное произведение.

Случилось на Руси небывалое явление: в русской интеллигенции нашлись люди, которые, по-видимому, и сами не сознавая величия своего проступка или даже преступления, дерзнули не согласиться с последним словом Западной науки, зародившимся по обыкновению в Италии, одобренным и развитым во Франции и Германии, – <дерзнули не согласиться с> мыслью о бесплодности совокупного труда[136].

На будущем пограничном археологическом Съезде в Риге можно бы представить реферат об обыденных храмах, о том, *что они есть* или были, и *чем они должны быть*. Было ли что-либо аналогичное этим храмам на Западе?

К КОММЕНТАРИЮ О ХРАМАХ ОБЫДЕННЫХ [137]

Называя «Обыденные храмы» памятниками согласия и единодушия, мы не даем им полного определения, ибо согласием и единодушием обозначается лишь способ их происхождения или произведения, но не указывается даже ни причина, ни цель их строения. Великие беды вырастили на Русской земле обыденные храмы. Хотя беды и скорби нередки на земле вообще, а на русской в особенности, тем не менее эти произведения бед и скорбей встречаются не часто. Храмы, как выражение религии, суть произведения общего всем людям бедствия – смертности, а обыденные храмы – произведения чрезвычайной смертности, т.е. такого времени, когда утраты учащаются и смертность чувствуется живее. При обыкновенной смертности сознание временности и ограниченности, чувство смертности притупляется, а при чрезвычайной – обостряется. Строением обыденных храмов выражается единодушная молитва о спасении не живущих только, но главным образом о спасении умерших, т.е. *молитва* всех живущих о всех умерших. Каждый обыденный храм указывает, что на этом месте была один день церковь, Церковь *действительная в смысле согласия*.

* * *

Обыденный храм заключает в себе minimum дарового и maximum трудового, труда безденежного, бесплатного[138]. Сама судьба «обыденный храм» сделала исходным пунктом всего *дела*.

До сих пор мы рассматривали обыденные храмы как памятники единомыслия, единодушия и согласия и как средство восстановления единодушия. Теперь же будем рассматривать не как места молитвы, а как самую *молитву*, как внешнее ее выражение, – *молитву о всех умерших*, т.е. храм есть *прототип самого дела воскрешения* или обращения падающих миров посредством воскрешенных поколений во вселенную, в одушевленные ими миры, удерживаемые от падения правящим ими (мирами) разумом воскрешенных поколений. Храм же есть лишь художественный образ человека

или сынов человеческих, обращенных к небу, или храм есть дело сынов человеческих, точно по гласу которых гробовые плиты с изображениями отцов, принимая вертикальное положение, поднимаются ряд за рядом, становятся один над другим, образуя параллельный кажущемуся небу свод; т.е. храм есть изображение земли, отдающей своих мертвецов, и изображение неба, населяемого воставшими поколениями. Такой храм есть произведение искусственной, на земной механике основанной архитектуры, преображающей кажущееся небо до коперниканской астрономии. Искусство же сынов человеческих, на небесной механике основанное, как наука о земле, на физике и химии, неорганической и органической, земной коры основанная, восстановляя умерших [не дописано.]

Для живущих сынов воскрешение умерших отцов, оживление их – такая же необходимая принадлежность, как для всякого тела – притяжение, как для теплоты – согревание. Храм есть выражение этого свойства. С востанием живущих и обращением их к небу поднимаются от земли и умершие, т.е. их изображения, вызванные нравственною необходимостью, невозможностью вынести их отсутствие. По нравственной же необходимости сыны человеческие не могут оставить их, <умерших отцов,> в розни, а собирают их в храмы, созидают из них храмы. Музей, как подобие, без храма не может быть. Музей проективный требует вышки (обсерватории).

Крестное знамение, на себя или из себя творимое воставшим, поднявшимся* существом, преклоняющимся (в виде распростертых, к небу поднятых, рук), есть лишь начало внешнего выражения молитвы; последний вздох умершего, улетевший к небу, и вызвал подъем. Храм, совмещающий все искусства, есть также внешнее выражение молитвы, и не последнее. Он, храм, есть изображение поднявшегося, воставшего, к небу обращенного существа. Храм из надгробных плит выражает неотделимость живущих от умерших, сынов от отцов: поднимается он (живущий), встают и отцы. Такой храм есть не только изображение молящегося сына, но изображение <и> предмета молитвы, отцов. Всеобщее воскрешение есть также молитва об отцах, всеми силами природы производимая**.

КАЧИМСКАЯ ШКОЛА И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ[139]

В школе, особенно в школе-храме – храме Троицы – кроется опровержение и толстовского неделания, и дарвиновского уподобления человеческого рода скотам.

В этой работе осуществляется слово Спасителя «Будьте как дети», не дитя, а дети, дается заповедь к людям, взятым не в отдельности, а в их совокупности.

Быль о том, как построили дети школу, которая естественно оканчивается, завершается словами: «*будьте* же как дети», – обращенными ко всей

* Как выражение душевного подъема, вертикальное положение есть выражение внутреннего подъема, первого религиозного подъема.

** Отделите тут дело от молитвы!

России. Быль о строении будет началом летописи, а изображение строителей в отдельности и в их совокупной работе будет началом Музея, портретной и картинной галереи, и Музей будет тем более расти, чем больше будет таких церковных сторожей, унтер-офицеров и мужиков-проповедников, таких великих героев.

НИНЕВИТЯНЕ И РУССКИЕ. ДВА СПОСОБА ПОКАЯНИЯ [140]

Народ, созидавший обыденные храмы, *превзошел в самоосуждении и раскаянии ниневитян*, превзошел, можно сказать, как Новый завет превосходит Ветхий. Не пост только трехдневный всеобязательный налагал на себя Русский народ, а выразил <свое покаяние> в однодневном или даже, может быть, вернее будет сказать – в трехдневном храмостроительстве, равном пребыванию Христа во аде и Ионы во чреве китовом. Если русские, строя обыденные храмы, и не видели в этом подобия Христу, то тем не менее оно, <это> уподобление, было. И если на стене, отделяющей храм научения, оглашения от храма искупления или воскресения, изобразим на одной стороне Страшный суд и ад, а на другой – покаяние ниневитян и воскресение Христа в виде схождения во ад, – это и будет картина ада разрушения и рая созидания или предначертание обращения темной, бессознательной силы в светлую. Таковые-то храмы и должны бы быть созданы во всей России к юбилею открытия мощей Преподобного Сергия <5 июля 1922 года>.

А что значат слова: «другого знамения не будет вам дано, кроме чуда пророка Ионы»?.. «Ниневитяне покаялись, а зде больше Ионы» <(Матф. XII, 39–41, XVI, 4; Луки XI, 29–32)>.

В таком изображении на одной стороне Страшного суда, а на другой стороне покаяния (ниневитян) и воскресения как разрушения ада, не будет ли такое изображение явным указанием на условность пророчеств о кончине мира, на то, что пророчества эти лишь угроза, которая должна привести к раскаянию.

ОБЫДЕННЫЕ ЦЕРКВИ И ПРЕП. СЕРГИЙ [141]

Обыденные храмы как памятники единодушия и согласия.
Обыденные храмы как указатели могущества, которое может дать объединение в общем деле, и о пр. Сергии, в качестве чтителя Св. Троицы как образца единодушия и согласия имеющем всемирное значение

Обыденный храм, храм, в один день, в одну ночь воздвигаемый, трудом безденежным, многими как одним человеком, как бы он ни был мал, есть *чудо*, которое может творить только глубокое единодушие и полное согласие, <чудо,> отвергающее и циничное убеждение нашего века, что вера без денег мертва есть, и доказывающее, что в глубине души народной и вообще людской, в глубине, которая вскрывается лишь в годины великих общих

бедствий, лежит ненарушимое единство, согласие, нераздельность; и социальные, революционные бури, даже самые сильные, суть лишь поверхностные явления.

В этом-то единодушии, которое, соединяя многих для одного дела, создавало храмы в один день, и заключается разгадка того, что такое Россия, к чему она способна, т.е. в чем заключается ее самостоятельность, что ей нужно делать. В минуты, правда очень редкие, согласного действия, она, Российская земля, исполняла заповедь Бога, которую еще не вполне сознавала.

Открытие, разрешение этой загадки – вопроса, *чем мы должны быть*, – принадлежит по праву преп. Сергию, строителю храма нераздельной, неслиянной Троицы как образца единодушия и согласия животворящего. Этот храм был и будет обличением раздора и указанием на нашу цель, на нашу задачу, будет ответом на наш вопрос.

С обретением мощей пр. Сергия возжигается светильник пред храмом нераздельной Троицы, как пред образом, который должна видеть вся Русская земля, чтобы почувствовать во всей силе грех усобицы и розни. Воззрение на этот образ единодушия и согласия и спасло Русскую землю от Шемякинской усобицы в то самое время, когда появились... [не дописано.][142]

ЗАМЕТКИ О ПРЕП. СЕРГИИ РАДОНЕЖСКОМ [143]

Общежитие, введенное пр. Сергием, было, как справедливо замечает новейший жизнеописатель преп. Сергия, восстановлением первоначальной христианской общины, у которой, по выражению книги «Деяний апостольских», было одно сердце и одна душа...[144]

Община же апостольского дела была устроена по завещанию самого Господа, просившего у Отца Небесного в молитве, закончившей последнюю Его беседу на земле, чтобы Его ученики и последователи были в таких <же> отношениях друг к другу, в каких Он сам находится с Отцем. «Да будут едино, якоже и Мы»[145] – эта мысль составляет основу догмата Пресвятой Троицы и заповеди общежития, первоначально бывшей законом для всех, а позднее требовавшейся от немногих, составивших особое, так сказать, сословие, звание; и в этом ограничении нужно видеть не улучшение, а ухудшение.

Таково небесное происхождение общежития, или общинножития, введенного в Московском государстве пр. Сергием <и> служившего, можно сказать, завершением поземельной общины великороссийского народа, для которой <это общинножитие> могло бы в некотором отношении служить образцом. Население монастырей, основанных преп. Сергием, его учениками и последователями, выходило преимущественно из сельского общежития, потому земным источником монастырского общежития и нужно признать сельскую поземельную великороссийскую общину.

Пр. Сергий начал с единожития, как и многие из его последователей. «Пребывшу ему в пустыне единому единствовавшу или две лете...»[146] Действительно, нужно хотя *некоторое время единому единствовати*, чтобы

надлежащим образом оценить *три- или многоединствование*. Только живущие в миру, *не испытавшие* одиночества могут в *единствовании* видеть желательное, идеальное существование. Сергий же с братом, удалившись из мира, воздвигли храм *Триединому Богу, как бы показуя этим, что высшим состоянием они признают не единожитие, а житие многих в единстве.* Сергий, твердо выдержав искус единожития, чего не выдержал его брат, считал, однако, единожитие лишь временным. Невзрачная местность, в которой преп. Сергий основал свою обитель, показывает, что он <одною жизнию> хотел жить с людьми, а не с природою[*]. Друг Алексия, переписавшего собственноручно Новый Завет, не мог не иметь во время своего единожития Евангелие – книгу общественного служения. Для Сергия догмат Троицы не мог быть безжизненным, как для нашего времени.

* * *

Вероятно, преп. Сергий изображался со всеми нарочитыми чтителями Пресв. Троицы[147].

Господин N сообщает об иконе в селе Подольского уезда Московской губернии, на которой изображены святые, по-видимому ничего <общего> между собою не имеющие. Великомученица первых веков христианства Варвара и великий подвижник Русской земли преп. Сергий, – но изображенный над ними образ Пресвятой Троицы указывает, что глубокая любовь ко Триединому Богу и есть то общее, что заставило иконописно соединять в одной иконе святых разных веков и разных стран.

Для нашего времени, которое почерпает свои понятия о Пресвятой Троице из катехизисов и Догматических богословий, трудно понять такую любовь, какую питал к ней русский святой XIV века и дева илиопольская или никомедийская IV, или, вернее, [второй половины] III века. А между тем в стране, которую погубила рознь, отдала ее на разорение и расхищение, совершенно понятно появление чтителя Св. Троицы как образца согласия и единодушия, под влиянием которой объединилась разъединенная земля. Дева илиопольская, бывшая ученица Оригена, который видел в Пресвятой Троице образец для Христианского общества, имевшего как бы одну душу, могла для Пресвятой Троицы в этом смысле сделаться чтительницею, исповедницею, мученицею.

Для народа Великомученица Варвара стала спасительницею от бурь и гроз и в то же время покровительницею огненного боя (артиллерии), что будет совершенно понятно, если взрывчатые вещества станут средством спасения <от> метеорических погромов.

* * *

В 1893 г. в предисловии к «Сказанию о построении обыденных, или обетных, Церквей»[148], посвященному 501 годовщине памяти Преп. Сергия, было указано на недостаточное прославление его памяти в день пятисотле-

---

[*] Видение иконы указывает на то же, т.е. не единожитие было его мечтою.

тия его кончины и выражено желание, чтобы ко пятисотлетней годовщине открытия его мощей, ко дню, когда Господь прославил его, и мы достойным образом почтили бы его память, воздвигнув повсеместно храмы *Тому, Кого он выше всего чтил*, притом храмы-школы, *дабы и детей приобщить к прославлению Его, дабы из уст младенец была совершена хвала Ему*. В той же книге «Чтений», в которой помещено было Сказание с предисловием, даже вслед за ним, появляется первое еще исследование у нас о канонизациях русских святых[149]. К 4-м главам, обнимающим всю прошлую Историю канонизации, должно бы прибавить еще статью о том, как нужно праздновать юбилеи канонизаций, показать, почему празднование дней канонизаций, прославления, должно быть поставлено выше поминовения дней кончины. Понятно, что дни, когда мы по физической необходимости скрываем под землею даже чтимых нами великих подвижников, не могут быть поставлены выше дней, когда по нравственной необходимости они выступили из земли. Особенною необходимостью, вызвавшею явление мощей преп. Сергия, или его мощи, было прежде всего нарушение нового порядка престолонаследия, или залога единства Русской земли. Новый порядок престолонаследия настолько казался неестественным, что едва не вызвал усобицы при жизни Сергия, тотчас по смерти Димитрия Донского между другом и сподвижником Донского и его, Донского, сыном Василием[150]. Второю необходимостью прославления чтителя Св. Троицы было восстановление могущества врагов Св. Троицы в лице двух Царств, Казанского и Крымского, после поражения, нанесенного Золотой Орде Тимуром. Хотя Москва видела только отблеск, зарницу Тимуровой грозы, тем не менее Тимур больше возвысил Москву, чем Наполеон. *Икона* Богоматери, вынесенная из Киева Боголюбским, теперь перенесена в Москву, и стала Москва Новым Владимиром и вторым Киевом, т.е. столицею, остановила ход и закрепила его двумя храмами, Сретенским и Владимирским, так же, как и Казанская икона, после освобождения от насилий Запада, устроила два храма: Введения и собор Казанский[151].

* * *

За три года до смерти сына Донского[152] и отца несчастного Василия Темного, в предчувствии страшной усобицы*, от которой Господь хранил еще Московское княжество, начинается прославление того, кто поставлен был душеприказчиком нового порядка наследования, возжигается светильник пред храмом нераздельной Троицы, как пред образом, который должна видеть вся Русская земля, чтобы почувствовать во всей силе грех усобиц и розни.

Подобно тому, как пред первою страшною усобицею (так как усобицы были уже испытаны, уже начались) началось прославление братской любви

* Усобица, можно сказать, *уже началась*, когда дядья несовершеннолетнего племянника отказались признать его старшинство, – что было еще при жизни Василия Дмитриевича[153]. Игумен Сергий, подписавшийся под духовным завещанием, – теперь, когда завещание стало нарушаться, подверглось лжетолкованиям, – является уже прославленным, выступает из земли, чтобы исполнить долг душеприказчества.

в лице двух братьев Бориса и Глеба[154], так и теперь, когда только что появившемуся единству стала грозить опасность, начинается прославление охранителя единства преп. Сергия, как бы явившегося на помощь малолетнему внуку Донского. XIV век, век Сергия, окончился счастливо для Московского государства: Великие Болгары и Малая еще тогда Казань была взята, но только Василь-Сурск был закреплен, но не появилось ни Василь-Свияжска, ни Василь-Казанска. Оттого и Нижний Новгород, закрепленный Сергием, мог искать союзника за Окой[155] и допущено [было] новое возрождение для царства Аллаха, преградившее движение по Волге, отдавшее всю землю в жертву набегов, и умиротворение степи не могло начаться.

Таким образом, *начало прославления* Пр. Сергия – чтителя Святой *Нераздельной Животворящей Троицы* – совпадает с *началом* усобиц и с *восстановлением* могущества противников Св. Троицы в лице двух царств *Казанского и Крымского*.

* * *

Если мы хотим определить Владимира Мономаха одним словом, хотим дать характеристику в виде одной пословицы, то мы должны назвать его *чтителем Бориса и Глеба*[156], подобно тому, как Пр. Сергий назван своим жизнеописателем – *чтителем Пресвятой Троицы*, – и этим был определен не только характер пособника собирателей Русской земли и освободителей ее от хулителей Св. Троицы, но и характер Московской Руси. *Киевская* же Русь (народ) вместе с Мономахом была чтителем Бориса и Глеба. Определение по предмету почитания не есть ли наилучшее определение: скажи мне, кто твой Бог, и я скажу тебе, кто ты таков.

Можно ли Петра I-го определить *чтителем Александра Невского*? Петр, развращенный иностранцами, будучи чтителем Александра Невского, не был его подобием в жизни. Если Петр дал своему второму сыну имя Александра, в честь победителя шведов на Неве и немцев на Ледовом побоище, тогда, когда он наиболее находился под влиянием немцев, то не показывает ли это почитание на истинное его отношение к иностранцам? Петр, спасенный Троицкою Лаврою Пр. Сергия[157], не только заменяет Москву новым городом, но и дает этому новому городу «Новую Троицкую Лавру», заменяя Сергия Радонежского Александром Невским[158]. Не показывает ли это, что образец, чтимый Пр. Сергием и Москвою, останется образцом и для новой главы Русского государства. Есть сходство победителя на Ворскле и победителя на Неве по отношению к Востоку, первого к туркам, второго к татарам.

* * *

Статья о юбилее Пр. Сергия указывает *на естественный* (а не искусственный, придуманный) способ, каким *сам народ* может дать себе или *создать себе* школу. Народ, крещенный еще с X-го века без оглашения (без предварительного обучения, т.е. без школы), теперь со своим восприемником во главе завершает свое крещение в XX веке, к 1922 году, создавая

себе школу, крестится верою и знанием, приходит к сознанию своего общего долга, общего дела*. Если первая статья <(о юбилее преп. Сергия)> говорит, что в создании храма-школы *пока* соединяется *все*, для чего требуется ум (знание) и искусство, то вторая статья (о юбилее Каразина)[159] указывает на новое средство, на орудие внехрамового искусства, обращения смертоносной силы природы в живоносную, в котором может проявиться *поминовение* не мыслию, не словом, картиною, а делом.

Создание школы совокупными силами есть великий образовательный акт <(говорится о построении Качимской школы)>, сказание о котором, повесть о нем должна быть положена в основу теоретического образования, потому что самое образование есть лишь теория действия, или, точнее, проект дела, слово о деле совокупном, общем, образец коего дан в учении о Троице.

Вся История России (т.е. История народа, государства, Церкви) есть крещение во имя *Троицы*, т.е. не в одиночку, воспитание *всеобщее*. Крещение без оглашения, как крестят несовершеннолетних, требует всеобщего обязательного образования (для совершеннолетия) и восприемника, имеющего силу ввести всеобщее обязательное образование. *Самодержавие* в христианском смысле есть *восприемничество*. Император – предводитель народа, обращенного в войско, есть вместе восприемник – наставник всех детей этого служилого народа. В народном сознании Владимир Мономах – чтитель св. братьев Бориса и Глеба – не отделим от Владимира – восприемника народа от купели и от Владимира – основателя города Владимира, которого Москва была преемницею, и князья Московские сохранили титул Владимирских. Этого-то Владимира Москва пожелала *прикрепить к Горам Кремлевским как к центру, прикрепив и весь народ к Русской земле*, т.е. обратив всех на службу государству. С.Петербург политическое крепостное право, <т.е.> государственную службу, обратил в <службу частную>, в барщину для крестьян, для большинства, и то, что для Москвы было непоследовательностью, злоупотреблением, то С.Петербург сделал законом; <а> затем, уничтожая возведенное в закон злоупотребление, уничтожил вместе с барщиною и общую службу государству и тем лишил смысла и самодержавие, и церковь, и народность. Всеобщая воинская повинность была бы возвращением к старине, к Москве, если бы с нею было неразрывно соединено всеобщее обязательное образование[161].

Переходы крестьянские нравственно были бы непонятны, если бы большинство их (по крайней мере) не были, вероятно, ограничены небольшими пространствами, не оставляя могил предков. – Бояре при переездах не теряли вотчин, а крестьянские переходы совершались, надо полагать, в пределах своего рода вотчины, <в пределах одного прихода,> не удаляясь от могил отцов.

---

* Земские же школы играют роль злого духа, который указывает на комфорт как на последнюю цель человеческого рода, отрицая и веру, и надежды, тогда как крещение, оканчивающее оглашение, прилагает веру и знание к делу[160].

К 500-летнему юбилею преп. Сергия 5 июля 1922 г.[162]

Мы так привыкли жить из дня в день, жить для настоящего, притом настоящего в самом узком смысле, что предложение начать теперь же приготовление к празднованию юбилея открытия мощей преп. Сергия, к 5 июля 1922 года кажется очень странным. <Но> это приготовление к *достойному* празднованию 500-летнего юбилея прославления памяти преп. Сергия вмещает в себе весь вопрос о *народном просвещении*, т.е. <о> теснейшем сближении двух сословий, так называемого интеллигентного, или дворянского, помещичьего, с крестьянским, <об> устранении розни между церковным и земским и примирении духовного и светского.

Принятие на себя помещиком звания учителя, что, конечно, имеет в виду не помещика унизить, а учителя деревенского возвысить, придаст помещику нравственное и даже религиозное значение, ибо дворянство – служилое сословие – есть потомок восприемника при крещении народа, который не мог исполнить этого обязательства, дела, потому что был отвлекаем войною, которая не прекращалась со стороны степи до самого освобождения <дворянства> от обязательной службы. Освобождение от службы было историческою ошибкою. Освобождение от обязательной службы повлекло бы за собою и возвращение поместий государству, если бы оно не было заменено учительством. Принятие <на себя дворянством учительства> есть дело прежде всего справедливости, но оно же и средство спасения для этого сословия, ибо вообще в деле, *в деле общем* заключается спасение; потому-то противники христианства <и> требуют *не-делания. Не-делание* есть последнее слово грамоты о вольности дворянства.

Недумание, или торжество земледельца, т.е. торжество невежества, и неделание, или торжество тунеядства или дворянства, осужденного уже грамотою о вольностях на бездействие. Все это, т.е. не-думание и не-делание, требуется во имя блага, которое состоит в уничтожении. Если благо есть ничто, то это, конечно, значит, что его нет, и говорить, что оно есть, значит издеваться над человеческим смыслом – вот «Смысл жизни», открытый Толстым.

ЧТО ТАКОЕ ОТЕЧЕСТВОВЕДЕНИЕ?[163]

Вопрос Кремлевский, вопрос знания и дела. Вопрос о прахе отцов и его защите при разъединении и об его оживлении при объединении всех живущих сынов. Забывая о прахе, религия обращается в философию, которая вопрос о разрушении и смерти заменяет вопросом о происхождении и во всей природе видит рождение, не замечая смерти.

Вопрос Кремля как кладбища, которое было крепостью, пока существовала и существует вражда, станет *вопросом о прахе*, когда начнется *умиротворение*, станет вопросом о том, как должны относиться живущие к праху, который некогда жил и который есть прах их отцов. Без постановки же вопроса о прахе умиротворение невозможно.

О связи вопроса *об умиротворении* с вопросом *о воскрешении* как цели жизни, без коего объединение невозможно, как невозможно братство без отечества. Рождение и отчуждение, объединение и воскрешение.

Вопрос, которым началась философия, вопрос о происхождении всего сущего, был бы совершенно непонятен, если бы ему не предшествовало знание того, во что обращается все живущее, т.е. прах, пепел, огонь блуждающий, выходящий из могил. Следовательно, вопрос о происхождении есть вопрос о возвращении жизни тому, что некогда жило. Только у философов, как блудных сынов, забывших об отцах, вопрос о *воскрешении* стал вопросом о *происхождении*, вопросом знания вместо дела. Заменив вопрос о возвращении жизни вопросом о происхождении, философия утратила смысл и цель жизни.

Только у совершенно забывших отцов, забывших, следовательно, о братстве, мог подняться вопрос о познании самого себя, т.е. о знании только (без дела), притом лишь <о знании> самого <только> себя. У бродяг, не помнящих родства, могли возникнуть гражданские, политические, экономические отношения и явиться философия права и неродственная нравственность, холодная, черствая, злая правда.

Только народ не забывал отцов, охранял их прах и, когда увеличение населения вынуждало оставлять могилы, он прах с этих могил переносил в новые поселения. Народ придал императорской власти значение стоящего в отца место и вручил ему державу с землею или прахом трех частей света, а потом <вручил> акакию с прахом, который имеет востати[164], и сам Кремль как крепость, которая защищает прах, который имеет востати.

Римы – центральные Кремли. Третий Рим, если четвертому не быть, должен стать объединением для воскрешения.

Три Рима имели своих предшественников.

Вопрос Кремлевский, т.е. вопрос о том, должен ли Кремль быть секуляризован, обращен в увеселительное место, в пир сынов на могилах отцов, для коего философия, наука и искусство должны стать слугами; или же вопрос Кремлевский есть вопрос о религионизации науки и искусства, т.е. обращении их в орудия служения Богу отцов.

Если История рассматривает землю, не скрывая, не маскируя этого, как кладбище отцов, которое из священного места делается местом пира для сынов и местом взаимного их истребления, на что и растрачиваются все их силы, способности, их знания и искусство, то вся История будет *историею Кремлей*, которые были и храмами Богу отцов, и крепостями, защищавшими прах отцов, а стали местами пира (посадами), не сделавшись местами мира, хотя и были *центральные Кремли*. Было два Рима с их предшественниками, но они (2 Рима) пали, а третий (Рим) стал отживающим – в лице всеотрицающего Университета и в лице Музея, хотя и поминающего, но недозревшего, бессильного дать действительную жизнь представляемому, поминаемому, по причине разъединения сынов, ставших гражданами, забывших об отцах. Такова история как факт, как она есть! Какова же она должна быть как проект? Этот проект и есть вопрос Кремлевский, или вопрос о соединении всеобще-обязательного образования (познавания) со всеобщеобязательною повинностью, т.е. вопрос об обращении войны в регу-

ляцию неразумной, рождающей и умерщвляющей силы, так что все кладбища в селах и пригородах, бывших в древней Руси сторожами, острожками и кремлями, вновь обратятся в сторожевые учреждения, но не против себе подобных, а против слепой силы для ее наблюдения и управления ею, т.е. <обратятся> *в Школу-Кремль*. Кремль как храм и крепость есть отображение первоначального, вертикального – священно-мирного и сторожевовоенного положения. Кремль как крепость есть кесарский, а как храм – Божеский, а чрез школу и кесарское становится Божеским.

Кесарь поставляется в Кремль от Бога-отцов в отцов место.

* * *

Кремль как храм есть выражение *вертикального* положения человека, а как крепость – положения *сторожевого*[165].

Вертикальное положение есть востание и обращение взоров (или лиц) всех сынов человеческих к небу (<к> Богу отцов), созидая на земле подобие Богу и отцам в виде памятника или храма. Сторожевое положение есть искажение вертикального. Оно состоит в том, что человек, отвращая свои взоры от неба (забывая Бога и отцов), обращает их к себе подобным, *ставшим врагами*, т.е. вражда, разъединение сынов вынуждает обратить кладбище-храм в крепость для защиты праха отцов. Кремль есть крепость, хранящая прах отцов, которую сыны, оставшиеся верными отцам, защищают от сынов, забывших отцов (блудных сынов). Христианство же есть восстановление единства сынов или возвращение, чрез научение, очищающее от греха розни, блудных сынов к праху отцов для возвращения жизни тем, от которых она получена, как благодарность (Евхаристия), т.е. Кремль как крепость, защищающая прах отцов, чрез Школу обращается из Крепости в Храм-Музей, возвращающий жизнь праху отцов. Музей без храма занимается вопросом о рождении или происхождении всего сущего, забывая о смерти живущих (отцов), Храм-Музей обращает рождение в воскрешение, возвращая праху жизнь.

Множество разрушенных башен, рассеянных по пустыням, степям и горам, разрушение которых считалось знамением умиротворения, теперь, в нынешнем веке, к 2000 году <должны быть> вновь восстановлены, что будет означать не возобновление войн и нашествий, а объединение всех в труде наблюдения и управления слепою силою природы.

КРЕМЛЬ[166]

Вопрос о причинах небратского состояния мира и вытекающий из него, неразрывно с ним связанный вопрос о способах восстановления братства видимо, осязательно выражен Кремлем, как и всяким острожком, всякою сторожею, т.е. местом, огражденным заостренным наверху тыном. Извне Кремль – грозная крепость, воздвигнутая природою, укрепленная искусством человеческим и служащая как для обороны, так и для нападения,

как для защиты, так и для порабощения, господствования... Иным является Кремль внутри, наружность его не соответствует внутреннему содержанию, здесь – могилы предков с воздвигнутым над ними храмом; здесь то, что завещано предками, что осталось от них, что есть самого дорогого, благоговейно чтимого, наиболее любимого; здесь – сами предки, их прах, священнее которого для Кремля нет ничего, для защиты и хранения которого он только и создан. Таким образом, *Кремль, будучи и храмом и крепостью, представляет противоречие,* – вопрос, который *может быть разрешен только действием, совмещающим в себе и знание.*

Но если Кремль указывает на состояние небратства, если Кремль есть результат военно-крепостного, небратского положения, то само небратство объясняет причину, по которой любовь, благоговение ограничивается только *хранением* благоговейно-чтимого или же только мнимым, художественным его восстановлением. Небратство, принудившее людей оградиться друг от друга вместо того, чтобы соединиться в общем труде, тем самым ограничивает дело любви, не дает возможности проявиться любви во всей ее силе. И только с этой точки зрения можно понять, какое великое зло представляет небратство; только чрез ясное представление следствий небратства (которое и само по себе не есть добро) может быть понят вопрос о небратстве во всем его значении и силе.

Вина небратства не ограничивается разъединением, взаимным ограничением и даже взаимным истреблением, – *небратству нужно поставить в вину и все то благо, которое могло бы произойти от соединения и не произошло вследствие разделения.* Небратством, недостатком в нас родственного чувства объясняется и существование бесчувственной, слепой силы вне нас, объясняется, следовательно, все зло, и болезни, и смерть. Конечно, можно еще считать вопросом, точно ли благо, даваемое соединением, уничтожит зло, происходящее от разъединения; *но этот вопрос не может разрешиться прениями, т.е. одним из проявлений того же небратства; он может быть разрешен только всеобщим делом, сельскою воинскою повинностью.*

Как крепости, Кремли вполне выражают неродственные между людьми отношения; заключая же в себе могилы предков, Кремли представляют центры собирания. Но эти центры не сознали еще цели собирания, хотя, воздвигнув храмы на могилах предков, уже наметили ее, эту цель, ибо храм есть художественное изображение, уже некоторое восстановление хранимого Кремлями – единственно возможное выражение любви к предкам при небратстве и разделении, потому что при небратстве силы сынов употребляются на обращение естественных крепостей в искусственные, слепых сил природы – на оборону, а не для восстановления жизни; хранимое же Кремлями требует и, надо надеяться, приведет к тому, что собираемым Кремлями силам будет поставлено целью обращение слепой силы природы в управляемую разумом и чувством, т.е. будет поставлено целью восстановление жизни. Достижение этой цели требует и разрешения вопроса о небратстве, который в полной, но отвлеченной форме может быть выражен как вопрос: 1. о причине и следствиях а) неродственных отношений людей между собою, б) неродственного отношения природы к человеку и 2. о спо-

себе восстановления всемирного родства. Ответ на этот вопрос, видимым, осязательным выражением которого является Кремль, дается тем же Кремлем и может быть выражен как выход из Кремля. Из Кремля два выхода: 1. *выход к падению* вследствие подчинения естественному, слепому влечению, т.е. выход из военно-крепостного в гражданско-крепостное (юридическое) и промышленно-крепостное (экономическое) состояние; или же 2. *возвращение к родственному*, когда знание становится достоянием всех, когда *все* становятся познающими и *все* обращается в предмет знания, в знание сил естества, в видах управления ими совокупными силами всего рода человеческого, что и приведет к соединению, к уничтожению разделения, к восстановлению родственных отношений людей между собою и к родственному отношению к нам природы.

Главная цель общества – оборона от внешних врагов: цель человеческих обществ – защита праха отцов, животных обществ – защита самок и птенцов. Сознание смертности и есть отличительная черта человека от животных. *Какой смысл имеет это существо, сознающее себя смертным, если его задача – не воскресение*?!

Воинские повинности всех народов, т.е. защита *сынами* каждого народа праха своих отцов от всех других, превращаясь путем всеобщего обязательного образования, или познавания, в оживление праха отцов, объединяются в одной общей повинности воскрешения. Таков ход от розни и взаимного истребления к делу возвращения жизни всему истребленному. Кремли – центральные кладбища и кладбища местные, т.е., при всеобщей воинской повинности, также крепости или кремли, – обращаясь из мест обороны в орудия регуляции (управления) метеорическим процессом, будут получать (извлекать) силу для поддержания живущими своего существования и для восстановления угасшей жизни непосредственно из атмосферных токов, будут пользоваться для этого энергиею, и от падения вод происходящею, и зависящею от количества осадков, регуляция коими есть совокупное дело сел; и таким образом сделаются ненужными те места, те города, которые живут (получают силу) старыми запасами солнечной энергии (каменный уголь, нефть и т.п.). При таком ходе дела никаких искусственных организаций создаваться не будет. Движение или ход будет происходить от превращения человека, т.е. гражданина (юридическое состояние) и барышника (состояние экономическое), в сынов человеческих, т.е. в сынов умерших своих отцов, дедов, прадедов, предков, коим сыны должны возвратить жизнь. Думать, что можно уничтожить войну, ничем ее не заменяя или заменяя не эквивалентной ей величиною, торговлею и промышленностью, в высшей степени неверно. Взаимному истреблению эквивалентно лишь всеобщее воскрешение, т.е. возвращение жизни истребленным.

* * *

Москва – большая деревня, а Кремль – ее старое Кладбище[167], которое в Ночь Пасхи наполняется мужиками со всей России, так что становится *сельским кладбищем*...

Поэт, который своею песнею о Сельском кладбище положил начало Русской поэзии, этот же Певец воспел о Кремлевском жальнике[168] в то время, когда французы, особенно поляки и [1 слово неразб.], издевались над мощами Собирателей духовных и светских Русской земли.

Это Кремлевское Кладбище – Мученик, который приносил себя в жертву за спасение Сельских кладбищ предков и жилищ их потомков. Автор «Кремлевских стен» предлагал написать на них Историю Кремля, т.е. написать, что видели эти старые стены на своем семисотлетием веку[169]. А видели они дванадесять языков Запада и столько же или даже больше орд Востока. Такая картина заставила бы самое бездушное камение плакати, говоря языком хронографов[170]. Император Александр III назвал Кремль «алтарем Москвы» как «храма всей России», как одного прихода этого храма. Автор «Международной благодарности» прибавил, что этот алтарь посвящен дню Пасхи, воскресению Христову, которое так светло празднуется Кремлем[171]. Этим он указал на Кремль. Запустевший Кремль оживает в дни, или, точнее, в самую полуночь Пасхи, когда он наполняется поселянами из всех концев России.

РЕГУЛЯЦИЯ ВНУТРЕННЯЯ И ВНЕШНЯЯ С ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СТОРОНЫ, ИЛИ В ЧЕМ СОСТОИТ БЛАЖЕНСТВО. ПАСХА В КРЕМЛЕ[172]

Есть люди, жаждущие уничтожения войны и не желающие воскрешения, т.е. не подозревающие, что без последнего не может быть первого, т.е. пока мы не возвратим жизнь убитым, война не может окончиться.

Эти же люди ненавидят все мертвое, не живое и в то же время не желают воскрешения как оживления, вовсе не подозревая, что «живое» не в смысле воскрешения есть лишь половая страсть и происходящая от нее борьба, которая достигает высшей живости в войне, а между тем жаждущие живого оказываются врагами не войны только, но и половой страсти, которая есть ее причина. Войны, начавшиеся из-за женщин, могли происходить, однако, не из одной половой только страсти; они могли быть нужны для того, чтобы иметь от них служителей предкам, а потому, если похищение производилось не для личных целей, а для предков, то и мщение простиралось на истребление самих останков предков своих врагов.

Воскрешение, возвращая жизнь убитым, лишившимся ее в войне, представляет эквивалентное замещение войны, понятой в обширном смысле борьбы за существование, усиливаемой борьбою половою, борьбою, из коей и состоит жизнь.

Войну нельзя отвергнуть, не замещая ее воскрешением, возвращением жизни. Потому-то Пасха воскрешения понятна только в Кремле, ибо Кремль тогда только перестанет быть крепостью, цитаделью (т.е. не будет совсем нужды в защите, потому что не будет причин к ней), когда сила, сосредоточенная в Кремле для отнятия жизни, превратится в силу, собирающую всех ныне живущих для воскрешения умерших.

Пасха воскрешения в мирном храме, где нет орудий смерти, менее понятна; оно (воскрешение) было бы совсем не понятно там, где не было вовсе

смерти. Пасха в храме дает понятие о трансцендентном воскрешении, а Пасха в Кремле – об имманентном, первая к ожиданию, а вторая к делу возбуждает. Потому образовательное значение последней несравненно большее, чем первой. Кремль, по определению одного из писателей эпохи возрождения, есть крепость, защищающая честь жен и жизнь детей. Такое определение может быть названо секуляризованным, в противоположность определению его как крепости, защищающей прах умерших отцов и жизнь матерей и детей. Притом защита последних потому и нужна, чтобы защита праха была обеспечена передачей от сынов к внукам и т.д.

К ПАСХЕ КАК ПРАЗДНИКУ И КАК ДЕЛУ [173]

Кремль стал крепостью по нужде, храмом по воскресении – по охоте, по нравственной необходимости

Пасха – всечестная! Пасха, и неверующих привлекающая, Пасха – весь Кремль в храм воскресения и в алтарь Воскрешения превращающая!

Кремль не имел особого соборного храма Воскресения, потому что *сам Кремль был этим храмом**. Воскресение Христа, неразрывно соединенное с всеобщим воскресением, не могло ограничиваться пределами храмов, наполненных гробами и мощами, представляющих *могильные пещеры*[175], а всеобщее воскрешение есть не внутреннее лишь дело, духовное восстановление. Воскресная служба начинается не внутри храмов, т.е. первая весть о воскресении слышится *не под сводами храмов*, а под открытым небом. Это значит, что весь Кремль делается храмом, алтарем воскресения, воскресной жертвы, а народ, сошедшийся в него со всех концов Русской земли**, объединяясь в общем порыве радости, христосованием, которое также не ограничивается только храмом, становится в этот момент Церковью. И так как двери храмов, как могильных пещер, открывшись при вести о воскресении, остаются отверсты все дни пасхальной Седмицы, – как и Царские двери внутри храмов, – то и Кремль остается храмом во всю светлую неделю.

Если Воскресение есть попрание смерти, следовательно, всеобщее воскресение, а кремлевские храмы, наполненные гробами и мощами, суть могильные пещеры, то только сам Кремль и может быть храмом поражения и попрания смерти и востания умерших.

Кремль и не может быть другим храмом, кроме воскресения, ибо хранилищем, защитою праха отцов остается он только по причине неродственности сынов, когда же неродственность прекращается, Кремли-акрополисы,

---

* Те храмы, которые называются воскресениями, надо полагать, были так называемыми *словущими* воскресениями[174]. Кремль же был храмом не словущего [воскресения], а даже более чем пресловущего.

** когда же Москва мечтала быть 3-м Римом, то, конечно, она думала видеть на стенах Кремля пришедших к себе не от Севера только, но и от моря и всего дальнего Востока и Запада возлюбленных чад своих.

[1 слово неразб.] разоружаются, то и дело братства сынов не ограничивается хранением, а становится воскрешением*. Сторожевая башня Кремля, которую секуляризация низвела до бельведера, становится божественною сторожею. Эта башня, которая видела, как «восстает вражда, поднимается раздор», видела мир, погруженный в неродственность, осуждавший его [(Кремль)] на защиту, на хранение лишь праха отцов, видела народ жестокий, необузданный, которого кони быстрее барсов, прытче ночных волков. Чувствовала и в себе, что «горе строящему город на крови и созидающему крепости неправдою», что «трудимся для огня», видит еще запустение свое...[176] Только в пасхальный момент [Кремль] предчувствует, как величие Триединого покроет небеса, а слава Его, отражение Триединства в нашем многоединстве, наполнит землю. Очевидно, что в эту полночь Кремль сознавал себя не тем, что он есть, а тем, чем он должен быть, т.е. проектом, а не действительностью. Небо преклоняется к земле, земля делается небом. Кремль секуляризируется, а Знание и Искусство, т.е. Музей, религионизируются. Небо делается землею, потому что сама земля делается небом; священный Кремль секуляризируется, превращается в Музей, потому что Музей религионизируется. Наука и искусство становятся священным делом воскрешения. Все вопросы, которые предстоит еще решить, в торжестве Пасхальной утрени в Кремле представляются решенными. Но чтобы вопросы были решены, [важно] не то только, чем бывает Кремль в торжественную минуту Пасхи, а и то, чем должен быть Кремль в будни, в чем состоит его трудная работа.

В действительности [же] Кремль был крепостью, готовою к обороне, с воротами на запоре, со стражами, бодрствующими на башнях, готовыми подать сигнал к сбору под знамя Архангела крепких защитников, а под кров храма Богоматери (Которой сердце оружие прошло) матерей этих защитников. Таким Кремль и должен быть представлен, таким он и может еще быть, пока вражда не кончена. И только в Кремле и в бывших острожках сторожевой линии может быть понята Пасхальная утреня, когда вражда кончена, ворота отверсты и сторожея готова возвестить не начало боя, убийства, а начало востания.

Пасха в Кремле с особенною силою указывает на неразрывное соединение Воскресения Христа с Общим воскрешением. Представляя весь Кремль храмом Воскрешения, а [находящиеся в нем] храмы – могильными пещерами, наполненными гробами и мощами, мы будем иметь в нем *изображение* внехрамовой Пасхи воскрешения. Внехрамовая пасха и есть пасха новая, не разоружающая только Кремль, но и смертоносные орудия живоносными заменяющая.

Значение военного знамени, стяга заключается в том, что он заменяет для народа или для войска, находящегося в походе, т.е. вне Кремля (особенно в походе вне отечества, или вне военного стана, в котором Кремль занимает место главной квартиры), самый Кремль, иначе сказать, знамя

---

* Если бы Кремль не был храмом по воскрешении, то, услышав весть о разоружении, он стал бы алтарем воскрешения. Храм может быть воскресением, а алтарь – воскрешением, в коем совершается таинство пресуществления плоти и крови.

есть изображение Кремля, выражение его значения. Когда главным храмом Кремля был Спас на бору[177], тогда и на стяге изображался образ нерукотворен<ного> Спаса, а также крест или даже [1 слово неразб.] Константина, как наследие или благословение Константинополя, а позднее все святые, покровители Кремля; изображали на знамени иногда даже самый вид Кремля. Создавая знамя, Кремль приходил к сознанию своего значения*. Дошел ли он до сознания – это еще вопрос. Создав Оружейную палату, обратив Царь-пушку в памятник минувших опасностей, Кремль, по-видимому, разоружился, сдал в архив свое вооружение, но взамен этих орудий враждебных отношений международных он не создал орудия против неродственности природы и не мог создать, ибо не усвоил себе науки, оставил Университет вне своих стен, где он, университет, сделался орудием профанации, кощунства.

Кремль, превращаясь в храм воскресения, в нашем чувстве и представлении перестает уже быть крепостью, крепостью не только военною, но юридическою, ибо уничтожается самая необходимость прикреплений, оков, купчих и всяких других крепостей. Самый язык наш, согласно воззрению народа, не отделяет военных от юридических и экономических крепостей. Но не только мысль, но и слово нуждается в изображении, чтобы яснее, нагляднее представить то, к чему должны мы стремиться, что должны делать в совокупности. Прежде действительного разоружения и чтобы достигнуть его, чтобы с устранением небратства не ограничивать своего родства братством, а дело не ограничивать суетным хранением, нужно, чтобы Кремль не в представлении лишь, а и в художественном изображении стал храмом воскрешения. Кремль будет Музеем, когда стены его будут живописною летописью всех битв и осад, выдержанных им. Но музей этот будет священным, когда эта картина будет изображением востания падших при обороне и нападении, своих и не своих, и такие изображения для Кремля как воспитательного учреждения, как всенародного собора всех отраслей знания, – необходимое условие для примирения, разоружения.

ПАСХА В КРЕМЛЕ ДЛЯ ИНОСТРАНЦЕВ. МНЕНИЕ ИНОСТРАНЦЕВ О ПАСХЕ[178]

Для иностранца, желающего видеть Россию, – такое установилось уже почему-то мнение – нужно смотреть Москву, а в Москве Кремль, в Кремле же нужно побывать в Пасхальную ночь. По этому взгляду предполагается, что Россия в этом только месте и в этот лишь момент *проявляет* что-то такое, чего нет в других местах (у иностранцев, сказали бы мы, если бы этот момент не был прежде всего именно отрицанием всякого иностранства, чуждости) и что они, во всем нас превосходящие, желали бы даже, может быть, иметь. Но если существует такое мнение, то какого рода людям

* Чем должно быть местное знамя? Всякий местный Кремль или острожек, составляя лишь передовое (и [1 слово неразб.]) укрепление центрального Кремля, должен, конечно, и на знамени своем выразить это отношение к центру и всему целому отечеству.

принадлежит оно, не тем ли, которые лишены критической способности? Для желающих изучать, а не видеть только русский народ, Россию, конечно, недостаточно наблюдать ее в праздничной обстановке и в том месте, где эта обстановка доведена до наибольшей торжественности, однако и изучающим, которые желают составить полное понятие о предмете, можно ли оставить и эту сторону жизни, не дать ей надлежащей оценки? Мак. Уэллес, изучавший Россию со всех сто[рон, был в Кремле в Пасхальную ночь], пред утреней. Он [увидел там] толпу, не[смотря] на ненастную погоду, заметил тишину, водворившуюся при приближении полуночи, несмотря на громадное стечение народа; видел превращение, которое произошло с его приятелем, поклонником запада и дарвинистом. Впечатление, произведенное на него этим торжественным моментом, было, однако, совсем иное, чем в его приятеле. Этот взрыв звука и света, по его [далее лист оборван.] Христосование же на него не произвело никакого, по-видимому, впечатления[179]. А между тем христосование е[сть вы]ражение осуществле[ния чаемого (далее лист оборван).]

Нет надобности скрывать от себя, что Кремлю предстоит новая борьба, борьба не с [обрыв листа], [но и против] ее восточного союзника, буддийского нигилизма. Если Пасхальная Утреня создана для Кремля, а Кремль создан для Пасхальной Утрени[180], т.е. если он в Воскресении Христа празднует смерти умерщвление и жития нового вечного начало[181], то критика и направляла все свои удары именно на воскресение Христа, а буддизм есть отрицание этого учения.

Хотя Кремль не имеет особого храма Воскресения*, и, будучи крепостью, он создал для своих сынов-защитников храм вождя небесных сил, Архангела, а для матерей и жен, у которых война отнимала сынов и мужей, воздвиг храм Скорбящей Матери, почитая Ее, как и вообще всех святых, в день Ее успения, – тем не менее главным праздником считал Воскресение, показывая тем, что не война была его целью, а возвращение жизни убитым (этим и отличается Московский Кремль от Капитолия 1-го Рима). Потому он и не имел особого храма Воскресения, что весь Кремль был этим храмом, ибо существенная часть утрени первого дня Пасхи, которою она отличается от утренней службы других дней Пасхальной седмицы, совершается вне храмов: первая весть о воскресении слышится не под сводами храмов, а под открытым небом. Но почему эта служба, служба всекремлевская, вопреки всем заповедям жизни, не отразилась ничем ни на башнях, ни на стенах, окружавших Кремль как храм Воскресения, [почему ни на стенах,] ни на башнях мы не видим архангелов, [вызыва]ющих [из гроба] тех, которые погибли? [обрыв листа]

* Так же как и храма, посвященного Троице Единосущной и Нераздельной, хотя существеннейшею задачею его было собирание.

ПАСХА В КРЕМЛЕ С КОРОНАЦИЕЮ

(или в год коронации) и коронационная выставка (Переход *к внехрамовой Пасхе*)[182]

Коронация в день Пасхи *в Кремле 3-го Рима*, на кладбище собирателей Русской земли, коронация как принятие становящимся в отцов место долга воскрешения (т.е. долга восприемничества и долга душеприказчества) раскрывала бы истинное значение и назначение Царской власти как поставляемой *в праотца место*, как <и> сам Кремль стоит в *«Памира или Эдема место»*[183]. От Бога Адама, Ноя, Сима, Хама и Иафета царь поставлялся бы в их <(отцов-праотцев)> место, так что воздавание Кесарева Кесареви подчинилось <бы> воздаванию Божия Богови. В лице царя *вся светская власть* (т.е. и военная власть, если бы она превращалась из орудия войны в средство спасения от голода и язвы), *<все> светское знание становилось бы орудием Бога отцов и Царя, в отцов место стоящего.* (Превращение парламентов в ученые съезды (или комиссии по всем вопросам), исторические, естествоиспытательные, астрономические, было бы переходом Царства мира сего в Царство Божие.) *Предшествие Царя*, по примеру Византийских Императоров, Великому Выходу[184] указывало бы уже на внехрамовую литургию, также и Таинство, совершаемое в день Пасхи при открытых, отверстых вратах, указывало бы на переход от *тайного* к *явному, открытому. Поклонение гробам предков* в Архангельском соборе[185] совпало бы с *христосованием* с ними. Царь-душеприказчик, держащий плат «с прахом, который имеет воскреснути» <(акакия)> в день воскресения Христа, как начатка умерших, в день перехода от смерти к жизни, в день, когда сущим во гробех жизнь дарована, – указывает осязательно на назначение царской власти[186], так же как и держава, содержавшая у древних императоров земли (т.е. также прах, который имеет воскреснути) трех частей света; теперь же <этот прах> мог быть пополнен землею еще двух частей <света>*, так как четвертому Риму не быть. *Обряд Акакии* обозначает и к земле, к праху отцов возвращение, и будущее этого праха оживление. Крестьяне, переселяясь, берут горсть земли с кладбища, т.е. *«прах* (отцов), *который имеет востати»* (крестьянская акакия). *Отрясти прах от ног*, как выражение гнева, чтобы не унести на ногах прах непринявших проповедников собирания для воскрешения. Посыпание прахом или пеплом головы означает раскаяние; но и пепел, как и прах, имеет востати.

Манифест о помиловании, как необходимая принадлежность коронации, и всеобщая амнистия в слове Иоанна Златоуста[187].

Коронация в день Пасхи есть не предположение, а факт, к сожалению, такой факт, которому не подражали следовавшие за императором Павлом его преемники. По всей вероятности, Коронация совершена была в день Пасхи Императором Павлом по совету знаменитого митрополита Платона[188], бывшего его законоучителя. Страстная, предшествовавшая Коронационному дню Пасхи, ознаменована была обнесением плащаницы не кругом храмов

* Африканской Руси и Афето-Памирской Руси.

Кремлевских, а вокруг всего Кремля, как бы одного храма Воскресения, по его стенам. Повторялся ли этот обряд после года коронации, был ли он прежде этого, мне неизвестно, но в настоящее время такой обряд не совершается в Кремле. Коронационный период христианского Царя (Императора) должен обнимать две триоди: Постную, как приготовление для Царя и народа к действу, и Цветную, как праздничную. Такое совпадение означает, что воздаяние Божия Богови и Кесарева Кесареви – не разделение, а соединение. В Великую Субботу Царь, как Отец отцов, принимает на себя долг восприемничества, а в день Пасхи – долг душеприказчества.

К ПАСХЕ В КРЕМЛЕ С КОРОНАЦИЕЮ[189]

Кроме чина «Акакии», указывающего на активное воскрешение, «*Амнистия*», выражающаяся в слове Златоуста, <произносимом в конце пасхальной утрени,> имеет отношение к манифесту как действительному прощению, более и более расширяющемуся, если Коронация будет соединена с литургиею Великой Субботы. <Говорим о милостивом манифесте, который есть необходимая принадлежность коронации.> При коронации на Пасху Манифест <этот> мог бы быть читан после слова Златоуста, т.е. после этого всепрощающего Манифеста или амнистии. При коронации на Пасху Успенский Собор станет освященным и *земским* собором; присутствие иностранных послов расширяет объем этого собора.

Премногознаменательный обряд «*Акакии*» означает и к земле возвращение, в село, к праху отцов, и будущее этого праха оживление.

Религия родилась вместе с человеком; философия явилась позднее. Если Фалес все производил из воды, то это потому, что была, надо полагать, религия, которая полагала, что все в воду обращается. Философия имеет начало и конец. Она рождается из религии и, как мысль лишь, должна переходить в дело. Философия начинается сомнением, продолжается сомнением и кончается сомнением. Только *воспроизведя все из воды* или из земли... философия доказала бы, что все <действительно> произошло из воды <или из земли и проч.> Что бы ни ставила философия в основу, из чего бы ни производила себя и вселенную – будет ли это вода, земля, воздух... эфир, нус, разум, воля, – не воспроизведя самого себя и всего, она не будет иметь доказательств, достоверности.

Сыны человеческие сохраняли и уносили бы всюду с собою не землю, или прах, или пепел, но и воду, и воздух, если эти состояния вещества можно было бы сохранять. Огонь, от погребальных костров возжженный, также сохранялся и поддерживался, как выражение жизни, которая, угаснув, может опять воспламениться. Огонь, который поддерживали весталки под страхом смерти, был, надо полагать, *погребального происхождения*.

Конечно, не городское, а крестьянское сказание заставляет Ноя взять в ковчег прах Адама. И ужас пред кремациею не доказывает ли до очевидности, что мысль о воскресении всегда присуща народу, никогда не покидает его. Ной поступил так же, как все паломники, уносящие частицы от горы двух Адамов[190] (крестоносцы). Мощи имеют чрезвычайно важное

значение в деле собирания. Алексей Михайлович хотел иметь частицу от мощей Иоасафа-царевича.

* * *

Пасха в Кремле в связи с Коронациею[191], т.е. со священным делом самодержавия. Дело <же самодержавия> состоит в обращении посредством воинской повинности всех кладбищ в крепости, или Кремли, а чрез всеобще-обязательное образование в школы-музеи при кладбищенских храмах 3-х Воскресений; т.е. <дело самодержавия состоит> в обращении <всех кладбищ> в кремли с наружною росписью стен, поющими башнями, вернее, башнями отпевания, вне и с храмами-музеями внутри, объединяющими всех живущих в деле превращения слепой смертоносной силы в живоносную, <т.е. в деле осуществления чаемого, в чем и заключается сущность православия. Осуществление чаемого есть также и дело> самодержца, как *восприемника* в деле всеобщего обязательного образования, и <как> *душеприказчика* (в праотца место помазанного) <в деле> всеобщей воинской повинности, в <деле> превращения ее в восстановляющую.

Всеобщее обязательное образование не может не находиться в самой тесной связи со всеобщей воинской повинностью. Последняя требует для приема на службу возможно *полного исследования* всех призываемых. Полнота же исследования может быть достигнута только тогда, когда [оно] будет производиться в течение многих лет, так что оно будет не только знанием, но и воспитанием, т.е. усилением или развитием физических, умственных и нравственных сил. Психократия также может быть результатом только исследования и воспитания.

Кремль заключает в себе и *Дединец* (Музей) и *Детинец* (Школы)[192].

О НЕНАВИСТНИКАХ КРЕМЛЯ[193]

О мнимо-любящих и об истинно-ненавидящих Кремль, и были ли истинно-любящие и только мнимо-ненавидящие? Славянофилы и западники. Православные – церковные и раскольники, или старообрядцы.

«Ненавидящие Сиона (Кремль)
посрамятся от Господа»[194].

Кремль, приняв в свои стены памятник Александру II-му[195], реформы которого любезны и западникам, *не смирит ли открытую вражду к Кремлю западников и скрытую их противников? К открытию памятника* призывается, как *ко дню коронации*, земский собор.

Ненавистников Кремля было очень много на Руси. Между прочим Спасович рассказывает о Кавелине (К.Д.): «Я много раз слышал от К.Д., что он любил бы Москву и рад бы с нею сжиться, не будь только в ней *Кремля*, ко-

торый ему *не симпатичен»**[196]. Конечно, только неотъемлемо присущее всякому европейцу лицемерие, желание казаться мягким, гуманным** заставило Кавелина заменить *«ненавистный»* лицемерным *«несимпатичный»****. Невозможность жить <(сжиться)>, конечно, предполагает что-то гораздо большее, чем несимпатичность. Были из живших в Москве – вероятно, есть еще и теперь – таковые, которые объезжали Кремль, чтобы только не видеть его****. Если таковые по справедливости называются ненавистниками Кремля, то что сказать о том чувстве, о том отвращении, которое отбросило Кавелина за 600 верст от Москвы?![199] Сюда могут быть причислены все западники. Ненависть к Кремлю и была матерью Петербурга. Название Москвы или Кремля третьим Римом в особенности ненавистно (с легкой руки ярого католика Крижанича[200]) всей нашей интеллигенции. Но первым ненавистником Кремля нужно поставить Чаадаева, который говорил (если не ошибаемся, приписывая ему это выражение), что Россия только и изобрела *пушку, которая не стреляет, и колокол, который не звонит*, намекая этим на ненавистный ему Кремль, на разбитый Колокол и Царь-пушку, никого не убивавшую, у подножия и по сторонам которой сложено оружие самого воинственного народа. Наполеон, завоевав всю Европу, пришел в Россию сложить свое оружие*****. Отношением к Кремлю определяется западничество и славянофильство, если только последнее искренно.

---

* «Увлекаясь учениями Запада, Островский заверял, что ему противен самый вид Кремля с соборами». «Для чего, – спрашивал он, – здесь настроены эти пагоды» (Истор<ический> Вестн<ик>, № 2, 1900 г., Фаресов, стр. 674-я.)[197].

** Ни в ком мы не видали такого резкого проявления европейского, гуманного притворства, как в B.C. Соловьеве.

*** Насколько Кремль был несимпатичен Кавелину, настолько, конечно, была симпатична ему мысль Наполеона взорвать, т.е. уничтожить Кремль. Уничтожение этого памятника было бы верхом торжества западников. Взрыв Кремля не уничтожил его, а вызвал лишь сильнейший дождь и холод[198], не научив, однако, бывшую крепость земледельческой страны, чем она, ставши ненужною для обороны, может быть для земли, поражаемой иссушающими ветрами Средней Азии, более опустошительными, чем кочевые орды. Взрыв Кремля и ответ неба дождем и снегом, гроза земная, вызвавшая грозу небесную, не вызвала ни у одного художника попытки изобразить поразительную картину. Москва, строившая обыденные храмы сухому и мокрому Илии, не поняла урока, данного ей небом, и ждет нового взрыва для непонятливого своего народа.

**** Были, конечно, и такие, которые не питали ненависти, и даже любили <Кремль>. Но выше и любящих, и ненавидящих нужно поставить тех, которые от ненависти перешли к любви сознательно, поняв значение Кремля. (Последние строки относятся ко мне и вызваны моим рассказом о том, что я в студенческие годы приплачивал извозчику, чтобы объехать Кремль, бывший мне в ту пору тоже «несимпатичным» по политическим предубеждениям относительно древнерусской истории (отнюдь не по антирелигиозным соображениям!). Рассказал я Н<иколаю> Ф<едоровичу> и о том, как мое «обращение» к русскому национальному сознанию произошло также в Кремле (в момент объявления русско-турецкой войны); мои же последующие статьи о Кремле убедили Н<иколая> Ф<едорови>ча в моем полном покаянии в вине перед Кремлем. (*Примеч. В.А. Кожевникова*).)

***** *Царь-пушка, никого не убившая.* Что думает этот царь пушек в Кремле, переставший стрелять или никогда не стрелявший, никогда никого не убивший? Видел этот царь истребительных орудий взрыв крепости, на защиту которой он был создан, слышал он насмешки французских пушкарей, а потом увидел у ног своих пушки этих насмешников. Не надеется ли он, что и другие народы сложат у его ног свои орудия, Крупном отлитые или сверленые, не ждет ли он нового взрыва для непонятливого своего народа, и тогда этот царь прикажет своим подданным, своим потомкам обратить свою силу не на истребление, а на спасение от голода.

Католики свою ненависть к Царьграду перенесли на Москву, т.е. <на> Кремль, объявивший себя третьим Римом. Протестанты, как иконоборцы, ненавидели Кремль, как старый, западный Рим; европейцы <же>, освободившиеся от латинских и протестантских суеверий, ценили Кремль с художественной стороны (Кремль в Пасхальную полночь), считая художественность чем-то очень неважным, а вместе они боялись его: Наполеон решил уничтожить, взорвать Кремль. Памятник Александру II-му должен поднять Кремль в глазах этих европейцев. Таким он будет для ближнего (европейского) Запада, но <каким> он будет для Запада дальнего, а потому, надо полагать, более близкого Востоку? Чем он будет *для нынешнего американского Запада*, уже выступившего к Востоку, ставшего у самого центра событий настоящего времени, на Филиппинах[201], как естественный враг Запада и друг Востока и России? Политическая жизнь перешла от Малого Западного океана к Великому Восточному океану, Тихому в физическом отношении и миротворному (Paciphique) в политическом. Пожелаем, чтобы собравшиеся для войны объединились в утишении бурь и гроз Большого и Малого Океанов и занялись мирным распределением вод, чтобы избавить одних от наводнений, а других от засух, и сделать войну невозможною не по нравственной только, но и по физической необходимости.

Мнимым любителям Кремля – славянофилам и *действительным его ненавистникам* – западникам.

Кремль, что он есть и чем должен быть? Разоружение или регуляция? Защита праха предков или его оживление? Кремль – в Памира или Царьграда место стоящий. Кремль – Дединец и Детинец, т.е. первый есть Всенаучный Музей, а второй – Школы.

Если же Кремль стоит в Памира-место, то славянофильство можно заменить ариофильством, а к арийцам (Памиризм) принадлежат и славяне и все западные народы; следовательно, ариофильство избавит славянофилов от лицемерия и утолит несколько злобу западников. Кремль же, в Эдема место стоящий, исключает и антисемитизм, если, конечно, семитизм отречется от вопроса о мнимом богатстве и недействительной бедности[202].

Арийские ли реки (а не ручьи) сольются в Афеторусском (арио-русском) океане (а не мире), или он иссякнет? Сольются, т.е. соединятся, не потеряв того, что было в них самобытного, хорошего.

Памир и Ариофильство, панаризм.

Византия – второй Рим, как столица панарийского мира, а не греко-славянского лишь. Арийцы, не только чтущие *отцов, но и доители небесных коров* – мифическая форма регуляции метеорических явлений.

ПРАОТЦЫ КРЕМЛЯ[203]

Памир – Эдем и Нод <(из Ленормана)>[204], т.е. рай и страна изгнания, родина (колыбель) и могила Праотца.
Памир как образец Кремлей (от самых древнейших Вавилонских, Ассирийских, Мидо-Персидских до новейших) и *значение Самодержавия*.

Памир, или высокие горы, над ним возвышающиеся, каковы Меру, Альборджи (Эльборус Гирканский), Hâra Barjat или Hâla (по-мидийски) Barjat, Aryaratu (Арарат)[205], назывались Père des pays, «отцем страны или земли»; Abu Mutati, по-ассирийски, как источник оживляющих вод, как ось (стержень) движений небесных, место собрания богов и *место пребывания умерших* (gharsak Kalama, по-аккадийски, Montagne de la terre, гора земли, gharsak Kurra, гора Востока).

Храмы в равнинной Вавилонии были воспроизведением этих священных гор в виде ступенчатых пирамид с святилищами на их вершинах.

Сады, которыми Персидские Цари окружали свои дворцы, были подобием рая, насажденного на Hâra Berezaiti[206].

Цари Ассирии и Вавилонии, которым подражали Персидские и Мидийские Цари, имели подобные же воспроизведения Эдема. Тип самый совершенный, самый парадиазический (Рага – [«наивысшая точка», «вершина»] по-санскритски, ... <пропуск в подлиннике> ...... по-зендски), в смысле подражания легендарному саду святой горы, дан был в Вавилоне в виде «Висячих садов»[207]. Греческое толкование происхождения этих садов, якобы в угоду женщине созданных, находит свое опровержение в барельефе, найденном во дворце Ассурбанипала в Куюнджике[208].

Четыре водовзводные башни по углам поднимали воду на вершину, откуда она разделялась на четыре потока (на рисунке видны 2 потока).

Легенда производит знаки Царской власти из Вавилона. Если Кремль занимал Памира место, храм Священной горы – место Меру, [1 слово неразб.]... Мории в Иерусалиме[209], то и Царь стоял в праотца место.

Памир, обращенный в неприступную крепость, защищающую прах праотца (т.е. Кремль), отделил бы Верхнюю, бедную, но воинственную Азию от Азии передней, богатой, но не воинственной (поныне еще не поправившейся от разорения), уничтожил бы Ислам как религию войны.

ОТЦЫ КРЕМЛЯ[210]

Чтобы понять значение «Кремлей» или «Кремля» – этих мест собирания или восстановления единства, искусственно и естественно защищенных, этих священных центров сил народов, как оборонительных, так и наступательных, – мест, которыми *воспитывается* и поддерживается единство или родство, выраженное и выражаемое всеми художественными способами, –

<чтобы понять значение Кремля,> нужно обратиться к более древним прадединцам, чем наш Кремль, не останавливаясь, однако, ни на панафинском акрополе (могила Кекропса), ни на панбеотийской Кадмее (могила Кадма), ни даже на Дельфие, защищенном своим неприступным положением, поддерживавшем художественными играми единство греческого мира, давшем генеалогию грекам, забывшим о своем родстве, – не останавливаясь и на Капитолии (лобное, краниево место), а переходя к Вавилону, Экбатане, Мнемонии Суз, к подвижному Кремлю – Еврейской Скинии, к Мемфису[211]; <чтобы понять значение Кремля,> нужно призвать и понять всю всемирную историю, действительно всю, а не ту, что Запад считает всемирною, и не прошедшую только, но и будущую, проективную, т.е. *Кремль-Школу*, в который обратятся все сельские кладбища и вся земля как прах отцов, – Кремль-школу, соединяющий в себе и школу-лагерь, и школу-музей, и школу-храм. Это не секуляризованный Кремль, в котором валы или стены заменены гульбищами, бульварами с кафе-шантанами и т.п., а сторожевые башни превращены в бельведеры... Делаясь более <и> более священным, Кремль к *религионизации* присоединяет *сциентификацию*, или знание, соединенное с делом. – Стены и башни, служившие для защиты праха умерших (отцов) от себе подобных живущих, обратятся в орудия регуляции силы рождающей и умерщвляющей для обращения ее в воссозидающую и оживляющую. Вопрос Кремля как кладбища есть вопрос о прахе, который <Кремль> защищал, вопрос о том, чем должна быть заменена защита?

Кремли не только в Эдема или Памира <место> воздвигаются, но и подобие неба представляют, как <Кремль> Вавилона (храм Бела) и Кремль Экбатаны с его семью разноцветными стенами, семь небес изображающими.

СТЕНЫ КРЕМЛЯ[212]

«Что такое стены Кремля в нынешнем виде?» *Развалина*, разрушающаяся и возбуждающая к себе сожаление. «Чем они могли бы быть?» *Могучею образовательною силою*, образовательною силою, могущею произвести и нравственный и умственный подъем (для народа, призванного всеобщею воинскою повинностию к участию в решении всемирно-исторических вопросов). Таков ответ на великий, страшный вопрос, касающийся не стен только, но и самой жизни, вопрос, по которому всякая поддержка, поправка есть неизбежно *искажение старины* (выражение неблагоговения к ней), а отказ от искажения, от поддержки означает отдачу старины (мертвой и живой) *разрушению* (*и смерти*). Вопрос между Буддизмом – непротивлением злу (разрушению и смерти) и Христианством – восстановлением блага, воскрешением. В таком вопросе нет места обличению. Вопрос касается всех без исключения людей, без различия званий, партий... Обличение было бы профанациею великого вопроса. Потому в нынешнем состоянии стен Кремля, возбуждающем жалость, мы видим лишь опасение, страх хранителей, и даже основательный, побелкою, покраскою выразить неуважение старине, неблаговение к ней. Каково же было наше удивление, когда мы

встретили заявление, или, точнее сказать, обличение самим себе, со стороны хранителей, говорящих, что они «всегда придерживаются правила по возможности *сохранять внешний вид их* (памятников старины) в первоначальном их стиле, не вдаваясь ни в какие фантазии»[213]. Действительно, никаких фантазий не видно, хотя сохранение лишь стиля открывает ей большой простор, но не видно ни малейшей заботы и о сохранении их <(т.е. памятников старины)>. Не могли же стены Кремля выйти из рук строителей в том виде, в каком они находятся в настоящее время! Несмотря на прямое заявление или обличение себя, мы видим в нем лишь неискусное, противоречивое, а главное, совсем ненужное оправдание* и продолжаем верить, что только благоговейный страх был и есть причина видимого жалкого состояния стен Кремля. Живопись должна освободить от справедливого страха. Относительно стен она вполне разрешает вопрос (как воскрешение относительно их строителей и защитников...). Фантазиею эта живопись, это письмо быть не может, потому что роспись – эта национальная работа всем народом с царем во главе – может быть результатом совокупного труда историков, археологов и живописцев, т.е. и ученых, и художников. Потому эта роспись будет воображением действительности на стенах, а не произвольной фантазией. Изображение на стенах исторических картин, которые они видели, будет не пестрым нарядом, а облечением их в истину и правду (но не злую правду), которая не может не быть поучительною.

Употребление росписи, а не раскраски, живописи, а не пестроты показывает, что мы в стенах чтим не камни лишь, а тех, которые созидали их и защищали. Кремль для нас не храм лишь, а церковь, одушевляющая храм, не крепость лишь, а и сонм защитников ее от начала создания его (Кремля). Поминая защитников, живопись не забывает и стен. Только одна живопись может на нынешних стенах представить все фазы, которые они проходили, показывая на самом дальнем плане первобытный острожек Даниила, которому чрез несколько лет исполнится 600 лет, затем дубовые стены Калиты, первые каменные стены Донского и т.д. Не напрасно Господь дал человеку, или лучше сынам человеческим, воображение, которое может, или, вернее, не может при виде развалин не восстановлять картины целого, как умершего не может представлять совершенно лишенным жизни. Эта-то способность есть то, что делает всякую душу человеческую христианскою или религиозною, и никакие усилия не могут даже у ученых убить этой проективной способности представлять мир не таким только, какой он есть, но и каким он должен быть, представлять умерших оживающими, Кремль разрушающийся Кремлем живущим во все протекшие века.

---

* Еще более неискусное обвинение, будто я, отвергая раскраску, – что справедливо, – предлагаю в то же время раскрасить их, – что и несправедливо и даже было бы неблаговидно, если бы не было лишь неискусным приемом полемики. Лучше было бы так выразиться: «Отвергая раскраску, он (т.е. я) предлагает размалевать стены» – это было бы отрицанием живописи, конечно, плохой. Но и хорошая живопись будет размалевкою пред действительным восстановлением не стен, а жизни самих строителей и защитников их.

* * *

«Стены Кремля, что они есть и чем должны быть?» требуют дополнения подобною же статьею о башнях Кремля: *«Башни Кремля, что они есть и чем должны быть?»* Общее же заглавие той и другой статьи должно быть: *«Плач Кремля»* (время *«Ликования Кремля»* еще не пришло). Плач же Кремля есть продолжение *Плача Церквей*[214], еще более обездоленных, чем сам Кремль, ставших кенотафами, лишенных кладбищ, оставшихся лишь при антиминсах, в коих тщательно скрыта при нынешнем гонении на все, напоминающее о смерти, малая частица мощей. К статье о Плаче Церквей нужно прибавить <статью> о их стенах, что они есть и чем должны быть. И, действительно, на стенах не видно земли, отдающей мертвецов, и неба, населяемого воскрешенными, как бы это должно быть, по смыслу храма. Кремль в его стенах, башнях, соборах, храмах, звонницах остается недостроенным. Катастрофа – нашествие Запада под девизом «Memento vivere» – постигла его прежде завершения. Толстой представляет завершение западного направления, унию живущих с полным забвением умерших. «Memento vivere» значит для него только «забудь умерших», ибо он так же ненавидит выставки как полное выражение «Memento vivere», как и Музеи и кладбища, и сугубо ненавидит Кремль[215]. Судьба приготовила в Вас противника Толстому. *Вы пережили толстовский период – ненависти к Кремлю.* Времени, более благоприятного для раскрытия «Смысла Кремля», не было, а может быть, и не будет. С одной стороны, Толстой, как сам художник, статьею об Искусстве завершает свое дело, а с другой стороны – Кремль собирается праздновать открытие памятника завершителю западных реформ[216]. Это последний Император Петровского периода. Западники будут торжествовать, <будут> видеть в памятнике признание реформ, – но и их противники могут не смущаться, видя в них, в реформах, отжившее. Но одного отрицания недостаточно. Что должно быть поставлено на место отжившего? Ответ, можно сказать, напрашивается на вопрос, благодаря совпадению Кремлевского памятника с последним сочинением Л. Толстого.

РОСПИСЬ ЦЕНТРАЛЬНОГО КЛАДБИЩА (КРЕМЛЯ МОСКОВСКОГО) И МЕСТНЫХ КЛАДБИЩ ДЛЯ ОБЪЕДИНЕНИЯ ВСЕХ СЫНОВ НА ЗЕМЛЕ КАК ОБЩЕМ КЛАДБИЩЕ ОТЦОВ[217]

Стены *Кремля* еще остаются *tabula rasa*, еще ждут художника или даже зовут художников всей Москвы объединиться в общем деле росписи этой трехверстной полосы, ограждающей Кремль, предлагая обширное поле для их объединенной деятельности. Переход от работы в одиночку, в студиях, к росписи Кремля по общему плану и есть для искусства переход от несовершеннолетия к художественному совершеннолетию. Не одно только центральное кладбище, но и все местные требуют этого перехода. Как о Кремле, этом центральном кладбище, так и о всех кладбищах можно сказать, что они ждут и зовут художников всей России соединиться в

общем деле росписи кладбищ, обращаемых в Кремли-Музеи. Исполняя добровольно обязательную воинскую повинность, соединенную с научно-художественным образованием, нынешние Музеи, соединяющие в себе науку и искусство, в качестве художественных, становятся комиссиями для росписи кладбищ. Кроме общей росписи кладбищенских храмов, как храмов 3-х Воскресений, каждое кладбище, превращаемое в Музей, в памятник местной Истории, имеет, конечно, и свою собственную, в которой изображается участие ее в общем деле с центральным Кремлем. В Кремле как крепости стены заменяют груди сынов, защищающих прах отцов. В Кремле же как кладбище и храме стены представляют отцов.

Эти стены <стены Центрального Московского Кремля> так много говорят воображению, хотя ничего не видит на них глаз, ибо они, эти стены, видели и дванадесят язык Запада и много орд Востока, видели все народы от Западного до Великого океанов. С другой стороны, на этих стенах воображение видит и то, что *происходило за этими стенами и внутри этих стен, что и теперь кроется за ними*. Московский Кремль есть центральное кладбище России, в котором не хранится, а пребывает в ожидании прах собирателей духовных и светских, их помощников и помощниц. Искусство должно и может, конечно, если оно верно действительности, изобразить на внешней стороне Кремля ряд царей и духовных владык выходящими и *удаляющимися* из него, Кремля, и из города (Москвы), предавшего свой Кремль запустению, теснящего церкви и вытесняющего кладбища, забывшего второй Рим, не примирившегося с первым, не радящего о Памире*. Эта роспись будет началом превращения Кремля в Музей, перенесения туда всех учебных и ученых учреждений, которые фабриками и магазинами оттеснены на задний двор. Тогда Кремль будет детинцем, как он теперь уже есть techинец — есть дединец, прадединец, пращур, предок, в Царьграда и Памира место стоящий. Это превращение покажет, что угроза, написанная на стене Кремлевской, – удаление собирателей земли из Кремля, оставление его пустым, – достигла цели. Художество может представить на той же стене детей, посланных отцами умолять отходящих не оставлять Кремля, ими возвеличенного.

Стену можно разделить на две полосы: на нижней изобразить внешнюю историю, т.е. нашествия Запада и Востока, а на верхней – внутреннюю, т.е. ход или выход собирателей русской земли. А на башнях Кремля, поднимающихся к небу, на всех зубцах между башнями, можно, нужно или должно представить *«будущность Кремля»*, т.е. крепости, защищавшейся от небратства (что представлено на нижней части стены), – как эта крепость превращается в орудие не обороны только, но и действия на слепую силу, в орудие, соединяющее *все языки* и *орды* в общем деле обращения слепой смертоносной силы в живоносную, т.е. <нужно представить> возвращение жизни теми, которые внизу представлены убивающими, тем, кои внизу же изображены убитыми. Таким образом, три полосы кремлевской стены изображают: нижняя – прошедшее, историю как факт, т.е. взаимное

* Торжество *«Кузнецкого моста»* над Кремлем и может быть представлено, изображено как причина удаления <царей и духовных владык – собирателей земли русской>.

истребление; средняя – переход от крепости к Музею; это *История как проект*, и верхняя, т.е. башни и зубцы – изобразят <будущую историю>, *историю как общий акт*. Аэростат же, парящий над Кремлем и прикрепленный проволоками к башням, есть уже самое дело; аэростат не как выражение сторожевого положения, а как <выражение положения> вертикального, <положения существа,> обращенного к небу, не отвлекаемого небратством, т.е. занятого общим, небесным делом, действующего на землю как на небесное тело и на планеты как на земли небесные.

Опасение *произвола*, с одной стороны, и желание достигнуть *полноты* – с другой стороны, определяют, или должны определять, предмет изображения. Условия эти будут, по-видимому, соблюдены, если на стенах Кремлевских будет изображаться и то, что совершалось внутри их (т.е. где жила мысль, создавшая континентальное царство), и то, что совершалось вне континентального царства, но по отношению к нему. Таким образом, стены Кремля представляются как бы *прозрачными*: в верхней, например, части или половине – открывающими самую «думу» о русской земле, <об> ее собирании*, нижнюю же часть, или половину стены, нужно представить как бы зеркальною, отражающею в себе замыслы и действия против нее, <русской земли, континентального царства,> и с Юга и Запада, и с Севера и Востока. Угловые башни южной стены будут отражать в себе Царьград и Памир, два центра мира, два очага, которые должны составить один. Две другие стороны отразят в себе: одна – *кочевой Восток*, замыкаемый Китаем и Япониею, а другая – *городской Запад*. Северный угол *будет смотреть на полярный порт*, открывающий выход обложенному со всех сторон континентальному царству. Особенную важность имеют две башни южные и одна северная[218]. От этой последней, т.е. от полярного порта, и нужно ожидать спасения для первых двух, т.е. Царьграда и Памира. Без полярного порта нет континентального царства, нет России. Полярная башня с изображением Печенгского Трифоновского монастыря, самого порта с портретами крейсеров, с указанием их сил, водовместимости, быстроты, с моделью лемстремова опыта[219].

Царьградская башня – с изображением реставрированного Константинополя (без мечетей), с иконою Премудрости в виде книги на вершине. Памирская башня – с схематическим изображением Памира и исхода оттуда племен индо-германского, индо-европейского и зендо-славянского, севших одни (первые) – у моря, другие – внутри материка.

С внутренней стороны Кремля, где стены не закрыты, не застроены, нужно представить «*Возвращение*» собирателей духовных и светских вместе с потомками, т.е. вступление в Кремль знания для превращения Кремля в

---

* Даниилу, первому князю Московскому, и его преемникам следовало бы оставить прозвание «*Невского*», так как в колене Даниила чтилась память Александра Невского, потому колено Даниила <и> получило долгоденствие, вырастило Москву. В этом наименовании заключается и предсказание о будущей судьбе Москвы, о замене ее Усть-Невском, т.е. Петербургом. Кузнецкий Мост есть истинный сын С. Петербурга, а сам Петербург – блудный сын Москвы. В 1900 году исполнится 600 лет от построения первой, известной по летописи, Кремлевской стены, деревянной, воздвигнутой Даниилом, младшим сыном Невского.

Дединец (Музей) и Детинец (т.е. Высшую Школу). На южной стороне у Подола с воротами (выходящими к реке для хода на воду в день Крещения и другие дни) и может быть представлено «возвращение» старого поколения и «вступление» нового и их примирение. Новое поколение вступает в Кремль *омытое* от греха оставления отцов и восстания против них. Если в верхней части (полосе) стены изобразим отцов, а в нижней сынов, поместив между ними символ примирения – «голубя с масличною ветвью», то картина будет напоминать икону крещения, т.е. будет подражанием ей. Завершение примирения может быть представлено на наружных стенах храмов «Успения» и «Архангельского собора», нагие стены которых как бы ожидали примирения сынов с отцами, оставаясь без росписи, чтобы запечатлеть на себе изображение великого торжества мира. Отцы духовные на стенах Успенского <собора> и светские на стенах Архангельского встают из своих рак, завидя издали сынов, возвращающихся после долгого блуждания по стране рассеяния, по ближнему и дальнему Западу. Встрепенулись кости погребенных и в Чудовом монастыре, и образы их появились на голых стенах этого монастыря. И Вознесенский монастырь – кладбище помощниц собирателей – примет участие в этом всеобщем примирении; и царицы поднимутся из своих гробов, ожидая с распростертыми объятиями дочерей нашего времени, между которыми также много было шатости. А из *«Спаса на бору»* востанут вслед за Стефаном Пермским, *апостолом зырян*, и апостолы других племен, до Иннокентия Алеутского[220], если Спас на бору станет кладбищем миссионеров-апостолов племен, собранных Москвою.

Такую картину мира, обнимающую весь Кремль, внутри и вне, было бы пристойно открыть в день или – лучше – ночь Пасхи, освятив ее пасхальными огнями, чтобы Пасха была, хотя в смысле мира, не внемірною[221], т.е. проектом мира, художественно представленного. При этом освещение, огонек действовал бы не на глаз только, но и на мысль, на душу, освещая, показывая изображения, т.е. поучая, а не забавляя разноцветными огоньками. Не освещение нужно уничтожить, а *росписью наружных стен дать образовательный смысл освещению*. Росписью наружных стен желательно дать изображение большему числу умерших деятелей, ввести всех в синодик, лицевой, толковый, в историю, так же как наружными галереями <желательно> большинству живущих *дать участие в культе умерших*, т.е. <нужно> площадь, толкучку, превратить в храм, приготовляя народ к делу всеобщего Воскрешения. (Нынешняя наука и образование не может обнять всех умерших, ни сделаться достоянием или делом всех живущих.) Превращение площади в храм входит в вопрос *о недостатке храмов в Москве* для таких дней, как Св. Пасха, и *об изобилии лавок в ней*, внедряющихся, как паразиты, в самые храмы; изобилие лавок и есть причина недостатка храмов*, хотя, по-видимому, в увеличивании числа храмов участвует купечество.

---

* Вопрос этот составляет содержание моей статьи «Плач церквей московских» (Русский архив. 1893, № 6) (*Примеч. В.А. Кожевникова*).

Картина, изображающая в таком виде внешность и внутренность Кремля, не была бы изображением действительности, но не была бы и идеализацией, а была бы проектом, решающим вопрос о том, при каких условиях Кремль будет иметь наибольшую образовательную силу для большинства, или ка́к дать толпе, свалке, сброду людей великую стройность, родственное объединение, ка́к извлечь из воскресения наибольшую пользу для просвещения, ка́к просветиться светом, из гроба Христова воссиявшим. Тогда и текст, <объясняющий роспись Кремля,> был бы действительною подписью к картине, это было бы началом создания вне-храмовой Пасхи. В противоположность тому, как это обыкновенно думают, говорят и пишут, будто *никакие* городские занятия не препятствуют быть учениками Воскресшего, нужно сказать, что не только *никакие*, а, напротив, *все городские* занятия в их настоящем виде, в отделении от сельских препятствуют этому. Чтобы быть учеником Воскресшего, надо отдаться делу воскрешения, а для этого надо возвратиться <в село>.

Удаление, оставление Кремля собирателями-предками равняется «*плачу Кремля*», оставленного, забытого потомками. (Точнее, «*Удаление*» следует за *Плачем*».) В плаче выражается еще терпение. Удаление же свидетельствует о невозможности уже терпеть, о гневе вытесняемых. Храмы московские еще золотятся, украшаются внутри и вне, тогда как стены Кремлевские не реставрируются и даже не поддерживаются. Даже Успенский собор нуждается в коренной реставрации. Самое отсутствие росписи <Кремлевских стен> свидетельствует об отсутствии воспоминания. Роспись же служила бы показателем реакции против индустриализма, <против> исключительной заботы о комфорте, <против> борьбы за него, <свидетельствовала бы> о пробуждении совести, раскаяния. «*Удаление собирателей русской земли*», <изображенное на стенах Кремля,> было бы признанием того, что мы заслужили. Если же в изображении «Удаления отцов» <на внешней стороне> будет выражаться искреннее раскаяние, засвидетельствованное художественно, то и понятно, почему внутри можно будет изображать «*возвращение*».

Роспись Кремля, как центрального кладбища, вынудит все города обратить и свои кладбища в Кремли-Музеи, сделать их своими центрами, т.е. обратиться в села, ибо разница между городом и истинным селом заключается в том, что у последнего, т.е. села, кладбища внутри, в центре, а у первого – вне его.

Таким образом, в росписи Кремля заключается целый переворот, новая эпоха, переворот в самой мысли и чувствах. Но чтобы произвести этот внутренний переворот, окажется нужным изобразить все последствия «*Удаления*», т.е. последствия дерелигионизации, дехристианизации, уничтожения всего, что сдерживает борьбу, борьбу сынов против отцов и восстание брата на брата. Когда же будет мир взят от земли, т.е. если не состоится объединение для обуздания стихийной силы, для регуляции ее, то картина на стенах должна показать действие разнузданных сил. Это – естественный апокалипсис. Тут найдет свое место «*Сциентифичная* битва» – нашествие немцев с суши с западными и южными славянами в авангарде и англичан с

моря. За этою борьбою христиан выступит африканский и азиатский фанатизм магометан и кочевников, вооруженных английскими орудиями и обученных немецкими инструкторами. Последняя битва Наполеона (под Ватерлоо) закончилась страшною грозою, разразившейся над враждебными армиями; но тут гроза была только угрозою, которую не поняли воюющие. Не то будет после битвы африканских и азиатских варваров, вооруженных европейским оружием, битвы на земле и под землею, на воде и под водою, в воздухе, днем и ночью при свете электрическом, сопровождаемой опустошением не городов лишь и сел, но и лесов...

* * *

В 1900 году исполнится шестьсот лет от построения первой, известной по летописи, Кремлевской стены, деревянной, воздвигнутой Даниилом, младшим сыном Невского.

Роспись Кремля входит в вопрос всеобщего обязательного образования, с проектом всеобщего обязательного дела, в связи со всеобщею воинскою повинностью, превращая посредством этой росписи кремли как крепости в Кремль как Музей, священный храм. Без этой росписи, повторенной, но повторенной своеобразно, в каждой местности, невозможно народное образование, для которого необходима наглядность; но не та мелочная и искусственная в высшей степени <наглядность>, равнодушная к добру и злу, в которой нет ни ума, ни блага (нравственности), наглядность, которую создала немецкая школа, а такая «наглядность», в которой нельзя нравственное отделить от умственного, которая расширяет то и другое.

Пред Кремлем как крепостью, которая служит выражением небратства, находится «город» (торговые ряды), в коем собрано все, что производит небратство, т.е. это вопрос о причинах небратства, представленный *наглядно*. Город не только в смысле торговых рядов, но и в смысле города вообще есть также выражение небратства. Нужно только, чтобы живопись на стенах Кремля приняла на себя труд разъяснить значение *роста* частных домов и значение украшений как стремление перерастания, как состязание, т.е. борьбу; нужно, чтобы живопись в украшении храмов указала на желание примирить Церковь с пороками, с самим небратством, даже с забвением и восстанием против отцов; нужно, чтобы живопись показала, что взамен позолоты церковь должна отказаться от кладбищ, даже от поминовения, сделаться светскою, казаться *веселою*, должна бы выдать <даже> *антиминс*, если <бы> он не скрывался от взоров светских людей, притом еще не знающих, что антиминс, хранящий частицу мощей, есть замена для храма кладбища.

Автор статьи «Что такое стены Кремля и чем они должны быть» в самом начале статьи, да и во всей статье, описывая рост города, особенно торговых рядов, и украшение церквей, составил уже проект росписи, для коей он предлагает устроить конкурс[222]; тогда как нужно не состязание, а соединение всех художников для разработки того, что уже дано им самим в общих чертах в этой статье, а также и в статье «Плач Московских Церквей». Живопись на стенах Кремля может представить и Плач

Московских Церквей, т.е. представить *святых*, и особенно *святых, коим храмы посвящены, плачущими*, а потом, по мере усиления небратства, представить *святых удаляющимися из храмов*, так же как должно изобразить на стенах Кремля удаление из него, оставление его, выход <собирателей земли русской, духовных и светских>, и выход именно *с плачем* и *с гласом*, начертанным над исходящими огненными буквами: «Изыдем отсюда»*.

Такая роспись, вопреки мнению автора, никак не может быть продолжением того же, усвоенного уже ею направления в новой для нее, монументальной (кладбищенско-монументальной) живописи, ибо в этой росписи заключается *обличение всех без исключения*, т.е. здесь искусство уже не становится на сторону угнетенных, оскорбленных и т.д., а уничтожает самый гнет, возможность оскорбления, не делается партиею[223]. За слезами, за плачем над Кремлем и Москвою, над Россиею, которую они (собиратели) и хотели собрать, но не для производства того, что собрано в торговых рядах, за плачем над целым миром должно следовать изображение бедствий, которые ожидают <мир>, если [не дописано.]

К РОСПИСИ СТЕН КРЕМЛЯ (МОСКОВСКОГО)[225]

«Слово о погибели русской земли», возвеличивающее Владимира Мономаха, и особенно «Слово о полку Игореве» – эта последняя песнь Киевской Руси, ее завещание, сокрушающееся, что нельзя было старого Владимира пригвоздить к горам киевским, т.е. отчаивающееся в спасении Киева, – указывают, что́ должно быть изображено на стенах Московских гор, на стенах Кремля. Москва исполнила завещание Киевской Руси, пригвоздила к горам Московским старого Владимира. Владимир Мономах с его легендою и должен быть изображен на стенах Кремля, – с легендою без тех неискусных поправок, которые внесены синопсисом и густынскою летописью[226]. Константин Мономах, а не Алексей Комнин должен послать регалии Владимиру Мономаху, несмотря на явный анахронизм. При Константине Мономахе совершилось разделение церквей, и Западный Император перестал представлять одного с Императором Восточным. Достоинство Западного императора <и> передано Владимиру Мономаху.

Легенда, очевидно, имеет целью указать, отметить место России в всемирной Истории, – Истории в смысле пророка Даниила, а не в нынешнем самохвальном, бессмысленном делении на древнюю, среднюю и новую, – в смысле «Империи», т.е. различных способов объединения, изображаемых символически, обнимающих прошедшее и указывающих будущее.

Наша легенда начинается от Вавилона, от местопребывания провидца, творца первого апокалипсиса, начинается исканием регалий[227]. Легенде, которая указывает «смысл смысла» и цель, нужно отдать предпочтение

* Владимир Мономах – величайший враг розни, горячий чтитель жертв этой розни и усобиц, т.е. Бориса и Глеба, и родоначальник всех собирателей, на которого второй Рим после отделения от него первого перенес свое упование. Так по крайней мере думала Русь, приурочивая перенесение коронационной утвари к эпохе разделения церквей[224].

пред позитивизмом и научною философиею, которая и есть бессмыслие и бесцельность. Правда, наши интеллигентные дурни с графом Толстым во главе ищут смысла жизни и с позитивистом Контом издеваются над целью, нимало не замечая своей глупости, своей бессмысленности.

К РОСПИСИ КРЕМЛЯ

(К перенесению колоссальной модели Баженовского Кремля в Московский Румянцевский Музей)[228]

Если земной шар представить состоящим из двух гор, спаянных подошвами, вершины которых будут полюсами, а спайка нижних частей экватором, то Кремль, имеющий вид треугольника, основанием обращенного на юг, а вершиною на север, будет некоторым подобием северной половины шара, или полушария континентального в противоположность океаническому, или Британскому. Положение же самого Кремля на этой горе (на 55-й сотне верст от подошвы, или от экватора, и лишь на 35-й от вершины, или полюса) можно уподобить положению С. Бернардского монастыря, для пребывания в коем требуется самоотвержение. Тремя углами этого треугольника определяется историческое значение Кремля 3-го Рима: Юго-Западный угол указывает на Царь-град, Юго-Восточный на Памир (на Индийский и Европейский Кавказы), Северный – на полярный, незамерзающий порт на Мурмане. Роспись должна изобразить то, что происходит внутри (думу 3-го Рима о соединении всемирном, ибо 4-му собиранию не быть), и то, что происходит вне (препятствия к объединению), и то, что должно быть (историю – как проект, т.е. воскрешение самих жертв борьбы за существование). Дума о розни, как она изображена в «Слове о полку Игореве», была усвоена Московским Кремлем, когда пророчество «Слова» о грядущих на Русскую землю бедствиях исполнилось в нашествии и иге татарском, восточном, а потом и западном. Это последнее произвело еще большую рознь-раздвоение в самом Московском государстве, принимаемое некоторыми за непримиримое.

* * *

При внимательном чтении этих двух статей, кои нужно признать передовыми, сам собою возникает вопрос о примирении храмового и внехрамового, есотерического и ексотерического[229]. Площадное должно возвыситься до храмового, стать его выражением, а не храмовое профанироваться при переходе во внехрамовое. Это вопрос о воспитании масс, превращении толпы в хор. Кремль, превращаемый в Храм и Музей, и есть училище для масс, школа объединения в общем родовом деле.

Кремль как крепость говорит громом орудий, напоминая ветхозаветный Синай, а как храм – он целым хором колоколов приветствует выход из храмов, как из кладбищ, ликов святых собирателей, напоминая глас Сына Божия, проникающий в могилы. Хор колоколов много говорит, впрочем,

слуху, говорит он и сердцу, но не говорит уму: это не членораздельный язык, он звучит, но еще не поет. Ракета – так дурно изображенная на картине Московского Листка, – служит единственным представителем мирного (?!) знания. Пронизывая воздух (атмосферу), она не открывает пути небесным силам к Земле, а служит лишь знаком, извещающим о начале праздника воскресения. Истребительные орудия делаются вестниками воскресения![230] Но если эти орудия – не в качестве вестников воскресения, а как истребительные орудия – сделали большие успехи, то колокола в качестве образовательных средств не сделали ни малейших успехов, потому что музыка объединяющая считается враждебной свободе.

<Признать в> Триедином существе своего Бога это значит признать свою нераздельность от других, свое единство со всеми, но не на словах, а в общем деле, для которого построение обыденного храма было лишь приготовлением, воспитанием, ибо это дело будет внехрамовое. Храм есть лишь временное место собирания тех, коим предстоит внехрамовое дело. Тем не менее в единодушии, которое, *соединяя многих для одного дела* (литургия – всенародное дело), создавало храмы в один день, заключается разгадка того, что такое Россия, к чему она способна, что ей нужно делать.

По западным учениям соединение людей дает в результате что-то худшее того, что они могли сделать в отдельности. Так учат Scipio Sighele, Тард, Гумплович[231].

Построение обыденных храмов представляет поразительное опровержение самой коллективной психологии. Как назовут эту толпу, которая построила в один день храм, такие люди, как Нордау, Ферри, для коих всякая толпа есть преступная? Не должны ли будут они сознаться, что есть и Святые толпы, и преступные индивидуумы – клеветники на человеческую природу. Теория преступной толпы встретила благоприятный прием на Западе, совсем иначе встречена была у нас.

ПОЮЩАЯ БАШНЯ КРЕМЛЯ[232]

«Москва – храм России,
а Кремль – алтарь этого храма».
Слова Императора Александра III-го.

Из всех башен Кремля только Спасская имеет голос; все прочие стоят без пения, а большая часть лишены даже органа голоса. А между тем, чтобы быть ему (Кремлю) алтарем, – по выражению Императора-Миротворца, – ему нужно всеми своими *башнями*, как *головами* (баш – голова)*, воспевать славу Богу мира и марш Преображенский преобразить из военного в мирный. Впрочем, и некоторые другие башни имеют колокола, но они обречены на молчание или, как при церкви Благовещения, что на

---

* Или всеми башнями, как сынами, – как бы должно было назвать башни, ибо Кремль есть могила отцов, защищаемая сынами, для которых башни и стены служат лишь шлемами и щитами.

житном дворе, служат колокольнями. Башни: Спасская, Тайницкая и Троицкая – были набатными и своим звоном указывали даже на место пожара. Превращение Кремля из военного положения в мирное вовсе не требовало обращения, в подражание Западу, Неглинки, служившей рвом для Кремля, в гульбище, а в памятник погибшим у этого рва. Точно так же и башни, вместо прежнего призыва к бою, должны бы *голосить* о погибших в бывших боях во дни вселенских поминовений, в дни Страстные, и особенно плакать в Великий Пяток и рыдать в Чистую Субботу, так же, как и возвещать радость Воскресения в день или полуночь Пасхи.

Плач Иосифа – «Тебе, одеющегося светом», пропетый всеми башнями, был бы истинно всенародным священным (если можно так выразиться) концертом так <же>, как <и> «Не рыдай Мене, Мати»[233] в Святую Великую Субботу. Прислушиваясь к плачу благообразного Иосифа (и Никодима) и к рыданию Матери, притих бы на эти святые минуты обычный шум городской. Название Москвы храмом было бы не пустым словом, когда эта музыкальная проповедь, выйдя из храма, огласила бы весь город, начав превращение уличного и площадного в храмовое, т.е. в такое, где уже не будет слышна брань, откуда уже начнется изгнание торговой суеты.

Конечно, одна песнь не изгонит торговой суеты, но она возвысит души, расположит к ее устранению. И, конечно, только церковный плач, местами, как «Увы Мне, Свете мой»[234], совершенно сливающийся с народными причитаниями, имеет наибольшую образовательную силу. И Церковное, высоко поднимающее душу, и народное, глубоко трогающее душу, соединяются в этих плачах. – «Како тленными руками прикоснусь к нетленному телу Твоему»[235].

Чтобы понять все зло смерти, нужно, чтобы она коснулась святейшего из людей, коснулась Божества и тем обратила себя на погибель. Не в Нагорной проповеди, а в <событиях> Великого Пятка, Субботы и Светлого Воскресения и заключается христианство.

БАЖЕНОВСКИЙ КРЕМЛЬ[236]

Редко кому известная, Баженовская модель Кремля выходит, наконец, из векового забвения и, по достоверным слухам, передается из Оружейной Палаты в Московский Публичный Музей, т.е. переносится из Кремля – родины Баженова – в здание, им же воздвигнутое, и воздвигнутое по соседству с Кремлем, как бы для того, чтобы с его вышки можно было окинуть одним взглядом Кремль, преображенный по его проекту. Хотя постройка дворца по этому грандиозному проекту прекращена была вскоре после закладки, однако сам Баженов, по-видимому, продолжал верить в возможность осуществления его архитектурной мечты, сохранившейся лишь в виде модели.

Эта знаменитая модель Кремля или Кремлевского дворца была создана гением отца новой русской архитектуры, Вас. Ив. Баженова, который, по всей справедливости, может быть назван Ломоносовым в истории русского зодчества, а по широте замысла – Державиным нашей архитектуры.

Эстетическая задача его, очевидно, состояла в том, чтобы весь Кремль обратить в одно художественное произведение, объединить в нем духовное и светское и, быть может, соединить в нем все искусства. Превращение священного Кремля в дворец было объединением, а не подчинением храмов дворцу. По этому поводу приведем слова одного иноземца, который заметил, что «Баженов в своей модели уничтожил все боевые башни и оставил одну священную (т.е. Ивана Великого), так что она царила всевластно и нераздельно на вышке Кремлевского холма», служа достойным памятником над почившими здесь собирателями Русской земли – прибавим от себя. Созидая громадный дворец в Москве для власти, пребывавшей в Петербурге, художник хотел, конечно, привлечь ее к родному для него городу.

Родившийся в Кремле, сын причетника одной из кремлевских церквей, он в детстве, как рассказывают, из лучинок строил подобия разных кремлевских зданий; поэтому можно сказать, что Кремль был его первым учителем в архитектуре, и модели Кремля, созданной в годы зрелости, было положено начало еще в детстве. В этом отношении его игрушки напоминают ботик Петра Великого в отношении к русскому флоту или потешных того же Петра в отношении к русской гвардии. Приведенный рассказ о детских годах будущего вице-президента Академии Художеств, который первый задумал сделать рисунки всех древних зданий России, очень похож на легенду, на сказку, придуманную для объяснения величавой модели, но это не сказка.

Выставленная или, вернее, скрытая в уголке Оружейной Палаты, модель Кремля не привлекает к себе посетителей. Говорят, начальство Оружейной Палаты уже предлагало некоторым музеям эту модель, но все они отказались, за исключением Румянцевского. Если верить слуху, он даже думает поместить модель на самом видном месте, наверху обширной залы, где она может быть обозреваема кругом, со всех сторон. Мало того, музей хочет собрать и выставить в этой зале все планы и виды Москвы вообще, и Кремля в особенности, кроме того, собрать и поместить здесь все издания, касающиеся Москвы, и сделать это к 1899 г., августа 2-го, когда исполнится 100 лет со смерти творца модели[237]. Тогда музей, пред старейшими воротами Кремля находящийся, не по имени только будет Московским. Петербургская библиотека собрала все, что думали и писали о России иностранцы. Московскому музею следует собрать все, что думали русские о России, не пренебрегая мнением и иностранцев не только западных, но и восточных*.

---

* Вот отзыв Карамзина о модели Кремля (Соч. IX. 251–252): «В Кремлевской экспедиции надобно видеть славную модель великолепного Баженовского дворца, заложенного между Архангельским собором и Москвою рекою – в 1773 году, но скоро оставленного по неудобности места. Видим только замысел прекрасный и читаем надписи на камнях, на меди, недостойные даже и бумаги. Вот одна:

Да процветет Москва подобием райска крина:
Возобновляет Кремль и Град Екатерина.

Это еще не самая худая. Планы знаменитого архитектора Баженова уподоблялись Республике Платоновой или Утопии Томаса Моруса: им можно удивляться единственно в мыслях, а не на деле»[238].

Таким образом, Баженовское творение придаст особый смысл и значение нынешнему музею, привлечет к нему внимание москвичей; а они помогут ему построить подле себя новое здание, в котором он так нуждается, или, вернее, восстановить старое замечательное здание, которое существовало еще в начале XVIII века, как показано на гравюре Пикара 1714 года[239]. Изображение это в несколько увеличенном размере можно видеть в музее, вместе с другими изображениями музейного здания в разное время. Пожар 1737 года истребил его; но в том же году родился наш знаменитый архитектор В.И. Баженов, построивший на погоревшем месте замечательное сооружение нынешнего Московского Публичного и Румянцевского музея. Явившийся заместителем сгоревшего здания и получивший, подобно ему, доминирующее значение надо всей окружающей местностью, этот музей имеет своею задачею восстановление старины, а следовательно, и восстановление своего предместника, т.е. той загадочной храмины, которая хотя и неизвестно кому принадлежала и какое имела назначение, однако, несомненно, была центральным зданием всего Белого города в первой половине XVIII века.

БАЖЕНОВСКИЙ КРЕМЛЬ[240]

Баженовский кремль, о предполагаемом перенесении которого в Московский музей говорилось в газете *«Кремль»*, теперь уже туда перенесен, так что можно сказать, что Московский Румянцевский музей не только перед собой, особенно с вышки, может обозревать Кремль*, но и видеть его внутри, в себе, как это и следует музею, именуемому Московским. Таким образом, пред музеем – Кремль действительный, в музее – Кремль или Кремли проективные. В Оружейной палате выставлена была лишь часть колоссальной модели, в музее же, как говорят, она будет выставлена в полном цельном виде, т.е. в таком виде, в каком, может быть, она вышла из рук самого зодчего и в каком могли ее видеть сам созидатель и его современники. Всякие суждения о внешнем виде этой несомненно величавой модели еще преждевременны. Можно лишь догадываться, судя по духу XVIII века, по событиям того времени, о той мысли, которую хотел вложить отец нашей новейшей архитектуры в свое создание.

Превращая Кремль, т.е. знаменитую неприступную крепость, в открытый, доступный для всех дворец собирателей земель русских и инородческих, Баженов, очевидно, хотел этим сказать, что задача власти, для которой Кремль превращался во дворец, есть умиротворение. (Мысль о собирании как об умиротворении высказана в статье *«Русского Архива»* № 7 1895 года и в статье Вл. Соловьева «Смысл войны» № 7 прилож. к *«Ниве»*[242].)

Созидая колоссальный дворец для власти, оставившей Москву, он, как это уже было в упомянутой газете сказано, желал, конечно, возвратить ее к

---

* По статьям Тихомирова в *«Московских Ведомостях»* 1896 г., май 18, и Немировича в *«Ниве»* можно составить понятие о картине Кремля, которая открывается с вышки Музея[241].

родному для него Кремлю, привлечь ту власть, которая созывала выборных от всей Русской земли, созывала комиссию, напоминавшую собор[243]. Для такого-то земского, а вместе и священного собора, надо полагать, Баженов и хотел обратить почти весь Кремль в дворец, хотел обратить его в дворец для той власти, которая приближалась ко второму Риму, к Босфору, торжествовала на Морее, в Архипелаге, – как это говорится в надписях, начертанных на камне и на меди при закладке дворца, очень плохих в литературном отношении и очень важных в историческом.

В статье, помещенной г. Иловайским в его газете, к речи иноземца о священной башне Ивана Великого он прибавляет, что башня эта служит достойным памятником над почившими здесь собирателями Русской земли. Оставляя, однако, мертвым историкам, к которым, конечно, не принадлежит редактор *«Кремля»*, хоронить мертвецов, мы никак не можем признать собирателей почившими от дел, ибо, прежде чем ожить в теле, они живут и будут жить в святом деле собирания, умиротворения, которое и есть условие оживления.

Модель Кремля, каким желал его видеть XVIII век, перенесенная в музей третьего Рима, и будет возбуждать вопрос, чем должен быть Кремль в будущем и в чем будет состоять его дело, когда собирание будет вполне окончено.

КРЕМЛЬ В МУЗЕЕ В ВИДЕ МОДЕЛИ И ЮБИЛЕЙ СОЗИДАТЕЛЯ МОДЕЛИ БУДУЩЕГО КРЕМЛЯ И ЗДАНИЯ НЫНЕШНЕГО МОСКОВСКОГО МУЗЕЯ, ИЛИ ВОПРОС, ЧЕМ ДОЛЖЕН БЫТЬ КРЕМЛЬ, В ЧЕМ ЕГО ДЕЛО?[244]

> Москва – храм, Кремль – алтарь этого храма, вся Россия – приход его, что, конечно, недостаточно для 3-го Рима (См. статью «Международная благодарность». Русский Архив 1896 г. № 2-й)[245].
> Вечный город или вечная деревня?

Баженовская модель Кремля, переданная московскому Музею (Музею 3-го Рима), не разрешает, конечно, вопроса о том, *«Чем должен быть Кремль 3-го Рима»*, в то время, когда ветхий Рим, смешивая религию с политическою экономиею, думает разрешить религиозный вопрос: 1) или став на сторону 4-го сословия, т.е. утолив алчущих и жаждущих правды хлебом вещественным, отерев слезы плачущих, обращая нищих духом, наемных рабочих, в барышников, делая их всех участниками в барышах капиталистов – мытарей; 2) или же приняв сторону 3-го сословия, т.е. во всяком случае отождествляя религию с политическою экономиею, признавая, что вера без денег мертва есть. (Папа[246] относительно денег совершенно согласен с Нордау, этим крайним выродком, который деньги превозносит больше, чем [1 слово неразб.].)

Таким решением вопроса Рим древний является действительно *городом вечным* со всеми недостатками его, не допускающим ничего, кроме эконо-

мического и юридического, т.е. городского: древний Рим увековечивает город и все бедствия, связанные с ним, увековечивает города как великое зло.

Москва же – *вечная деревня* (не в смысле вечной зависимости от слепой силы природы, а в смысле освобождения от этой зависимости), – деревня, к весне, ко дню св. Пасхи, возвращающая рабочих в села, к праху предков, где это празднование и имеет великий смысл, доказывая этим *невечность* города. И сам Кремль празднует Пасху у гробов собирателей Русской земли. Кремль есть священное место, защищаемое крепостью. Последняя указывает на незаконченность собирания, на небратство, ибо законченное собирание, совершенное братство, объединение в труде управления смертоносною силою возвращает праху отцов жизнь и бессмертие.

Теперь, когда в Московском (3-го Рима) Музее помещена модель Баженовского Кремля, а Баженов был строителем и здания Музея, Музей должен принять на себя долг сделать оценку этой модели, и такая оценка потребует решения вопроса о том, чем должен быть Кремль как центральное кладбище, как образец местных кладбищ. Вопрос же о долге Кремля, или кремлей, есть вопрос о конечной цели, которую должен исполнить род человеческий. Поэтому призыв в Музей не будет ограничиваться обязанностью давать советы занимающимся в нем, а будет призывом составить комиссию или собор по вопросу о способах осуществления полного долга или всего чаемого («чаю воскресения мертвых и жизни будущего века»). Но что может быть чаемо от кладбищ, этих мест отчаяния, где отпеваемое в смысле возвращения духа жизни стало отпетым в смысле безнадежности возвращения? Но эта безнадежность – преждевременная, не употребившая действительных средств возвращения жизни, ибо безвозвратность – немыслима.

ОТВЕТ ВЛАДИСЛАВЛЕВУ [247]

На угрозу г. Владиславлева отвечаем просьбою напечатать свой грозный (или грязный) пасквиль на Баженовский Кремль и Румянцевский Музей в твердой уверенности, что все, даже редакция «Недели», примут сторону Вандала, т.е. искреннего западника Баженова (если только он им был)[248], желавшего превратить Кремль во дворец для власти, созывавшей выборных от всей Русской земли (тогда, в половине XVIII века, еще верили в силу конституции), и с презрением отнесутся к лицемерному чтителю старины, лживому патриоту* и особенно к недобросовестному репортеру, осуждающему модель, которую никто из ныне живущих в полном составе не видал. Историк Иловайский говорит о модели, или о подобии, по неудачному его выражению, как о редко кому известной[249], а шарлатан Владиславлев говорит, по удачному его выражению, как о хорошо известной оригинальной мощи. На самом деле ни всезнающему репортеру, ни историку не известно, что выставленная в Оружейной Палате модель есть лишь часть

---

* «Доморощенный гений», «печальной памяти образчик русского творчества», – эти выражения достаточно свидетельствуют о тех чувствах, которые питает репортер к милому отечеству.

полной модели дворца, потому говорить об уничтожении всех башен – будет значить или недобросовестность, или <же> невежество. Что же касается Тайнинской башни, то она не нуждалась в пощаде, по той простой причине, что находилась совершенно вне проектированного Баженовым дворца. Статья Владиславлева начинается и кончается кощунством; но в первом (оригинальные мощи) мы видим величайшую похвалу Музею, ибо Музей есть собрание останков, но не всегда оригинальных и очень редко имеющих образовательную мощь или силу. Что же касается «Твоя от твоих», то для Музея Москвы, или 3-го Рима, не только все московское и русское, но и все человеческое есть не чужое, а свое, – он печалуется о всем разрушенном, о всем лишаемом жизни, чтобы все живущее, все достойное жизни восстановить.

О РУМЯНЦЕВСКОМ МУЗЕЕ[250]

«Вот наша спасительница!» (Слова короля Прусского Фридриха Вильгельма III о Москве.)
«Москва – храм России, а Кремль – алтарь этого храма» (Слова Императора Александра III.)

В февральской книге «*Русского Архива*» помещена весьма интересная статья, посвященная предмету, с которым уже знакомы наши читатели, именно – новой картине художника Матвеева и избранному им сюжету для этой картины[251]. Автор справедливо замечает, что наши художники до сих пор изображали лишь «грустную сторону самоотверженного подвига» Москвы в 1812 году, совершенно опуская нравственный смысл этого подвига, не затрогивали величия смиренной Москвы среди разрушения и попрания ее святынь[252]. «Художнику Матвееву, – говорит автор, – пришла счастливая мысль пополнить до известной степени этот пробел в живописной истории 1812 года и его следствий. Художник изобразил эпизод из пребывания в Москве в 1818 году короля Прусского Фридриха-Вильгельма III, эпизод, глубокое значение которого почему-то просмотрели почти все наши историки. Обозревая Москву, король пожелал взглянуть на нее с возвышенного места, откуда можно было бы сразу окинуть взором все страшные развалины, оставшиеся после разгрома 1812 года. Таким местом оказалась вышка нынешнего Публичного Музея. Ее и изобразил художник в тот момент, когда Прусский король, повернувшись в сторону поруганного иноземцами Кремля и проникаясь сознанием величия жертвы, принесенной Россией в лице Москвы для спасения себя и Европы, считает долгом благоговейно, до земли, поклониться полуразрушенной святыне и приказывает исполнить то же своим двум сыновьям, будущему королю Фридриху-Вильгельму IV и будущему основателю Немецкой империи Вильгельму I, тогда как сопровождающий высоких гостей, русский офицер (граф Киселев), с изумлением смотрит на не совсем ему понятное преклонение Прусского короля и его сыновей, иноземцев, иноверцев, пред прахом сердца России,

пред Кремлем, указывая на который, Фридрих-Вильгельм со слезами говорит: "Вот наш спаситель!"*

Здесь, в лице Прусского короля и его преемников, Запад впервые отрезвился от своего заблуждения, сознал свой грех неблагодарности пред исконною защитницей Европы. Представитель спасенного Россией Запада сознал его вину пред нею уже на Поклонной горе, откуда он благоговейно приветствовал Москву[254], на той самой Поклонной горе, где достигла высшей степени и где пала слава Наполеона и Французской империи. Второю Поклонной горой, с еще большим историческим значением, чем первая, стал холм, служащий подножием Музея Московского. Если первая Поклонная гора стоит пред Москвою, как пред храмом России, то вторая Поклонная гора стоит пред самым Кремлем, как пред алтарем храма. Признав уже пред храмом Москву спасительницей Германии, король Пруссии повторил эти слова еще пред самым алтарем храма и таким образом как бы принес за себя и своих потомков клятву в вечной благодарности и дружбе к России. На месте торжественного признания этого нравственного долга зародилась Немецкая империя, по собственным словам ее основателя: своим объединением Германия обязана России. Москва может быть глубоко признательна вдумчивому художнику, напомнившему о важном, но мало известном большинству событии. Желательно, чтобы изображению этого события придано было назначение поучительное в широком смысле, чтобы оно оставалось легко доступным взорам и вниманию всех. Картина, затерянная в каком-либо частном собрании, почти недостижима для большинства, помещенная в публичном музее или городской галерее, она поучает многих, но все же только посетителей, нарочно идущих обозревать собрание художественных произведений. Скульптурное же воспроизведение того же события, помещенное на вышке Музея, на месте самого события, лицом к Кремлю, было бы доступно взорам всех и каждого, поучало бы или по крайней мере призывало бы к поучению непрерывно, напоминая и русским, не помнящим значения Кремля, и чужеземцам, не сознающим вины пред ним, что такое Кремль и к какому великому делу он всех призывает.

Есть и специальный повод к постановке такого почетного для Москвы памятника на вершине Московского Музея. Как известно, дочь преклонившегося пред Кремлем Прусского короля стала царицей русскою (Александрою Феодоровною), бабкою Царя-Миротворца**. Этот родственный союз закрепил мирные отношения двух соседних держав. Но здесь же, в Московском Музее, мы имеем пример иного объединяющего мирного начала, более прочного, нежели политическая дружба. В состав книгохранилища Музея вошла и библиотека Императрицы Александры Феодоровны, и

---

* Вот как описывает сам граф Киселев этот момент: «Только что мы все влезли на Пашковскую вышку и окинули взглядом этот ряд погорелых улиц и домов, как, *к величайшему моему удивлению*, старый король, этот деревянный человек, как его называли, стал на колени, приказав и сыновьям сделать то же. Отдав Москве три земных поклона, он со слезами на глазах несколько раз повторил: «Вот наша спасительница!» «Граф Киселев и его время». Т. IV, стр. 7 [253].

** И первым славянофилом нашего века, добавим мы, ибо раньше, чем наши славянофилы переменили свои костюмы, она уже ходила в сарафане и построила русскую избушку в дворцовом саду.

даже помещается она как раз в центре здания, под тем местом, откуда когда-то отец составительницы этой библиотеки приветствовал Москву как спасительницу Германии»[255]. Но прежде чем говорить о вышке, нам думается, было бы доступнее увековечить в Румянцевском Музее другим способом этот знаменательнейший случай в истории его здания. Отчего бы, например, в том помещении, где находится библиотека Императрицы Александры Феодоровны, не поставить живописные изображения поклонившихся Кремлю королей Прусских и императора Германского, а также и изображения Кремля и здания Музея в том виде, в каком они представлялись тогда их благодарным взорам? Эти картины и портреты наглядно увековечили бы историческое значение прекрасного здания Румянцевского Музея, а также и то знаменательнейшее событие в истории двух народов, свидетелем которого оно было в 1818 году.

ЕЩЕ О РУМЯНЦЕВСКОМ МУЗЕЕ – КАК ПАМЯТНИКЕ 1812 ГОДА[256]

Читатели *«Русского Слова»* несомненно обратили внимание на статью «О Румянцевском Музее», помещенную в нашей газете.

Нельзя не поблагодарить художника Матвеева за то, что он напомнил нам столь важный момент нашей отечественной истории, остававшийся для многих даже неизвестным, и, конечно, было бы желательно, мало этого, было бы необходимо чем-нибудь увековечить эту великую сцену изъявления благодарности обиженной Москве, и как было бы хорошо, если бы вышка Публичного Музея увенчалась скульптурным изображением этой сцены на память векам и грядущим поколениям. Это было бы тем более хорошо, что, по сохранившимся изображениям Музея, в старину были у него статуи на обоих фасадах и даже на самой вышке находилось изображение, по-видимому, Минервы[257] или Аполлона, впоследствии уничтоженное, может быть, именно потому, что напоминало языческий храм, находившийся при самом входе в христианский Кремль.

Неужели не найдется художников, которые бы пожертвовали своим совокупным небольшим трудом для безвозмездного совершения этого дела, то есть созидания из Музея нового памятника 12-му году, объединяющего Музей Московский и Кремль в одном монументе и раскрывающего глубочайший смысл этого приснопамятного времени. Тогда Москва будет иметь и исключительно духовный памятник – храм Христа Спасителя, и светский, неотделимый, впрочем, от святыни Москвы, от ее Алтаря, по выражению Царя-Миротворца. Тогда Музей не напрасно носил бы имя Московского, ибо, воспроизведя на своей вышке знаменательное событие, он увековечил бы оценку первопрестольной, сделанную Западом в редкие минуты его беспристрастия, и был бы наглядным выражением Москвы как собирательницы и спасительницы Запада и Востока друг от друга и от самих себя (Китая от Японии, Франции от Германии), то есть выражением того, чем должна быть Москва.

Не могу не сделать здесь еще одной выписки из статьи «Русского Архива», посвященной этому же вопросу, т.е. увековечению события, изображенного на картине г. Матвеева.

«В картине поклонения Кремлю выражается не одна благодарность иностранцев, но и раскаяние в том, что совершено было их соплеменниками, участвовавшими в походе на Россию. В поруганном Кремле Запад видит плод того, что зарождалось на Западе уже в отдаленные времена: в Средние Века в отделении католичества от Церкви Восточной, в пору Возрождения – в отделении светского от духовного, в предреволюционную эпоху скептического англо-французского просвещения – в отделении знания от веры, наконец, в немецкой философии и критике – в отделении понятия от действительности, мысли от чувства, чувства от воли и дела. Эта-то накопленная веками неприязнь и проявилась в поругании Кремля и особенно во взрыве его, который показывает, что Запад намерен был стереть с лица земли ненавистный и непонятный ему город, центр той страны, где не существовало вышеупомянутого стремления к разладу, раздору и противоречию между тем, что должно бы быть единым и нераздельным. В то время, когда сторожевая башня Кремля, Иван Великий, стоял без креста, а нынешний Публичный Музей без вышки, Запад мог наглядно убедиться в плачевных результатах $3^1/_2$ вековой истории своей вражды с Востоком, от разорения турками второго Рима до поругания третьего Рима неправильно понимаемым либерализмом и гуманизмом, выступившими под знаменем ложной свободы, призрачного равенства и притворного братства, приведших к деспотии Наполеона и не сумевших предупредить многолетних, кровопролитных, братоубийственных войн»*[258].

Нельзя не согласиться с мыслями, высказанными здесь, а потому и нельзя не пожелать, чтобы сделано было все возможное для увековечения поклонения прусских королей Московскому Кремлю. Но прежде чем думать о скульптурном изображении этого события на вышке Музея, не мешало бы, действительно, собрать в зале Императрицы Александры Феодоровны рисунки и портреты, относящиеся к этому знаменательному событию, героем коего был отец Императрицы.

Хорошо было бы поместить здесь тот портрет Императрицы Александры Феодоровны, где она изображена в русском сарафане с венком на голове**. Эта чудная гравюра Дау (исполненная в 1818 году) в снимке помещена в труде Ровинского о русских гравированных портретах[259].

---

* Нужно прибавить, что город, который Наполеон хотел своим взрывом стереть с лица земли, был спасителем всего Запада от ига восточных Наполеонов: Тамерлана и Чингис-хана.

** Не нужно забывать, что русская одежда на Императрице Александре Феодоровне после народных войн против Наполеона имеет совершенно другое значение, чем тот же костюм во время, предшествовавшее этим войнам.

XVIII век не знал народности. Понятие о ней возникло из противодействия народов революции и ее порождению Наполеону, встреченного ею в Вандее, Испании, Пруссии и особенно в России. Брак Великого князя Николая Павловича был результатом именно успешных народных войн России и Пруссии против Наполеона и состоялся сейчас после окончания ее. Поэтому название Императрицы Александры Феодоровны *первым славянофилом* не должно никого удивлять.

Императрица была и собирательницей русских костюмов, как это видно из альбома, хранящегося в ее библиотеке.

Кстати бы надо найти и приобрести Музею и вид той «русской избы», которая, по желанию Императрицы, была сооружена в Петергофе*.

Это собрание портретов и рисунков живо напоминало бы посетителям Музея о русской душе Императрицы, отец которой нашел в себе достаточно мужества, чтобы от лица всего западного мира принести благодарность и поклонение Московскому Кремлю, как алтарю того храма, у порога которого разбилась мощь Наполеона, мнившего грубой силой оружия подчинить своей власти весь мир.

ПРЕДКРЕМЛЕВСКИЙ МОСКОВСКИЙ РУМЯНЦЕВСКИЙ МУЗЕЙ И ПАМЯТНИК ОСНОВАТЕЛЮ ЭТОГО МУЗЕЯ В САМОМ КРЕМЛЕ[260]

Священные стены
Святого Кремля!
Любить без измены
Родная земля
Должна вас, *и будет*
В теченьи веков,
Пока не забудет
Завета отцов.
Не мертвой громадой
Бездушных камней –
Живою оградой
Святынь, алтарей,
Священного праха
Почивших отцов
Вы были, без страха
Пред тучей врагов...
В.А. Кожевников

Царь, которому открывается памятник в Кремле, сам поставил пред Кремлем, в родной ему Москве, Музей, или – вернее сказать – памятник *матери своей*, ибо в основу Музея была положена дорогая для него, как <для> сына, и драгоценная сама по себе библиотека его родной матери. К библиотеке его матери были присоединены библиотеки близких *к его отцу* людей (Норова и Виельгорского[261])... Такой Музей для самого основателя и всего царского дома не мог быть официальным лишь учреждением, – это был для них как бы *храм ближайших предков*. Николай и Михаил Николаевичи, как говорят, особенно умилялись, вступая в залы, занятые библиотекою их матери. Сын, можно сказать, положил лишь тело своей матери в новой столице, душу же Царицы, сроднившейся с русскою землею, перенес вместе с своими братьями, – которым библиотека принадлежала по завещанию, – в старую столицу. В библиотеке Императрицы еще хранятся, конечно, те книги, чтение которых, как известно, доставляло душевную отраду ей до самых последних часов жизни. «Во все время смертельной

---

* Чертеж плана и фасада этого строения находится в «Атласе проектов и чертежей сельских построек», изд<ание> Департ<амента> Сельск<ого> Хозяйства. Спб., 1853. Отд. II. л. 19, № 22.

Вид домика находится в книге А. Тейрота. Описание Петергофа. Спб., 1868, стр. 106. В одной из комнат этого домика хранятся сарафаны, надевавшиеся великими княжнами.

болезни, как и всегда, Ее Величеству читали, а она слушая работала», говорит так много любившая Императрицу и так много любимая ею М.П. Фредерикс в своих задушевных записках[262]. Как жаль, что в воспоминаниях баронессы Фредерикс не указаны те книги, которые были читаны Императрице, особенно в ее последние дни... Перенесение Музея в Москву и присоединение, по воле Императора, к Московскому – Румянцевского Музея имело глубокий исторический смысл. Перенесение в Москву, – оплакивающую падение 2-го Рима* и принявшую на себя наименование 3-го Рима, – водворение в Москве Музея Канцлера Румянцева, задушевною мыслью которого, как и его отца и деда, было освобождение Царьграда, едва не осуществленное *основателем Музея* в 1878 году, напоминало забытое наименование <(3-м Римом)>, указывающее на мировое значение Москвы, воскрешало забытые чувства...

Название Музея Предкремлевским имеет не топографическое лишь значение. Если, по слову сына основателя Музея, Кремль есть алтарь, а Москва – храм России, то памятник его отцу будет в алтаре всероссийского храма, а Музей, отцом основанный, – пред алтарем, *на второй Поклонной горе*, как это говорилось в «Русском Слове», в «Русском Архиве», в статье «Международная благодарность»... Нужно вспомнить, что библиотека матери основателя Музея помещается как раз в центре здания, под тем местом, откуда отец составительницы библиотеки с ее братьями – будущим королем <Пруссии> и будущим первым императором германским, – преклонив колена, приветствовали Москву как спасительницу Германии и всей Западной Европы. Событие это, воспроизведенное в картине Матвеева, приобретенной Государем Императором[262], предлагали увековечить или скульптурно, или рельефно, на вышке Музея, где событие имело место, или же в самом Музее, но предложение это не обратило на себя внимания... В статье «Международная благодарность» говорится, что скульптурное воспроизведение этого события, «помещенное на вышке Музея, на месте самого события, лицом к Кремлю, было бы доступно взорам всех и каждого, поучало бы... непрерывно, *напоминая и русским, не помнящим значения Кремля, и чужеземцам, не сознающим вины перед ним*, – что́ такое Кремль и к какому великому делу он всех призывает», напоминало бы и о значении Москвы «как собирательницы и спасительницы Запада и Востока – друг от друга и от самих себя», – как это прибавлено в статье – «Еще о Румянцевском Музее – как памятнике 1812 года».

Несмотря на такое значение Музея, на Кремлевском памятнике основателю Музея, на котором изображены, конечно, его дела и учреждения, им основанные, едва ли будет даже упомянуто (желательно было бы, конечно, ошибиться в этом) об основании в Москве Музея[262], – так это кажется ничтожным для маловдумчивых любителей просвещения. Не позорно ли было, однако, для такого древнего и большого города, как Москва, не иметь не только Музея (кроме самородных, каковы Оружейная Палата, Синодальная ризница, – эти произведения старой Москвы), но даже и библио-

* «Нечувственное камение и самые стихии творит плакати», – говорится в повести о падении Царьграда.

теки?! – Александр II-й снял с Москвы этот позор, что и составляет его славу[266]. Он хотел уравнять в этом отношении Москву с С.-Петербургом, и, конечно, чтителям памяти Императора, основателя Музея, нужно было бы содействовать осуществлению этой его мысли; но такого содействия не видно, потому-то и рост Музея и библиотеки далеко не соответствовал потребностям центрального города России. Если бы все требования на книги, заявленные в течение существования Музея, – не очень продолжительного, – были удовлетворены, т.е. если бы были приобретены для Музея все книги, которые требовались, то было бы надо расширить библиотеку на весь Ваганьковский квартал до *Архива Министерства Иностранных Дел*. А между тем не удалось приобрести и одного соседнего дома, несмотря на настоящую нужду, – *и два учреждения, так много обязанные Александру II-му и Канцлеру Румянцеву, остаются и до сих пор отделенными одно от другого*[266]. Необходимо заметить, что требования на книги шли большею частию от университета и других высших учебных заведений, и отказы на эти требования тем прискорбнее, что они давали как бы оправдание учащимся за их занятия тем, что ничего общего с учением, или благим просвещением, не имеет.

Было бы большою неблагодарностью со стороны и Музея, и Москвы считать Александра II-го только обыкновенным основателем Музея: Александр II-й при самом открытии Музея, – в который входит библиотека его матери, и так много напоминающего об его отце, – благословил Музей, как крестный его отец, иконою-картиною «Явление Христа народу», этим лучшим произведением русской живописи. Для Музея – как собрания останков живших, – созидаемого сынами умершим матерям и отцам, приближение агнца, вземлящего грех мира как причину смерти, т.е. приближение воскресителя, есть исполнение самого глубокого, самого задушевного чаяния – приближение воскресителя означает наступление дня, *от века желанного*. Как хранитель останков живших, Музей должен внушать чувства любви и к священным стенам святого Кремля, которые были «живою оградою святынь, алтарей, священного праха почивших отцов»...

Дополнение 1 [267]

Небольшая заметка «о предкремлевском Музее и о памятнике его основателю» больше и больше разрастается. Прибавляя к этому заглавию: «Превосходство Музея, как памятника, пред отдельными скульптурными изображениями», составляющими лишь часть Музея, воздвигаемого сынами отцам, – оказалось нужным еще присоединить или заменить предыдущую прибавку такими словами: «Превосходство нравственное мирного учреждения, т.е. Музея, пред теми, за которые прославляют основателя Музея, называя его «человечнейшим», достигшим «высшего звания человек», – этими истасканными выражениями, забывая, что поставление «*в отца место*» давало ему сан «*старшего сына человеческого*» вместо неопределенного «*человек*». Художники – а в создании этого памятника соединились архитектура и скульптура, – сами того, конечно, не сознавая, *вопреки всех криков, что сан «человека» выше сана* Императора, изобразили его (или,

вернее сказать, вынуждены были изобразить, чтобы отличить от простого генерала) *в порфире*[268], хотя и не в короне, а лишь с короною (вероятно, по причинам лишь эстетическим, т.е. бессмысленным (правящим без понятия по Канту), следовательно, все-таки венчанным на Царство, – как этого требовало и самое место памятника – Кремль, <как это следовало и> по смыслу сана <старшего сына>, поставленного в отцов место. Для старшего же сына освобождение крестьян имело лишь отрицательное значение и притом не было мирным, ибо вызвало восстание в Западной части Империи[269], не было и улучшением быта и вопреки, конечно, желанию освободителя привело к ухудшению быта и крестьянина, и барина. Точно так же <и> суд не есть родственное или мирное <учреждение>, ибо <суд, каким> бы <правым он> ни был, заключает в себе два зла – преступление и наказание, и уменьшение наказания усиливает, увеличивает преступление, т.е. уменьшение одного зла, наказания, увеличивает другое. Музей же, если смотреть на него как на то, чем он должен быть, есть уже начало полного выражения дела в отца место стоящего. Музей есть безусловно мирное объединяющее учреждение, не карающее, не разрушающее, а восстановляющее.

Пред Кремлем поставил Он – уроженец Кремля – Музей для изучения своей колыбели < – Кремля,> в Памира или Эдема место стоящего, поместил его в здании, построенном также уроженцем Кремля, поставил при храме, <посвященном Святому (Николаю чудотворцу),> тезоименитому его отцу, <и> в основу <Музея> положил библиотеку матери как лучший ей памятник. Император-сын поместил Музей, или памятник Матери, при храме <Святого>, тезоименитого его Отцу: намеренно или не намеренно <это> со стороны <создателя Музея>, но не без воли Божией состоялось такое помещение.

Дополнение 2

Заметка «Предкремлевский Московский Музей и памятник его основателю» замечательна тем особенно, о чем *она умалчивает*, а она опускает такие истасканные слова, как «человечнейший», «святейшее из званий человек», «гуманнейший» и т.п., <и> не говорит о той цепи, которая одним концом ударила по барину, а другим по крестьянину, не говорит о суде, который напоминает о преступлении и наказании, о земстве и вечных пререканиях его с администрациею, а *говорит* о самом мирном из мирных учреждений, не карающем, а восстановляющем, о многознаменательном благословении его иконою – картиною <(«Явление Христа Народу» – Иванова).> Вообще можно сказать, что ничтожная заметка о Музее Предкремлевском опускает истасканные слова и ничего не говорит о немирных положениях и учреждениях. К заглавию «О <Предкремлевском> Музее и о памятнике его основателю» можно прибавить не только «или *о превосходстве Музея над скульптурными памятниками*», но и «*о нравственном превосходстве Музея над всеми немирными учреждениями, к каковым принадлежат все <учреждения> юридические и экономические*».

Опуская изъезженное «человек», заметка напоминает о сынах, отцах <и> матерях.

Замена *«человек» «сыном человеческим» есть самая великая Реформа.*

* * *

Если будет признано превосходство Музеев, как памятников, пред статуями не у нас только, где эти статуи зовутся истуканами, болванами, а всюду, где привыкли к скульптурным изображениям, тогда память – то, что теперь называют мыслию человеческою – будет не такой поверхностною, станет глубже, начнется переход ее *от языческой к христианской.* Статуя представляет что-то законченное, одинокое (это-то одиночество, выделение представляет что-то совершенно несогласное с обычаями, привычками русского народа), тогда как Музей, имея множество предметов, относящихся к жизни одного лица, требует от человека самодеятельности, соединения в одно целое, требует завершения. Музей есть истинный христианский памятник, особенно если он соединен с другим, <(т.е. с храмом).>

ПРЕДКРЕМЛЕВСКИЙ МОСКОВСКИЙ МУЗЕЙ И ПАМЯТНИК ОСНОВАТЕЛЮ МУЗЕЯ В КРЕМЛЕ[270]

(*Вариант*)

После циркуляра 12 августа <1898 г. об умиротворении>

Хотя памятник воздвигнут в Кремле имп. Александру II-му не потому, что он был основателем Московского Музея, но нельзя не сказать, что Музей, как безусловно мирное учреждение, имеет в этом отношении некоторое преимущество пред прочими делами и учреждениями Императора Александра <II-го>, – особенно в то время, когда полагается начало *умиротворению*, – <не исключая из его дел и крестьянской реформы>, которая вызвала восстание в западной части Империи, а в восточной части вызвала брожение, по сие время продолжающееся, выражением коего можно считать и речь Стаховича[271], и сочинения яснополянского фарисея. <Крестьянская реформа> не улучшила и быта, ибо цепь, порвавшись, ударила одним концом по барину, другим по крестьянину. Как бы то ни было, Император, которому воздвигнут памятник в Кремле, сам основал Музей как памятник своей *матери*, ибо в основу Московского Музея положена библиотека его родной матери, а к ней присоединены библиотеки людей, близких к его отцу. Музей же, как памятник, имеет решительное преимущество пред скульптурными изображениями, хотя <и> не отвергает их, а вмещает в себя. Музей соединяет в себе *все способы* изображения, т.е. все так называемые образовательные искусства. Музеи, созидаемые сынами отцам, восстановляют родство, заменяя отвлеченное человечество и особенно истасканные, опошлившиеся выражения: «человечнейший», «высокое звание человек»...

Румянцевский Музей есть также памятник, воздвигнутый сыном отцу, изображенному <в Музее> скульптурно, и *его деяния* запечатлены <в Музее> в виде особых картин. Следовательно, и в <Румянцевском музее> мы видим отрицание отвлеченного имени (*Человек*), относящегося к эпохе несовершеннолетия рода человеческого, эпохе блудных сынов. – Кроме всего этого, Библиотека и Музей, данные Императором Москве, изменяют самый характер университетского образования, присоединив к слушанию лекций самостоятельные занятия.

Переход от оборонительного положения к наступательному, от защиты права <на> картину Иванова к заявлению права на проект самого <Кремля (Баженовского) и> Кремлевского памятника <основателю Московского (Предкремлевского) Музея>[272]

Постройка памятника основателю Московского Музея была целым рядом оскорблений основанному Им Музею и была нарушением не только ифики, но и логики. Ни проект памятника 3-х конкурсов, ни части Модели, ни даже модель статуи самого основателя не были переданы тому месту, которое Он сам, как основатель, назначил для хранения. Не говоря уже о древностях, найденных при построении фундаментов, хотя они могли <бы> быть помещены внутрь самого памятника, так что он был бы Музеем. (Самый памятник представляет уже разоруженную крепость с «навесными бойницами», «осадными стоками», щитами, но уже без орудий[273], – как бы напоминая о незавершенности дела умиротворения.) Строители памятника были очень развиты, ставили себя очень высоко, чтобы могли оценить детское чувство любви к родителям, создавшее им памятник, чтобы подчиниться требованию этого чувства. Они, как все ра́звитые люди, а вместе и развиты́е, т.е. расслабленные, были людьми отвлечения*, жившими лишь мыслию, а потому и были отвлечены от отцев и братий, не понимали логики родства. Ра́звитые в мысли, уме и развиты́е, развинченные в характере, отвлеченные по уму, живущие мыслию, они не жили одним чувством, одною жизнию с отцами и братьями.

В передаче проектов памятника и моделей был *полный произвол*; логика же родства, логика сынов человеческих, корень которой кроется в детском чувстве, эта истинно-христианская, божественная логика требует, <чтобы проекты эти были переданы> именно Музею, им основанному. Но интеллигенция, люди ра́звитые и развиты́е, или с утонченными нервами и расслабленными мускулами, признают лишь личную свободу. Из предыдущего следует, что ряд *оскорблений*, о котором выше говорилось, был целым рядом *преступлений* не только против высшей нравственности, вытекающей из детского чувства, но и против Божественной логики, также в детском

---

* Отвлечение – или обращение представления в понятие, образа в мысль. Отвлечение – отделение, разъединение.

чувстве коренящейся. Но, делая эти преступления, они сами не ведали, что творят.

Во имя этих логики и ифики Музеям, как храмам предков, как школам сынов, дается первое место и нарушение к ним обязанности должно считаться самым важным преступлением, а основание их высшею добродетелью. Потому и крестьянская реформа, судебная не должны быть ставимы выше Музеев.

Хотя так называемый Исторический Музей, который вовсе не имеет истории, также был основан Императором Александром II, но не в память матери и отца, а в память сына[274]; <и> притом Музею Московскому принадлежит старшинство*. Отсюда следует, что ему нужно возвратить Московскому Музею проекты памятника и модели и не брать картину Иванова.

О ПАМЯТНИКЕ АЛЕКСАНДРУ III, О МЕСТЕ И ЗНАЧЕНИИ ЭТОГО ПАМЯТНИКА[275]

(Посвящается Жуковскому, строителю памятника Александру II-му, и автору статьи «Международная благодарность» В.А. Кожевникову)

Пасха всечестная! Пасха, и неверующих привлекающая! Пасха, всю Москву в храм и Кремль в алтарь превращающая! Так можно начать описание памятника тому, кто сказал, что Москва – храм России, а Кремль – алтарь этого храма. Этим предрешается и спорный вопрос о месте для памятника Александру III-му, и такое решение будет самым естественным разрешением этого вопроса, ибо памятник сыну будет поставлен рядом с памятником его отцу, потому что нет связи более глубокой, более святой, как связь сына с отцом, так что было бы даже преступно разъединение их. А в наш век, который можно назвать веком восстания сынов против отцов, указание на эту связь особенно необходимо; как бы это ни казалось людям нашего времени отсталым, в будущем веке эта связь может и должна стать в основу всего.

Построение памятника Александру II-му было началом оживления запустевшего Кремля, посмертным возвращением власти в старую столицу; построение памятника Александру III-му будет продолжением этого оживления и надеждою на дальнейшее; так что Кремль будет собранием памятников, более и более раскрывающих глубокое, мировое, можно сказать, значение Кремля. Мысль, выраженная в первом памятнике (о значении Кремля как места венчания царей**), может быть выражена еще яснее и полнее во втором памятнике, в памятнике сыну. Первый из императоров (подобно Ви-

* Н.Ф.Ф. мечтал об объединении Московского и Румянцевского Музеев с Архивом Министерства Иностранных дел, с Историческим Музеем и всеми архивами, облегающими Кремль, – так чтобы это было одно учреждение, тогда не было бы и соперничества между ними. (*Примеч. Н.П. Петерсона.*)

** См. статью «О памятнике Кремлевском, Музее предкремлевском и о картине – “Явление Христа народу”».

зантийским, предшественникам Российских) с бородой, назвавший Москву храмом, а Кремль – алтарем, мог бы быть представлен окруженным ликом духовных собирателей русской земли, вышедших из гробов в момент смерти Христа (Ев. Матф., XXVII, 52), как второй Александр окружен сонмом светских собирателей[276]. Александр III-й мог бы быть представлен не только в порфире, но и по чину венчания византийских императоров с акакиею в руке, т.е. платом, содержащим прах, *«который имеет востати»*, как <это> говорится в чине венчания (и неверно объясняется Горским в смысле напоминания о смерти, а не о воскресении[277]); с этим знамением воскресения, по церемониалу византийскому, император является и в день светлого воскресения. Таким образом, памятник представлял бы явление царя народу не в день венчания, как в первом памятнике, а в день Пасхи, и изображал бы Царя вместе с народом совершающим пасху, т.е. «ни Царь для народа, ни народ для Царя, а Царь вместе с народом становятся исполнителями воли Бога в деле Божием»[278], т.е. памятник служил бы указанием главного, храмового, престольного, можно сказать, Кремлевского праздника, полагая, что Александр III-й, назвав Кремль алтарем, разумел, что престол храма, в котором этот алтарь, посвящен светлому празднику Воскресения (см. «Международная благодарность» – Русский Архив. 1896 г., № 2-й). Следовательно, памятник Александру III-му был бы воспроизведением (и это особенно ценно в памятнике) его собственной мысли, что Кремль есть алтарь Москвы как храма России, а вместе и дальнейшим разъяснением значения Кремля, указанием на праздник и пасхальную полночь, пользующуюся всесветною известностью.

Александр III-й мог бы быть представлен здесь устремившим взор вместе со всеми московскими святителями на Ивана Великого, эту лествицу, от земли к небеси возводящую (колокольня Ивана Великого посвящена Иоанну Лествичнику), *в ожидании первого удара колокола*, пробуждающего мертвых, подобно архангельской трубе, по выражению Андрея Муравьева[279]; т.е. памятник изображал бы момент пред ударом в колокол или самый момент удара. Сень, над царем распростертая, изображала бы алтарь, в коем причащаются венчанные цари, и притом при отверстых вратах, что также указывало бы на праздник праздников, праздник кремлевский по преимуществу.

Смелого устроителя церковно-приходских школ в век господства секуляризации, с акакиею в одной руке можно бы представить держащим в другой руке храм-школу, которые только при нем начали возникать. А Предкремлевский музей, воздвигнутый отцом миротворца, в царствование самого миротворца, во время празднования пятисотлетнего юбилея преп. Сергия, задумал было, по примеру старины, построить школу-храм в один день, но мысль эта, к сожалению, исполнена не была.

Строитель памятника Александру II-му скульптурно и живописно воспроизвел то, что совершила Москва на деле. Вняв словам певца об ополчении Игоря, он (строитель памятника) пригвоздил к горам, только не Киевским, ибо Киев остался глух к воплю певца поражения Игоря, пригвоздил к горам Московско-Кремлевским «того старого Владимира» и его преемников-объединителей царства Московско-русского до Александра II-го

включительно*. Вняв же пророчеству митрополита Петра[281], строитель памятника Александру III-му наглядно представил бы исполнение этого пророчества относительно пребывания в Москве Всероссийских святителей (т.е. пророчества о перенесении в Москву митрополии). Таким образом, в этих двух памятниках, двум Александрам, будет выражено утверждение светской и духовной властей в Москве, что и сделало Москву центром всероссийского государства. Оба памятника изображали бы явление царя народу после принятия помазания и поклонения гробам предков, и являются цари в этих памятниках окруженные восставшими из гробов духовными и светскими собирателями <земли русской>. Представление же воскресшими духовных и светских собирателей, в отцов-место стоящих, есть выражение самой задушевной мысли народа. Строитель памятника Александрам как бы внимал не только певцу старой Киевской Руси, истерзанной усобицами и нашествиями, не только с упованием внимал пророчеству митрополита Петра, пригвождая тех и других собирателей, но внимал и воплю народному и как бы, подражая причитаниям, взывал: «Расступись, сыра земля, встаньте, пробудитесь»... И услышали этот зов духовные и светские собиратели и, выступив из своих гробов, они обступили двух Александров. Вот какой глубокой, истинно народной мысли будут выражением эти памятники. Зову художника придавало силу слово Самого Воскресителя; услышав – *«оставьте мертвым погребать мертвецов»*[282], чуткий художник понял, что живым нужно оживлять, не в землю зарывать, а из земли вызывать, что и делается во всех памятниках. Зарывая в землю по физической необходимости, тотчас же *по необходимости нравственной* восстановляют зарытого, в земле скрытого, ибо сотворенные Богом, смерти не создавшим, не могут переносить заключения в земле себе подобных, от единой крови произведенных. Такова эстетика сынов человеческих. По эстетике же блудных сынов искусство рождается из полового побуждения.

В получении жизни от Творца заключается долг оживления, – иначе жизнь была бы не делом, а даром напрасным и бесплодным, но –

Жизнь – дар Творца не напрасный,
Жизнью заповедь он дал,
Долг сердцам сыновним ясный,
Чтоб всех живущих труд согласный
Жизнь умершим воссоздал. (*Заповедь оживления*)

Лишь тогда и разрушенье,
И вражду любовь сменит,
И союзом воскрешенья
В общем деле оживленья
Всех сынов объединит.
А позор греха – гниенья
Красотой святой нетленья
И бессмертья заменит,

---

* Об исполнении завета «Слова о полку Игореве» Москвою говорится в одном еще не изданном произведении о Владимире Мономахе (И.М. Ивакина)[280].

Царство смерти упразднит
И Отца любви веленья,
Смысл и цель всего творенья
Лишь тогда осуществит[283].

Кремль как крепость, защищающая прах отцов, переходит от защиты праха к его оживлению и обращает орудия истребления и разрушения в орудия воссозидания и воскрешения. Жизнь – самый высокий дар. Без нее, выше ее нет ничего; только она не должна остаться даром, а должна стать *трудом*.

БЕЗ ЗАГЛАВИЯ [284]

На днях, проезжая из Кремля, я задумал осмотреть Румянцевский Музей и Главный Архив Министерства Иностранных Дел* – эти два предкремлевских просветительных учреждения, занявших место летних дворцов, так сказать – *летнего* Кремля, государей Ивана III и Ивана IV.

Войдя в Румянцевский Музей, я был приятно изумлен, увидев портрет Николая II *над статуей Мира* (Кановы), стоящим между портретами двух деятелей *мира* – Николая и Александра Румянцевых и прямо против изображения великого деятеля *войны* – П.А. Румянцева, избравшего, однако, девизом «Non solum armis»[286].

В этом глубокомысленном сопоставлении недостает только, чтобы на портрете Русский Государь был изображен с Циркуляром 12 августа, возведенным иностранной печатью в манифест (всемирный) о разоружении, или с Манифестом (для верноподданных), который тою же западною печатью признан важнейшим государственным актом после манифеста 19 февраля. В таком дополнении получилась бы удивительная картина, смысл и значение которой, к стыду нашему, лучше умеют ценить иностранцы, чем русские, судя по нашей прессе, не доросшей до понимания событий и занимающейся отживающими вопросами о «терпимости» и обветшавших *конституционных* хартиях.

Портрет Царя, поставленный среди семьи Румянцевых, для которых Восточный вопрос был семейным преданием и делом, призывает внимание к нему и в настоящую минуту как к неотложному и существенному; тем нужней такое напоминание, что хотя *Румянцевский* музей непрерывно связан с *Московским*, но последний, к сожалению, по-видимому, забыл истинный смысл своего существования[287].

Вместо светского гуманизма, естественно переходящего в ребяческий, студенческий гомункулизм, это было [бы] возвращением к *сыночеловечеству*, к религионизации всего строя жизни.

---

* Мы слышали отрадную весть, что директор Архива Министерства Иностранных Дел в своей квартире устроил Музей достопримечательностей тех стран, где ему пришлось служить (Голландии, Испании). Остается пожелать, чтобы это благое начинание нашло себе достойное продолжение, дабы таким образом между разъединенными Архивом и Музеем создался воссоединяющий их Музей для всех народов[285].

Но едва ли не более знаменательным было посещение в пасхальные дни Нового Иерусалима, где каждое воскресенье есть Пасха, пятница – Великий Пяток и всю неделю плащаница открыта и вещает нам о смерти и жизни – о том, что единственно способно отвлечь нас от источника войн и раздоров, от вопроса о бедности и богатстве. Тут каждую субботу рождается вопрос: почему человек, без различия званий и состояния, страдает и умирает, и в каждое воскресенье приходит мысль, отчего умершие не воскресают[288].

И только в православном храме являются эти вопросы, только в Православии живет ответ на них, ибо Православие не есть *равнодушие*, подобно пресловутой терпимости, а глубокое сожаление о всякой *розни*, *ведущее к объединению* в общем, едином естественном для всех сынов и дочерей человеческих деле, приводящем к единомыслию, к Пасхе, не как *празднику*, а как *делу*, соединяющему все разумные существа против *неразумной умерщвляющей силы*.

Прочитавши эту статью без заглавия, где говорится и о Румянцевском музее со статуей мира, о семье Румянцевых, об Архиве Министерства Иностранных Дел, вернее, международного дела, о Кремле, стоящем в Памира или Эдема место, наконец, о Новом Иерусалиме, – естественно задаешь вопрос: требуется ли после всего этого мир *во что бы то ни стало*, или же этим не исключается возможность войны?

Ответ – в Новом Иерусалиме, который *заменяет* вопрос о богатстве и бедности как источниках войны и вражды вопросом о всеобщем *возвращении* жизни вместо занимающего всех теперь обогащения путем разрушения последней. И это дает смысл существованию и означенным учреждениям: Архив Министерства *Дела* и Музей *знания и познавания* составляют как бы низшую инстанцию вопроса об объединении для жизни; Кремль же, до сих пор охранявший отчий прах, должен быть местом самого дела воскрешения и потому образует высшую инстанцию всех учреждений.

И вот основная *программа идеи мира* ясна и очевидна. Но для осуществления ее нужна новая конференция уже не «мира», а *союза*, который бы объединил все народы не для решения третейским судом своих споров, а *для общего дела восстановления* жизни, для борьбы со слепою, стихийною силой и превращения ее в разумную, живоносную. Мы до сих пор ограничивали себя борьбой против идеи войны и ее последствий, забыв, что, как существа разумные, мы, в общей совокупности, должны бороться с неразумною силой, дабы обратить ее в управляемую разумом.

Мы все еще не пресытились *горьким*, но грозы земные все расширяются и заставляют отвращать взоры от любований всякими мерзостями людей, притворяющихся *огорченными*. Мы забыли, что мы *сыны*, что имеем долг *по отношению к умершим*, давшим нам жизнь, мы забылись до того, что в сладостно-болезненном упоении любуемся «Дном», как бы не зная, что есть и верхи, есть и небо!

БУДУЩЕЕ ИЛИ ЧТО ДОЛЖНО БЫТЬ

К вопросу о построении при всех храмах церквей-школ во имя Триединого Бога к будущему юбилею Пр. Сергия (1922 г.) и о присоединении к ним школ-музеев в память Каразина, этого истинного основателя Министерства Народного Просвещения, признававшего это просвещение не в одном обучении, но и в наблюдениях, т.е. предполагавшего школы обратить в станции для наблюдений[289].

Вопрос, затронутый мимоходом «Русскими Ведомостями», предлагавшими обратить вышку или бельведер Румянцевского Музея в метеорологическую обсерваторию, прошел бесследно, не обратил на себя внимания даже тех, которые хотят соединить науку и жизнь. А между тем вопрос этот может иметь общее значение, и *не для одного Румянцевского Музея*, а *для всех Музеев* вообще и для местных в особенности*, <может получить> значение вопроса о соединении Музеев с обсерваториями вообще, о соединении хранилищ протекшего с учреждениями, наблюдающими текущее, а такое соединение, составляя необходимость для последних, оживит <и> первые (т.е. музеи, архивы), ибо отделять познающее от познанного, якобы признанного или отвергнутого, хотя и возможно (это возможность *заблуждения*), но не до́лжно, так как существует лишь познаваемое, а не познанное.

Сама книга или их собрание, *библиотека*, в основу Музея полагаемая, есть лишь запись наблюдений, опытов, различным образом мыслью и воображением переработанных, запись всего, что делается (происходит) на небе и на земле; а музей есть выражение написанного в книгах другими различными способами и средствами, или, вернее и точнее, всеми возможными способами, как то: кистью, резцом, топором... Пренебрежение прошедшим означало бы произвольное сокращение области наблюдения и опыта. Придавать настоящему более, чем преходящее значение, есть такая же ошибка или иллюзия молодости, как приписывание всего хорошего прошедшему есть иллюзия старости. Настоящее, т.е. молодое, которое, по вышесказанной иллюзии, считает себя несравненно выше прошедшего**, может похоронить прошедшее, т.е. сдать его в архив, в музей, может даже подвергнуть памятники и останки прошедшего сожжению как наилучшему способу погребения, признаваемому нынешнею наукою как союзницею смерти, как поклонницею факта. Но, совершив такой подвиг, настоящее обречет себя на совершенную бесплодность, будет открывать открытое, принимать старое за новое.

---

* если эти музеи станут школами народными и вместе церковными.

** Всякий гимназист считает себя выше Аристотеля и особенно Птоломея, который не допускал или отрицал движение земли. <А между тем> Коперниканское воззрение тотчас бы стало суеверием, как скоро было бы забыто Птоломеевское опровержение. Человек тогда только вполне будет убежден, что земля, а не солнце и звезды двигаются, когда он так же будет управлять движением земли, как мужик, управляя лошадью, везущею телегу, уверен, что он едет по улице, а не дома бегут.

Казалось бы, чем более наука будет отдаваться настоящему, животрепещущему, осязательному, тем будет она живее, а на деле оказывается она тем ограниченнее, пустее, призрачнее, эфемернее, моментальнее, за *се* (вот) будет тотчас же следовать *не-бе. Се* – есть ли это час, секунда или бесконечно малая доля времени? А *не-бе* не будет ли бесконечно большим?

Вопрос о соединении обсерваторий с музеями есть также вопрос о соединении *естественных* наук с *историческими*, хотя <о> соединении еще неполном – в полном *«естественное», т.е. рождающееся*, превращается в *«историческое», т.е. воссозидаемое*, – ибо все человеческое знание может быть признано естественною наукою, наукою о природе абстрактно, а конкретно – наукою о небе, астрономиею, которая и на землю смотрит, как на небесное тело, и на человека, как на небожителя; или же и в звездах видит земли, земной состав имеющие, и на человека смотрит, как на животное, одною из этих земель произведенное, и всей Истории человеческого рода отводит одну страничку не в зоологии, не в маммологии, а в одном из мелких подразделений небольшой части этой науки (зоологии). Но как небожительство человека, так и скотское его происхождение есть только предположение, мысль, т.е. все знание есть лишь История мысли человеческой*, так что, например, дарвинизм, который из всей истории человечества делает страничку зоологии, сам есть лишь мимолетная мысль в Истории знания человечества, мысль не всего притом человечества, а лишь немногих ученых. Таким образом, вся наука с *субъективной* стороны делается *Историею*, но историею только мысли человеческой, знания, еще не подтвержденного общим делом, воссозданием, а с *объективной*, но не действительно, мнимо объективной, *Астрономиею*.

Истинное же единство для настоящего времени есть не субъективное и не объективное, а проективное. Только в Музее, в Музее полном количественно и качественно, со всеми школами соединенном, все знания в себе соединившем, в Музее священном, как об этом говорится в предисловии к сказанию о построении обыденных церквей, <в музее,> и протекшее делающем настоящим, – в таком только Музее знание будет не субъективным, но и не объективным, а лишь *проективным*, т.е. знание будет лишь *планом*, который еще нужно привести в исполнение совокупными силами всего рода человеческого в самой природе, а не в физических кабинетах или <на> фабриках, т.е. не в виде игрушек. Обращая слепую силу природы в управляемую разумом, человек станет истинным небожителем. (Это, конечно, план, который не будет исполнен никогда, т.е. человек фиктивно будет царем природы, а в действительности рабом всякого микроба.)

Историческая истина и Музейская правда – ибо самая элементарная задача Музея, которая не может быть поставлена ему даже в заслугу, состоит в том, чтобы восстановлять забытое, воздавать должное тому, к кому были несправедливы современники.

Историческая истина и музейская правда требуют, чтобы Обсерватория, при Музее учреждаемая, получила название «Каразинской», потому что

---

* Cogito – мыслю, думаю, мню, следовательно существую, т.е. существую лишь мысленно, мнимо.

Каразин первый возымел мысль о повсеместном наблюдении, задумал покрыть всю Россию сетью наблюдательных постов, станций и – что особенно важно – исполнить этот обширный план хотел самым естественным путем, самым простым способом, не создавая новых должностей, а возлагая наблюдения на учителей местных школ, учреждение которых, конечно, предполагалось и должно было быть повсеместным. Обсерватория, названная именем Каразина, должна обратить особое внимание на электричество, быть электрометеорическою, т.е. обратить внимание на главный предмет занятий самого Каразина. Не нужно забывать, а забывают это даже биографы Каразина и общее мнение, называя его основателем лишь Харьковского университета, тогда как следует его назвать основателем Министерства Народного Просвещения. И если бы Каразин остался делопроизводителем Министерства <Народного Просвещения>, то вышеизложенный план был бы приведен в исполнение, наблюдения же, возлагаемые на учителей, самое обучение сделали бы естественно-наглядным, на место нынешнего искусственно-наглядного преподавания, которое подрывает всякое уважение к школе, по образцу немецкой устроенной.

Отдав вышку Метеорологии, Музей не должен ограничивать свой союз с естественными науками одною метеорологиею, а во имя тесной связи исторических наук с естественными, во имя их братства, должен и гору, или – точнее – склон, на котором он стоит, отдать *Геологии*, чтобы воспроизвести, или воспроизводить по мере исследования, на этом склоне разрез земной коры от незамерзающего залива на Мурмане – на рубеже двух океанов – до рубежа океанов Великого и Индийского по направлению трансконтинентальной, интерокеанической, панконтиненто-океанической Сибирской железной дороги, для которой все прежние дороги будут лишь ветвями; и таким образом под историческим музеем образовался бы доисторический Музей. Вершину же и подошву горы, или *подол*, <нужно> отдать Ботанике и Зоологии, этим сельским, т.е. русским наукам по преимуществу, которые и должны напоминать городу о селе, напоминать постоянно <о необходимости> трудиться для него. Остается пожалеть, что метеорологическая обсерватория не м<ожет> б<ыть> вместе и астрономическою, ибо тогда музей достиг бы полноты и мог бы быть назван всенаучным. Впрочем, не может ли быть введено <на той же обсерватории> наблюдение над дождями падающими звездами, над метеорическими ливнями, что составляет переход от земной метеорологии к небесной, астрономической? В заключение должно сказать, что хотя Музеи появляются повсюду и всякого рода, тем не менее значение их, отношение их к храмам, школам, к ученым учреждениям и ко всем гражданским и особенно военным вовсе не выяснено, но то несомненно, что если обязанность защиты отечества всеобща, то и обязанность воспитания сынов должна быть также всеобща, т.е. школы должны быть всюду, где есть рождающиеся, как и музеи – везде, где есть умирающие.

Н.Ф. Федоров, И.А. Борисов

К ВОПРОСУ О ПАМЯТНИКЕ В.Н. КАРАЗИНУ[290]

> Современная наука есть вывод из наблюдений, сделанных *кое-кем*, *кое-где* и кое-когда, тогда как она должна быть выводом из наблюдений, производимых всегда, *везде* и *всеми*.

В последнее время обратили на себя внимание идеи Бодуэна. Сущность их заключается в том, что если посредством воздушного шара, пущенного в высокие слои атмосферы, производить электрический разряд облаков, то должны произойти осадки в виде дождя. Лодж тоже высказывается за возможность путем регуляции атмосферного электричества воздействовать на метеорологические явления[291]. Последний ученый высказывает мысль, что, по всей вероятности, влияние электричества на погоду гораздо больше, нежели мы думаем. Он полагает, что нет ничего невозможного в надежде управлять электрическим напряжением атмосферы, а следовательно, и погодой.

Эти идеи о регуляции метеорологических явлений до некоторой степени возбуждают сенсацию, как важная *новость*.

Вполне понятно, что такой важный вопрос обращает на *себя внимание*, но странно, что он дожидался этой чести в течение восьмидесяти лет. В самом деле: ровно восемьдесят лет тому назад В.Н. Каразин развивал эту мысль в письме к Аракчееву от 9-го апреля 1814 года. Вот его подлинные слова: «Поелику электричество употребляется природой первым орудием к произведению метеоров, то не достигнет ли когда-либо посредством оного человек до возможности, по крайней мере на некотором пространстве*, управлять состоянием атмосферы, производить ведро и дождь по своему произволу?»**

Каразин выражает надежду, что Аракчеев достаточно просвещен и не сочтет его мысли слишком дерзкой. Он жестоко ошибся: Аракчеев не только не понял Каразина, но даже издевался над ним***. Далее: не только мысль о возможности регуляции, но даже способ, который предлагался Каразиным, совершенно тождествен с тем, на который указывает Бодуэн****. Это тот же воздушный шар с громоотводом, соединенный проводником с поверхностью земли*****.

Но этого мало: Каразин не только высказал известную мысль, но стремился провести ее в жизнь. Он прекрасно понимал, что задача изучения

---

* А следовательно, и везде, т.к. возможное в одном месте возможно и повсюду.

** Сборник исторических материалов, извлеченных из первого отделения собственной Его Императорского Величества Канцелярии. СПб. 1876 г. Вып. I. Стр. 461.

*** См. Биографию Каразина, написанную Абрамовым. СПБ. 1891 г. Стр. 75.[292]

**** Заметим кстати, что после Каразина, но много ранее Бодуэна этот способ предлагал Араго для управления грозами. См. Annuaire pour l'an 1838, présenté au Roi par le bureau de longitudes, p. 570.

***** Эта мысль подробно развита Каразиным в 1818 году, в записке о возможности приложить электрическую силу верхних слоев атмосферы к потребностям человека[293].

природы и, в частности, атмосферных явлений не под силу одному человеку, и был озабочен составлением плана всеобщего наблюдения и изучения метеорологических явлений. Укажем на самую характерную черту проекта Каразина и в немногих словах выясним ее значение. Каразин, как известно, хоть это почему-то и упускается из виду, был не только «основателем Харьковского университета», но основателем самого Министерства Народного Просвещения. В качестве лица, стоящего у кормила правления нового Министерства, он проектировал целый ряд планов, которым до сих пор еще не удалось перейти в жизнь.

К числу таких планов, не оцененных современниками и слишком рано забытых потомками, принадлежит идея повсеместных метеорологических наблюдений в стране, занимающей шестую часть материка. Он задумал покрыть Россию сетью наблюдательных станций и, что особенно важно и до сих пор не оценено, – хотел исполнить этот грандиозный план самым естественным путем, самым простым способом, *не создавая новых должностей*, т.е. безденежно, так как он прекрасно понимал, что иначе в такой обширной стране это было бы и невозможно. Он хотел достигнуть осуществления этой задачи, делая наблюдателями учителей народных школ и таким образом *естественно соединяя распространение просвещения с расширением самого знания.* Очевидно, им руководила глубокая и вполне правильная мысль, что обладатели наличного запаса знания, случайно собранного (т.е. ученые), должны быть лишь начинателями в создании науки, воздвигаемой при общем участии. От подобной постановки дела должно было выиграть и самое преподавание. *Оно стало бы тогда естественно, а не искусственно наглядным (наблюдение природы, а не рассматривание картин); тогда выбор предмета преподавания не зависел бы от произвола наставников и руководителей*, и обучение сделалось бы плодотворным как по методу, так и по характеру сообщаемых сведений.

В самом деле: глубоко прав крестьянин, говоря, что его кормит небо, ибо зависимость проявлений физической жизни связана с ходом метеорологических явлений крайне тесно. Вот почему о «благорастворении воздухов» молятся в храмах, вот почему знание этих явлений должно лечь в основу научного преподавания в *христианских* школах вообще (*ибо антагонизма между светским и духовным, земским и церковным быть не должно**).

Но и этого мало: без преувеличения можно сказать, что ни в одной отрасли человеческого знания не ощущается с такой очевидностью необходимость единовременного наблюдения на обширном пространстве и во многих пунктах; здесь необходимо полное единение при наблюдениях настоящего с целью воздействия на будущее, *объединение всех в познании и воздействии на ту силу, которая казнит смертью за невежество (голод, эпидемии).* Каразин знал и открыто высказывал, что Россия по своим климатическим условиям и географическому положению представляет

---

* См. «Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей». 1893 г. Вып. 3. Предисловие к сказанию о построении обыденного храма в Вологде. VI.

наиболее удобную арену для этой общечеловеческой работы* и поэтому всякое начинание, всякий шаг, клонящийся к осуществлению этой великой задачи, вместе с тем будет началом исполнения миссии, самой судьбой возложенной на нас, русских. Не будем же забывать о том, кто первый (не только в России) бросил семена этой мысли! Но каково же должно быть почитание человека мысли и дела? Не ясно ли, что если ко дню столетия его рождения память о нем едва начинает извлекаться из забвения, то эта историческая несправедливость может быть искуплена ко дню столетия его кончины и притом только одним путем – повсеместным созданием образцовых школ, т.е. таких, где *не только учились бы, но и изучали*, таких школ, которые, *работая для будущего*, в то же время являлись бы хранилищами прошедшего. Память Каразина можно и должно чествовать *не статуей, восстановляющей лишь его наружность, а делом, являющимся осуществлением его плодотворной мысли***. К сожалению, харьковцы решились почтить его память именно постановкой статуи. Не будет ли это, однако, *злой насмешкой над тем*, который в течение всей своей жизни не мог получить и половины суммы, необходимой для производства опыта и которая теперь уже собрана, несмотря на тугость подписки***, если потомство, вместо исполнения заветной мысли В.Н.Каразина, предпочтет *откупиться*, уклоняясь от своей непосредственной обязанности.

ДВА ЮБИЛЕЯ

духовный юбилей преподобного Сергия и юбилей светский В.Н. Каразина как два начальных способа действия для осуществления сынами человеческими всеотеческого дела. Приготовление к этим юбилеям требует совокупных усилий со стороны духовных и светских[296]

1. Вопрос о Каразинской Метеорологической станции в Москве (Наука и жизнь, 1893 г., № 44), или Центральный Музей как образец местных музеев-школ;

---

* Теперь это факт общепризнанный.

**Нам кажется, что учреждение метеорологической станции имени Каразина в Москве могло бы служить почином в деле чествования его памяти. Вопрос этот, затронутый в № 44 «Наука и жизнь» за 1893 год, вызвал поправку в виде письма в «Моск<овские> Вед<омости>»[294]. Поправка эта обязана своим происхождением тому обстоятельству, что все, сказанное в моей статье, слишком односторонне было отнесено к Румянцевскому Музею. На самом деле вопрос этот имеет гораздо более общее значение, и если речь шла о Румянцевском Музее, то это объясняется тем, что автору, как природному москвичу, естественно, было бы приятно видеть одно из самых богатых книгохранилищ России всеобъемлющим научно-вспомогательным учреждением. Казалось бы, что не следует предлагать учреждение нового там, где можно ограничиться расширением и усовершенствованием старого.

Повторяю: все сказанное в моей первой заметке имеет общее значение, так как инициатива в деле создания *памятников* (а не статуй!) должна быть особенной задачей музеев: на них лежит долг напоминать о людях, к которым оказываются *несправедливы* потомки, соотечественники и *особенно земляки*.

***См. статью в № 75 «Московских Ведомостей» за 1894 год[295].

2. К вопросу о памятнике В.Н. Каразину (Наука и жизнь, 1894 г., № 15–16), или план повсеместного построения школ по образцу Центрального музея, имеющих целью не просвещение только, но и расширение самого знания;

3. Предисловие к сказанию о построении обыденного храма в Вологде *«во избавление от смертоносныя язвы»* («Чтен<ия> в Имп<ераторском> Общ<естве> Ист<ории> и Древн<остей> Рос<сийских> при Московском Университете», 1893 г., т. 166-й), т.е. Юбилей преподобного Сергия, или способ, коим сам народ может повсеместно создать себе храмы-школы, посвященные образцу единодушия и согласия, Пресвятой Троице, – храмы-школы, которые будут иметь и образовательное, и воспитательное значение;

и

4. Записка о доставлении сведений, касающихся обыденных церквей и жизни преподобного Сергия Радонежского, с письмом, при котором эта записка разослана во все Архивные Комиссии и редакции Епархиальных Ведомостей; или что сделано и нужно еще сделать для осуществления двух юбилейных проектов?

Статья «*К вопросу о памятнике Каразину*», на которую было указано в «Новом времени» и «Русских ведомостях» (1894 г., №№ 124 и 169)[297], сама ссылается на статью, напечатанную в Чт<ениях> Общ<ества> Ист<ории> и Древн<остей> Росс<ийских>, о которой не было упомянуто ни в той, ни в другой газете; а между тем обе эти статьи взаимно объясняют и пополняют одна другую, и как ни важно содержание каждой из них само по себе, в совокупности они получают еще высшее значение. Одна из этих статей говорит о юбилейном празднике преп. Сергия, а другая – о светском юбилейном праздновании памяти В.Н. Каразина, и притом как та, так и другая статьи самые праздники превращают в труд, в совокупную работу, но в труд не будничный, не в прозаическую работу. Первый юбилей, имеющий быть в 1922 году, должен ознаменоваться построением храмов-школ, которые и теперь сооружаются кое-где, построением их при взаимной помощи везде и всеми, как делом религиозным и священным всей России – делом, имеющим целью всеобщее объединение. Имея же целью всеобщее объединение, нельзя ограничиться построением лишь одного или только нескольких (даже многих) школ-храмов, посвященных образцу всеобщего согласия, ибо построение только нескольких, без построения таких же школ-храмов *везде* или без предположения, по крайней мере, повсеместного их построения, и притом не в неопределенном будущем, а к определенному сроку – не имело бы значения. Второй юбилей, юбилей 1942 г., должен ознаменоваться внесением в школы, открытые именно повсеместно, разносторонних наблюдений, обнимающих не землю только, но и небо, которое, по словам крестьян, кормит землю, т.е. нас и всех земнородных. Эти наблюдения над небом и землею составляют необходимую основу наглядного преподавания, и без них самый предмет преподавания был бы предоставлен случайному выбору наставников. Сказать, что *«от такой постановки дела должно выиграть и самое преподавание»*, значит сказать очень мало; только от соединения наглядного преподавания с наблюдениями, только со времени принятия учениками участия в наблюдениях и начнется надле-

жащее преподавание; без этого же нет и не будет одного общего предмета преподавания, а останется всегда их множество, и выбор того или другого будет предоставлен произволу или капризу учителя. Только соединение наглядного преподавания с наблюдением решает вопрос, как и чему учить в сельской школе; без решения же этого вопроса нет школы. Песталоцци и Гумбольдт подают друг другу руку, т.е. естествоиспытатели приходят на помощь к педагогам, и к верному методу присоединяется необходимое, самою природою местности данное содержание преподавания. Вместе с тем при таких только наблюдениях, получающих надлежащее значение только при их *повсеместности, постоянстве и всеобщности*, наука делалась бы выводом не из *кое-где и кое-кем* производимых наблюдений, наука делалась бы выводом из наблюдений, производимых *всеми, всегда и везде*, как это говорится в эпиграфе к статье о памятнике Каразину; т.е. индуктивное возвышалось бы до дедуктивного, апостериорное до априорного. В статье о Каразинской метеорологической станции указывается самый образец школ, в которых обучение соединяется с расширением самого знания. Центральный музей и должен быть таким образцом, и для этого он должен быть не хранилищем только останков прошедшего, но и учреждением, в котором наблюдается текущее. Соединение учреждения, в котором наблюдается текущее, с хранилищем прошедшего составляет необходимость для наблюдений текущего, потому что наблюдение текущего без знания прошедшего не имело бы смысла, так как не показывало бы последовательности, движения, хода, не открывало бы причины или закона явлений. Соединение учреждений для наблюдений текущего с хранилищами останков прошедшего – музеями, архивами, – необходимое для первых, также необходимо и для последних, потому что первым дается при таком соединении смысл, а во вторые будет вносима жизнь – наблюдения текущего послужат к восстановлению протекшего.

Нужно заметить, что сама книга или собрание книг – библиотека, которая всегда полагается в основу музея, есть лишь запись наблюдений *всего*, что делается, происходит на небе (в смысле материальном и нематериальном) и на земле, есть запись опытов, т.е. искусственного повторения или воспроизведения также *всего*, совершающегося на небе и на земле, запись наблюдений и опытов, различным образом (мыслью и воображением) переработанных. В этом – полное определение книги, им исчерпывается содержание всякой книги, потому что содержание книг заключает в себе и не может заключать ничего другого, кроме изображения міра (природа и человек) и внемірного (божество), как они даются наблюдением и верою, и каким мір должен быть, вместе с указанием того, как, какими средствами, способами, он (весь мір) может стать тем, чем должен быть, т.е. таким, когда внемірное (мир) сделается принадлежностью и самого *міра*. В этом содержание даже будущей книги.

Если рассматривать предисловие к сказанию о построении обыденного храма в Вологде без связи с вышеозначенными статьями о Каразине в журнале «Наука и Жизнь», то было бы совсем непонятно, как школы-храмы – возможный плод единодушия и согласия, высокого нравственного подъема – как эти школы-храмы могут быть в то же время и плодом

«знания и искусства всей России»; если же рассматривать статьи о Каразине как продолжение предисловия к сказанию о построении обыденного храма, говорящего о юбилейных храмах преподобного Сергия, повсеместно воздвигаемых, в таком случае сделается понятным, что только соединением всех ученых и художественных сил России возможно будет повсеместное устройство школ-храмов, вносящих разносторонние, т.е. всесторонние наблюдения; только при соединении всех ученых и художественных сил России будет возможно повсеместное устройство таких школ-храмов, которые будут всенаучными музеями в малом, конечно, виде, с обсерваториями и геологическими (вертикальными) разрезами, как они описаны в статье о Каразинской метеорологической станции, с каменными картами, или горизонтальным очертанием России (необходимым дополнением вертикального разреза), о котором в статье о Каразинской метеорологической станции почему-то не упомянуто. В каменные карты должны быть обращены самые дворы музеев или площадки, их окружающие, к ним прилегающие. Эти дворы при музеях, при школах-храмах должны быть обращены в карты России, начертанные разноцветными камнями, везде по оврагам и берегам ручьев и речек во множестве находимыми, в карты, покрытые на северной стороне – мхами, лишаями, а на полуденной – степными травами и т.п. При этом нельзя не заметить, что такая карта создавалась бы самими учениками под руководством учителя, и не кем-либо одним или несколькими – не в отдельности каждым – по нынешнему индивидуалистическому способу, всюду вносящему рознь, а всеми вместе, в совокупности. Устройство же геологических разрезов потребовало бы содействия и других школ, даже очень отдаленных, так что этот разрез в каждой школе был бы произведением всероссийским. Понятно, что для создания таких школ-музеев требуется соединение в этом общем деле всех ученых сил России, как светских, так и духовных. Как ни велик нравственный подвиг народа, создающего школу-храм, посвященный образцу единодушия, но и дело интеллигенции в нравственном отношении будет также велико – оно будет иметь целью расширить, поднять, довести науку до выводов из наблюдений *всеобщих*, будет иметь целью *всем* дать участие в знании, *всех* сделать познающими, и *все* сделать предметом знания, *примирить эмпиризм с идеализмом*, Бэкона с Лейбницем, уничтожить противоречия двух разумов Канта, соединить ученых с неучеными (ибо разделение на ученых и неученых – зло большее, чем деление на бедных и богатых, так как первое есть корень последнего), соединить их не в кабинетном опыте, а в управлении, регуляции, метеорическими явлениями, этом небесном опыте. Дать же участие всем в таком знании, в таком великом опыте, несравненно выше в нравственном отношении, чем дать участие всем в комфорте; а, между тем, и в этом последнем наш век видит такой высокий идеал, что едва верит в возможность его осуществления. Чрез наблюдения в таких, как вышеописанные, школах-храмах, производимые *всеми, постоянно и везде*, и совершится объединение не в познании лишь, но и в воздействии на ту силу, которая, как говорится в статье о памятнике Каразину, казнит смертью (т.е. голодом и эпидемиями) за невежество, т.е.

за неведение слепых сил, производящих голод и эпидемии, за неумение управлять ими, слепыми силами.

Статья о юбилее преподобного Сергия начинается указанием на обыденные храмы, созидаемые *во избавление от голода и язвы*; статья же о юбилее Каразина начинается указанием на *орудие регуляции* как на *средство против голода*, которое может быть употреблено, конечно, и против микробоносных токов, или *поветрий*. Храм молитвы делается и школою труда, труда совокупного, труда знания и общего дела – обыденные храмы являются плодом единодушия и согласия, хотя и кратковременного, а орудие регуляции Каразина только при единодушии и становится могучим средством спасения от общих, естественных бедствий, обращая вместе с тем кратковременное согласие и единодушие в постоянное. При этом орудии регуляции метеорология, или – вообще – естественные науки, ставят себе целью обеспечить насущный хлеб всем, а не производство предметов роскоши для немногих, и тем менее производство истребительных орудий, употребляемых для войны не только внешней, но и внутренней, на производство чего, к сожалению, и обречена нынешняя наука.

Освободившись от фабричной службы, *наука станет сближаться с религиею*; указание на это сближение как [на] необходимое следствие освобождения науки от нынешнего ее рабства и вытекает из сопоставления вышеозначенных двух статей.

Сколько мы знаем, нигде никогда не придавалось такого серьезного значения просвещению, знанию, как в небольшой статейке о памятнике Каразину. Обыкновенно говорят о пользе просвещения, науки, знания, об его влиянии на улучшение материального положения, умственного и нравственного состояния общества; в этой же статейке сказано, что природа казнит смертью за невежество, налагает за него, как за самое тяжкое уголовное преступление, как за величайший грех, самую высшую меру наказания, наказание, можно сказать, безмерное, т.е. здесь говорится уже не о пользе просвещения, не об его лишь влиянии, а ставится самое существование в зависимость от просвещения – *просвещение или смерть, знание или вечная погибель* – другого выхода нет. Не странно ли, однако, что природа, слепая сила, наказывает человека за слепоту, казнит разумное существо за подчинение ей, слепой силе, как бы требуя от человека внесения в нее разума и управления ею, казнит за бесчувственное вытеснение сынами отцов и требует не управления только ею, но и больше всего любви? Не странность, а высшая целесообразность творения заключается в том, что слепая сила действует как бы разумно (наказывает смертью), когда разумное существо действует слепо (т.е. становится невежеством). Таким образом, неверно сказать, что мир есть воля («Мир как воля и как представление» – Шопенгауэра); напротив, для нас мир есть *неволя*, ощущаемая и сознаваемая нами и в себе в виде похоти, болезней, и вне себя – в виде зависимости от слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, – в зависимости, чувствуемой всеми, конечно, и всегда. Мир для нас и не представление только таким, каков он есть, а представление его таким, каким он должен быть, т.е. это – проект обращения мира в управляемый разумною волею, проект освобождения человека из неволи и возвращения всех по-

гибших, всех жертв слепой силы, за то время, когда она оставалась без управления разумом. Вопреки всем философиям от человека требуется не подчинение природе («Что естественно, то не стыдно», – говорят в наше время), а управление ею, и наказывается человек именно за признание природы богом, за служение ей. Но несогласие с философиею оказывается согласием с религиею; и притом не с ветхозаветною, ибо требование не ограничивается лишь воспрещением служения слепой силе, где бы она ни была (как это в ветхозаветной религии), на небе ли то или на земле, под землею; от человека требуется управление слепою силою, но требуется это не от каждого в отдельности, что и немыслимо, а от всех людей в их совокупности, в их объединении в труде познания и воздействия на ту силу, которая казнит смертью за невежество; т.е. только подобию христианского Бога, многоединству, по образу Триединства, дается могущество управления слепою силою. Оставаясь в невежестве, не объединяясь в труде познания и управления слепою силою, человек сам себя наказывает, наказывает за *не-думание* и *не-делание*; невежество есть самоубийство рода. Сколько мы знаем, нигде и никогда, как *в предисловии к обыденным храмам*, не была выставлена с такою силою и преступность розни в просвещении, которая выражается в отделении духовного от светского, преступность отделения религии от знания, что на Западе, а по примеру Запада и у нас, считается чуть ли не добродетелью, и во всяком случае необходимым условием деятельности. Предисловие же к обыденным храмам в голоде и язвах видит именно следствие как розни в деле просвещения, так и недеятельности, т.е. рознь в деле просвещения и недеятельность также наказывается смертью, голодом и эпидемиями.

Нельзя не заметить, что в разборе предисловия к «Сказанию об обыденных церквах» – в № 2-м Русского обозрения за 1894 год – допущена некоторая неточность; там говорится о построении школ-храмов во имя Св. Троицы, *«где это будет возможно»*[298]; а между тем предисловие знает только *должное*, *невозможное* же оно допускает лишь для людей, живущих во грехе розни, ибо для людей, соединенных, как ветви на лозе, которая есть Христос, нет ничего невозможного.

Духовные были бы правы, если бы стали обличать в злоупотреблении знанием светских, употребляющих знание на службу роскоши и на изобретение орудий истребления. И такое обличение было бы согласно с прежним, старым временем, когда налагались соборные проклятия на такие изобретения, как арбалет, изобретение пороха; употребление же предметов роскоши вменялось в такой великий грех, что ношение шелковых одежд западным духовенством – на Востоке признавалось ересью. Но духовные не правы, когда отказывают знанию в способности спасения от голода и эпидемий, когда отказывают ему в возможности проявить себя в служении истинному благу, и тем самым обрекают его на служение прихотям, на служение искусственным и извращенным потребностям человека, вместо служения нуждам его; словом, духовные будут не правы, если не признают, что голодом и эпидемиями человек наказывается за невежество, которое и делает его бессильным. И наоборот, будут правы светские – виновные в вышеозначенных злоупотреблениях знанием, – если в стремлении обратить

против голода и эпидемий военное оружие встретят сопротивление со стороны духовных. (Слово Высокопреосв. Амвросия, сказан<ное> в Харьковском Университете. Церк<овные> Вед<омости>, 1892 г., № 5-й[299].)

Что было сделано для осуществления, во-первых, *юбилейного празднества пр. Сергия после выхода сказания об обыденных церквах с предисловием к нему*, и во-вторых, *для юбилея Каразина после выхода двух статей в «Науке и Жизни», и что для этого нужно сделать?*

Сказанием об обыденных храмах с предисловием к нему напоминалось о старинном способе празднования памяти великих подвижников и указывалось, что в этом способе для нашего времени кроется великое дело просвещения народа, в предисловии к сказанию раскрывался план празднования будущего юбилея преп. Сергия, и этот план помещен был не в ежедневной газете, не в месячном журнале, а в таком издании, в котором помещаются памятники старины или их исследования. Погребенный в таком издании, он может быть открыт в XX веке, как памятник XIX-го, и прочитан не как фельетон, а как читаются произведения старины, хотя в данном случае и не очень дальней. Приближение юбилея может обратить на этот документ особое внимание, и в пять, десять лет может быть сделано больше для исполнения плана, чем в тридцать лет, которые теперь остаются до 1922 года. Для того, кому важно только дело, важно исполнение лишь плана, для того и такой способ может казаться соответствующим цели. Впрочем, этот план вместе со сказанием не остался под спудом, в объемистых книгах Об<щества> Ист<ории> и Др<евностей> Рос<сийских>, которые читаются только учеными, дорожащими лишь фактами прошедшего, а не планами настоящего, не планами для будущего и притом даже не близкого, – этот план, писанный для будущего, не был скрыт и для настоящего, от современников; в данном случае к средневековому способу, – когда основатели, напр<имер>, храмов не ожидали видеть их завершения, – был присоединен и современный способ, можно сказать – сейчасный, для которого важно не дело, не исполнение плана, для которого нет будущего, который желает воспользоваться всем только сам. (Должно заметить, однако, что способ этот был присоединен к средневековому без всякой надежды на то, чтобы он привел к какому-либо благоприятному результату, а лишь ради того, чтобы не подвергнуться такому же обвинению, как раб, получивший один талант и скрывший его в землю.) Согласно современному способу действия, сказание было извлечено из книг Об<щества> Ист<ории> и Древн<остей> Рос<сийских> в виде оттисков и прежде всего было поднесено самой Лавре в лице издателя Троицких Листков[300] в некотором чаянии, что Троицкие Листки признают, быть может, лежащий на них долг научить всю Россию чтить достойным образом Пресвятую Троицу, этот образец единодушия и согласия, т.е. научат объединиться в общем деле спасения от голода и язв, *в деле*, вообще, *искупления*; но план празднования юбилея преподобного Сергия встретил со стороны издателя Троицких Листков так же мало сочувствия, как и письмо, написанное к ректору Духовной Академии, при Лавре состоящей, по поводу догмата Св. Троицы, в котором ректор Академии видит лишь нравственную идею, лишь мысль, а не великое нравственное дело[301]; празднование юбилея чтителя Живоначальной Троицы построением

при всех церквах школ-храмов, посвященных образцу единодушия и согласия, в память преподобного Сергия, и было бы началом этого великого дела. Казалось бы, что Академия, состоящая при Свято-Троицкой Лавре, – как мысль при деле, как разум, неотделимый от воли, – Академия, стоящая во главе духовного просвещения всей России, как бы предназначена для разработки учения о Троице в смысле *образца* единодушия и *плана* всеобщего объединения, как бы предназначена для разработки учения о Троице не с теоретической только или догматической, но и со стороны нравственной, т.е. *как заповеди*, со стороны литургической (храмовой и внехрамовой) и со стороны исторической, т.е. как проявления этого учения, или понимания его, в смысле совершеннейшего общества и общего дела, сила, мощь которого растет вместе с совершенствованием общества (история как проект). А между тем, Академия относится к Лавре, как отвлеченная ученость к совершенному невежеству, особенно в низших слоях монашества. Единственное проявление умственного влияния Лавры на Россию – это Троицкие Листки, в которых *Троицкого* только одно название, а между тем эти листки могли и должны бы быть органом призыва к осуществлению означенного плана в нынешнее смутное время, когда кроме ежегодного ожидания голода от засухи или от непрерывного дождя и ежедневного ожидания войны должны еще выслушивать призывы к *не-деланию* или к так называемому *непротивлению*, т.е. к отказу от защиты отечества, от воинской повинности, от уплаты податей... Учение о Троице проявляется и в истории как факт, в истории церковной и гражданской, но в виде несовершенном. Если в учении о Троице видеть указание на *образец* совершеннейшего общества, *призыв к общему делу*, то Богословие каноническое, как вносящее светское, мирское в духовное, юридическое и экономическое в нравственное, может быть только временным, а Богословие апологетическое и полемическое является совсем ненужным; а между тем апология и полемика составляют особые ветви Богословия, и даже господствующие в настоящее время, чем Богословие подает недобрый пример, а может, и само увлекается недобрым примером светской науки, считающей полемику душой знания, орудием выработки истины. Учение о св. Троице не нуждается ни в защите его самого, ни в опровержении противных ему учений, – достаточно показать то дело, которое требуется этим учением, чтобы привлечь к нему сердца всех без исключения. Основою же Богословия, всех ветвей его (Основное Богословие), является с этой точки зрения не мысль, или понятие лишь о Боге, а дело Божие, соединяясь в коем, все люди, как один Божий человек, как единый пророк, будут чувствовать самое присутствие Бога, а не признавать лишь мысленно его бытие, как ученый профессор богословских наук.

Кроме обращения к издателю Троицких Листков в чаянии, не отзовется ли, быть может, кто на делаемый призыв, оттиски сказания и предисловия к нему были препровождены ко всем одиннадцати Архивным Комиссиям, а потом и во все редакции Епархиальных Ведомостей с просьбою напечатать препровождавшуюся вместе с оттисками записку о доставлении сведений и об обыденных храмах, и о жизни преподобного Сергия, а также и о том, насколько распространено почитание этого великого собирателя русской земли

в разных краях России, в России Московского и Петербургского собирания. Записка очень сокращенно излагает значение обыденных храмов как памятников добродетели, особенно редкой в той стране, где эти храмы, как надо полагать, первоначально возникли, в той стране, история которой хотя и началась сознанием недостатка этой добродетели – *согласия* («восстал род на род и были усобицы»), но такое сознание не избавило ее от порока *несогласия,* который привел сперва к игу татарскому, а потом к игу немецкому. Записка возвеличивает добродетель согласия, единодушия в тот век, когда раздор признан плодотворным источником пресловутого прогресса, в тот век, когда, и признавая еще раздор пороком, ставят его выше всякой добродетели, – в это-то время злой плодотворности раздора (особенно в изобретении истребительных орудий и предметов роскоши, вносящих раздор) [она] противопоставляет ему великую плодотворность согласия (не входя, однако, в подробное изложение всех следствий согласия), воздвигавшего обыденные храмы. Подробное изложение этих следствий заключается в особой статье о преподобном Сергии как чтителе образца единодушия и согласия и об обыденных храмах как памятниках согласия и единодушия, об обыденных храмах как выражении могущества, даваемого соединением сил, как выражении преимущества трудового над даровым, труда добровольного над наемным, деньгами покупаемым. Эта статья могла бы служить *рефератом на предстоящем* (ныне давно прошедшем) *Съезде Археологов, собираемом в Риге,* на рубеже России с Западом, рефератом по вопросу, «было ли на Западе что-либо сходное, аналогичное с нашими обыденными храмами, и не оттуда ли они нами заимствованы, или же обычай строения таких церквей в годины бедствий есть самородное явление»[302], возникшее под нашим небом, выросшее на нашей земле, где приходят друг к другу на помощь целым миром, чтобы воспользоваться коротким сроком, который климат нашей страны дает для посева, жатвы, покоса... Страна, где молятся всем миром, не там ли только и храмы строят целым миром... Нельзя не остановиться на загадочности этого явления, т.е. построения обыденных храмов, являющихся выражением глубочайшего согласия – при постоянных раздорах в жизни. Эта загадочность кроется в неразгаданности самого характера русского народа, потому-то в письме, при котором разослано в Архивные Комиссии и редакции Епархиальных Ведомостей сказание о построении обыденного храма, и заключается просьба о содействии всех к разрешению этого вопроса, причем на это содействие смотрится как на выражение того же духа, который создал обыденные храмы, а в разгадке загадочного явления думается найти разгадку самой судьбы русского народа, разгадку того, что он может и должен совершить в мире. Пока же нет разгадки, можно представить догадку: не от того ли, что нет великого общего, братского, отеческого, заветного дела, творец обыденных храмов все еще остается в постоянных распрях, в постоянных раздорах, и меж сынов ничтожных мира является, быть может, всех ничтожней он. Но лишь божественный глагол – *«слово о деле», о деле общем, Божественном и человеческом,* до слуха чуткого коснется, тогда душа его, быть может, встрепенется[303], и он поднимется, как один человек, но не против себе подобных, а против слепой могучей силы, несущей смерть во всех ее видах.

Нужна, однако, подготовка, чтобы слово о деле, о деле заветном, отеческом, священном, коснувшись слуха, пробудило бы сердца, заставило бы народ подняться не против себе подобных, куда его тянут проповедующие *непротивление*, толстовцы, а против коренного, истинного зла. Такая подготовка и будет дана построением повсеместно храмов во имя Живоначальной Троицы в связи с всенаучными школами-музеями. Построение Св. Троицких храмов-школ к пятисотлетней памяти пр. Сергия не есть дело чьего-либо произвола, не есть чья-либо выдумка, а требование нашей истории, историческая необходимость, точно так же как возвышение школы в храм, посвященный Живоначальной Троице, есть требование нравственно-логической необходимости. Такое возвышение школы в храм Живоначальной Троицы имеет величайшую образовательную и воспитательную силу, возвышая мысль учащихся над розныо и всепоглощающим единством (гнетом), ставя пред ними образ такого существования или соединения для плодотворной и животворной деятельности, при коем единство будет не игом, не гнетом, не взаимным стеснением, а *самость* (т.е. самостоятельность) не будет розныо.

Посылка плана трудового, плодотворного празднования юбилея преп. Сергия в редакцию «Пензенских Епархиальных Ведомостей» имела особое значение, так как в одном из номеров этих ведомостей (№ 20-й 1892 года, октябрь) было помещено описание построения церковно-приходской школы в селе Мордовском Качиме, которое в некотором отношении напоминает построение обыденных храмов и доказывает *положительно* возможность бесплатного участия многих в таком построении, *отрицательно же – существованием противников школы* – указывает на необходимость построения чего-либо более священного, чем церковная школа. А что же может быть священней школы-храма, посвященного Самому Образцу верховного согласия и единодушия, и притом в память высокочтимого и Пензенскою Епархиею, соседнею с Нижегородскою, преп. Сергия, посмертное могущество которого в смутное время особенно проявилось именно в Нижнем Новгороде[304]. Св.-Троицкий храм-школа, в память преподобного Сергия, соединяет в себе все, что есть для человека – и особенно русского – священного, а потому и должен, надо полагать, не только примирить противников, но и возбудить в них ревность к построению. Возможность создания школ при участии самого народа, после построения Качимской школы, есть уже факт, хотя еще и единичный, но на который можно и даже должно указывать *как на пример*; возведение же школ в храмы, посвященные образцу единодушия и притом по всей России при взаимной помощи устрояемые, *остается еще проектом*, не имеющим и единичного факта как образца... Если публикация просьбы о доставлении сведений о преп. Сергии и обыденных храмах и будет сделана, а просьба об отзыве о плане юбилейного празднования и будет исполнена, то и этим едва ли будет положено начало, почин делу юбилея пр. Сергия, ибо как юбилей пр. Сергия, так и юбилей Каразина суть лишь способ осуществления общего отеческого дела, значение которого еще не раскрыто, хотя раскрытие его и обещано в брошюре Кожевникова под заглавием «*Бесцельный труд, не-делание или*

дело», т.е. *0* (ноль) или *X* (икс) – *ничто* или *неизвестное*? Это неизвестное и нужно определить, давая цель труду бесцельному...

Что же сделано после выхода 2-х статей в *«Науке и жизни»*, и что нужно сделать для приготовления к празднованию юбилея Каразина?.. Нужен ли для этого план соединения всех естествоиспытателей по образцу Британской Ассоциации[305], или же нужен план соединения их для осуществления каразинского проекта распространения просвещения в связи с расширением знания – знания, неотделимого от действия?..

Две статьи о Каразине (в «Науке и Жизни») были сообщены профессору Багалею, автору истории Харьковского Университета, а следовательно, и биографу его основателя – Каразина, а также профессору Сумцову, составившему общество для осуществления планов Каразина[306], хотя Харьков уже имел такое общество, состоящее из специалистов всех наук, и притом общество, основанное самим Каразиным.

По характеристике Багалея, Каразин «был страстный ревнитель просвещения, томимый вечною жаждою знания, преданный ему с пылкостью даровитого, талантливого *"автодидакта"*»[307]. Название самоучки в устах ученого есть всегда выражение презрения, хотя в данном случае оно и прикрашено эпитетами *«даровитый»*, *«талантливый»* и заменено нерусским *«автодидакт»*, что, конечно, доказывает желание Багалея не предавать Каразина всеобщему позору, а лишь в среде ученых воздать ему должное. Вместе с тем, приписывая преданность науке только самоучкам, Багалей говорит, не замечая, по-видимому, этого, не в пользу науки, так как это значит, что пленяться наукою могут только не коротко знакомые с нею... Но если бы осуществился хоть один из планов Каразина, а именно план, который можно бы назвать регуляциею (средство спасения от голода) и против которого восстал Харьковский арх. Амвросий в речи, произнесенной в Харьковском Университете, если бы осуществился этот план, тогда наука заслужила бы преданность не только самоучек, но и совсем неученых, даже сами ученые не могли бы не плениться ею.

Общество, основанное Каразиным, которое не только могло бы, но и обязано было бы озаботиться осуществлением планов Каразина, есть сам Университет, который, обсудив планы Каразина, мог бы представить их другому учреждению, также основанному Каразиным, т.е. Министерству Народного Просвещения, и чрез него привлечь к обсуждению этих планов и все другие университеты. Таким образом само собою создается общество – или объединяются все общества – естествознания при всех университетах, а чрез них воссоединятся и все рассеянные по всей России исследователи слепой силы природы, чтобы соединиться в одну разумную силу для разработки плана регуляции слепой силы. При таком собирании одинаково избегаются и рабское подражание, как в устройстве Русской Ассоциации по образцу Британской, и личный произвол, как все искусственно создаваемые общества, потому что начало такому собиранию дается не только историею просвещения и знания, в которой Каразину принадлежит видное место, первостепенное значение, но и историею естественною, самою природой Русской земли, которая в Каразине сознала, можно сказать, свои нужды, необходимое условие своего существования, ибо страна таких крайностей,

как ливни и засухи, требует необходимо регуляции, а обширность занимаемого пространства требует соединения сил, соединения преподавания с расширением знания, требует соединения знания с обучением в самых низших училищах. Такую мысль, как естественный умственный продукт Русской земли, и предполагалось внести в виде реферата на IX съезде естествоиспытателей и врачей, – особый комитет которого выработал проект устава Русской Ассоциации для обеспечения устройства естественно-научных съездов, – но не нашлось человека, который принял бы на себя такой труд[308]. Естественное, а не искусственное общество естествознания – общество естествоиспытателей и врачей – должно бы быть вызвано к существованию неурожаями и эпидемиями, т.е. требованиями природы Русской земли, ее континентального положения, засухами и ливнями, этими климатическими крайностями.

Проект же общества, названного Ассоциациею, представляет, можно сказать, самый блестящий пример в высшей степени искусственного общества, которое и Ассоциациею, по примеру Британской, названо, конечно, для того, чтобы показать, что оно возникло из простой подражательности, а не из внутренней потребности, не из таких вопиющих нужд, как страшный неурожай 1891 года и холерная эпидемия 1892 года, последних жертв которой не успели еще похоронить, когда собрался выработавший проект устава Русской Ассоциации IX Съезд русских ученых, этих иностранцев, живущих в России и совершенно чуждых ее нуждам, что и доказывается самим проектом Ассоциации, составленным без всякого отношения к только что хотя и пережитым бедствиям, но без всякого обеспечения, ручательства за то, что они не повторятся, и даже в ожидании бедствий еще более страшных. Странно и то, что IX-й съезд, имевший чуть не полторы тысячи членов, почувствовал непрочность своего положения и нужду обеспечения будущих съездов...

Название нарождающемуся обществу «Русской Ассоциации» дано по примеру страны, наиболее несходной с Россиею, даже совершенно ей противоположной, – страны, которая вся-город, тогда как Россия вся-село. Впрочем, и название *«артели»*, вместо *«ассоциации»*, не улучшило бы дела, – естествоиспытатели, как и археологи, не должны иметь что-либо сословное, а должны быть комиссиею по устройству всеобще-обязательного, повсеместного и постоянного исследования природы.

Проект Русской Ассоциации и возражения на него одинаково приводят к самому печальному заключению, что естествоиспытатели и врачи, несмотря на беспрестанное указание на свое достоинство, на достоинство науки, решительно не признают ни *необходимости* науки, ни ее *всеобщности, в чем только и может заключаться достоинство науки*. Естествоиспытатели и врачи считают, очевидно, свое дело занятием немного лишь лучшим, чем бездействие, неделание, или праздность, занятием невинным и даже отвлекающим от проявления порочных склонностей, занятием приятным и, быть может, даже полезным, так как польза – понятие очень условное, наконец, таким занятием, к которому можно или должно возбуждать интерес в обществе; действительной нужды в научных занятиях нет, а потребность к ним возбуждать не мешает, не мешает и привлечь к ним

«возможно большее количество сил» (см. 2 и 3 п. Задачи Ассоциации)[309]. К тому же печальному заключению, т.е. что сами естествоиспытатели и врачи не признают ни необходимости науки, ни ее всеобщности, не признают, следовательно, достоинства науки, – приводит и тот скандал, которым завершился IX Съезд естествоиспытателей и врачей, разразившихся неистовыми рукоплесканиями при появлении в конце последнего заседания Съезда гр. Л.Н. Толстого; ибо что значат эти рукоплескания отрицателю знания вообще и естествознания в особенности, не доказывают ли они, что и сами естествоиспытатели и врачи не придают серьезного значения своему знанию?.. Завершение Съезда естествоиспытателей и врачей рукоплесканиями Толстому не есть ли полное отрицание значения и Съезда, и самой науки?.. Естествоиспытатели и врачи не признают необходимости – необходимости грозной, необходимости под страхом смерти – изучения той силы, которая носит в себе голод и язвы, не видят в этом изучении всеобщего долга, долга всех, наделенных разумом, этим общим свойством именно всех людей, а не большого лишь их числа, количества, как это говорится в 3 п. Задач Ассоциации, не видят в этом изучении священной обязанности, потому что признавать что-либо священное, т.е. религию, для нынешнего суеверного века считается чем-то позорным, не видят в этом изучении и долга нравственного, нравственной обязанности, хотя обращение совокупными силами людей слепой силы природы в управляемую разумом и было бы истинным, действительным торжеством духа над плотью. Впрочем, проект Русской Ассоциации не заключает в себе самых элементарных понятий о нравственности. Составители проекта не отдают себе, конечно, отчета в том, что значит выбор почетных членов и членов соревнователей; а выбор этот значит, что занятия действительных, не почетных, членов, т.е. занятие естественными науками, само по себе почетом не пользуется и что действительные члены не имеют самостоятельности и естественные науки играют роль служанок, находятся на содержании купцов и фабрикантов, поэтому и правом вступления в общество пользуется не одно только знание – в общество принимается и невежество, только богатое: капитал пользуется даже правом голоса на общих собраниях (см. Состав Ассоциации, примеч. о членах соревнователях)[310]. Положим, составители проекта ассоциации могут сказать, что Русская Ассоциация, подобно Британской, имеет задачею только знание, истину, а не нравственность, которая ничего общего со знанием будто бы не имеет; что Ассоциация есть пропаганда именно знания, пропаганда посредством съездов или собраний наилучших сил естествознания, – между этими силами съезды и поддерживают связь. Съезды, собираемые в разных городах, будут служить для распространения в местах их собраний и пассивного любопытства (интереса к научным вопросам), и активной любознательности (привлечение новых сил), строго ограничивая при этом область пропаганды пределами городского населения[311], знающего природу только издали, как предмет лишь знания и искусства. Однако Ассоциация оказывается неверна даже знанию, ибо, с одной стороны, и от ученых требуется не одно знание, но и плата, а с другой – она принимает в свою среду всякое невежество, лишь бы оно давало деньги, что свидетельствует о глубоком уважении к деньгам, а не к знанию. И не странно ли,

разумно ли, что общество познания природы, допуская в свою среду городское невежество, которое едва отличает солнце от луны и важность придает только общественным, политическим, международным дрязгам, изучение же неба, природы считает вздором, – не признает права на знание природы за теми, которые наиболее чувствуют иго слепой силы?.. И это потому, конечно, что не только почетные члены или члены соревнователи, но даже и действительные члены Ассоциации тяжести слепой силы не чувствуют и даже не знают, что изучают ту силу, которая лежит тяжелым гнетом на большинстве человеческого рода, на крестьянах всех стран. Не признавая за крестьянами права знать гнетущую их силу, ученые естествоиспытатели и за собой не признают обязанности научить их, не признают за собою долга учительства. Но это не только не нравственно, а даже и неразумно.

Не очевидно ли, что земледельческой, мужицкой стране нельзя брать за образец такие страны, где господствуют фабрикант и купец; но если уже принять образец чужой, не вызванный нуждами своей земли, то, следуя логике, хотя и вопреки этике, нужно, чтобы Московский Съезд предложил С.-Петербург, а не Москву, местом постоянного пребывания Ассоциации, как это, впрочем, и сделано (см. Администрация Ассоциации)[312], ибо С.-Петербург весьма легко, по крайней мере гораздо легче, чем Москва, превращает русских ученых в иностранцев, пищущих о России, т.е. делает науку, или знание, о России – *Россикою* (впрочем, и Москва в этом совершенствуется). Петербург может надеяться со временем всех русских сделать иностранцами в России, простодушно смешивая западничество с всемирностью, западничество, которое отрицает всемирную, всеобщую обязательность науки, отрицает ее необходимость и не видит ничего позорного для науки в положении служанки, причем наука, благодаря подачкам, делается усердною коммерц- и мануфактур-советницею крупного землевладельца, забывая о самих земледельцах, для которых нужно не извлечение наибольшего дохода, а верное обеспечение урожая, обеспечение же это может быть дано только регуляциею метеорическими явлениями, о которой западная наука не думает и считает ее, если и не невозможною, то не нужною.

Ассоциация, в подражание Британской устроенная, ничего, кроме произвола, в себе не заключает; и, наоборот, нет ничего произвольного в плане объединения, здесь предложенном, так как при объединении по этому плану, ничего не разрушая и ничего не создавая, пользуются лишь существующими учреждениями, профессиями, должностями, обращая их к исследованию того, что и ныне составляет предмет их занятий. Признавая всех людей разумными существами и отрицая, как величайшую ложь, мысль, признанную в настоящее время за истину, будто люди назначены жить только для себя, предлагаемый план ставит целью объединить всех сынов человеческих в труде познания слепой силы, носящей в себе голод и язвы, и вообще – смерть отцов. Это объединение или общество, выросшее на русской почве, созданное русскою историею, будет иметь целью не пропаганду знания, а содействие к повсеместному устройству органов знания природы и действия, или регуляции, т.е. таких школ, в которых преподавание связано с наблюдениями местной природы, – по плану Каразина. При таком объединении съезды, обходя все города, из каждого города, ставшего местом

съезда, будут выделять объезды, экскурсии во все села для содействия к устройству школ-музеев, соединяющих хранение останков прошедшего с наблюдением текущего, и таким образом *содействие «более систематическому направлению научных исследований»* (п. 4-й «Задачи Ассоциации»)[313] не будет иметь ничего произвольного, потому что исследования будут повсеместны и всесторонни. Нравственный долг, священная обязанность такого самородного общества или объединения и состоит в том, чтобы пользоваться или присоединять к себе все должности и профессии, насколько они способны превращаться в исследование, взамен того невежества, которое принимает в свою среду Ассоциация, по примеру Британской, взимая с него (с невежества) дань, хотя и добровольную.

Если естествознание не много найдет в городах должностей и профессий, способных превратиться в исследование природы, то другая ветвь знания – история, или археология в обширном смысле, найдет, напротив, множество должностей и профессий, способных превратиться во всестороннее исследование общества, так как нет, можно сказать, ни одного учреждения, ни одного присутственного места, должностного лица, которое бы не имело своего архива; изучение же архивных дел каждого присутственного места есть такая же обязанность всех, служащих в этом месте, как и заведывание текущими делами, изучение протекшего должно открыть причины возникновения тех дел, для заведывания которыми учреждено присутственное место, устранение же этих причин уменьшит, а наконец, и совсем остановит возникновение дел, порождаемых этими причинами, и этим избавит от сизифовой работы, от работы данаид, например Суд, обязанный при настоящем положении вечно судить и никогда не рассудить, вечно наказывать за преступления и результат этого видеть все в большем и большем возникновении преступлений, в большем развитии преступности. Такие же должности и профессии, которые окажутся неспособными обратиться в исследование, неспособными дать умственный труд, умственную работу, даже при объединении всех в труде познания слепой силы, обречены на постепенное исчезновение; и исчезновение таких должностей, которые только притупляли, вели к атрофированию разума – отличительного свойства людей, – едва ли может вызвать в ком-либо сожаление. План объединения всех в труде познания должен встретить величайшие затруднения, потому что четыре века проповеди, будто люди назначены жить только для себя, для своих прихотей, достаточно развратили людей, обессмыслили жизнь, вызвали вопрос о смысле жизни, о цели и ценности ее; благодаря этой проповеди и в предлагаемом плане, в котором нет ни малейшего произвола, большинство усмотрит произвольное распоряжение силами людей, нарушение прав человеческих, достоинства человека, увидит рабство, египетскую работу, а не великое спасительное дело, рабство которому есть освобождение от рабства своим прихотям, т.е. от такого рабства, которое более невыносимо, чем всякое другое; в долге увидят иго, в обязанности – произвол, хотя русская интеллигенция, или русское дворянство, самою историею была поставлена в такое положение, в котором могла и действительно испытала во всей силе пустоту вольностей. Впрочем, винить за это нельзя, все это лишь детство; не признавать долга,

обязанности – признак несовершеннолетия, но мы уже не маленькие. Что сказано об естествознании (или науке о природе, астрономии, знании неба), то же самое должно сказать и об археологии (или истории), об археологических съездах в городах и об объездах сел, об устроении архивных комиссий в городах и школ-музеев в селах; нужно признать также за каждым разумным существом право или обязанность (смотря по степени нравственности, на которой стоит разумное существо, ибо что для одних добровольный долг или право, для других – принудительная обязанность) быть историком, как и естествоиспытателем. Таким образом, признав за каждым разумным существом право, или обязанность, быть и историком и естествоиспытателем, школы-музеи, возводящие всех в историков и естествоиспытателей, соединят в себе археологическое (или историческое) и естественное (или астрономическое), т.е. будут наблюдателями текущего для восстановления протекшего; вместе с тем эти школы-музеи должны быть возведены и в школы-храмы, посвященные образцу единодушия для живущих, поставивших своею целью всеобщее воскрешение умерших, возведших всеобщее воскрешение умерших во всеобщее дело живущих. Такое обращение школ-музеев в школы-храмы показывает, что знание делается священною, религиозною обязанностью *всех*; эта же священная обязанность требует знания *от всех и знания всего, т.е. чтобы все стали познающими и все стало предметом знания, и чтобы наука была выводом из наблюдений, не кое-где, кое-кем и кое-когда производимых, а из наблюдений, производимых всеми, везде и всегда.* В священную же обязанность возводится и объединение в изучении той силы, которая наказывает за невежество смертью и будет наказывать, пока не соединятся все для ее познания и для возвращения жизни жертвам невежества. Руками сынов эта сила казнит отцов, стараясь привести к сознанию, к совести первых (сынов) для возвращения жизни последним (отцам). Естествознание изучает разрушающую силу, обращая ее в воссозидающую, а археология изучает разрушенные существа, восстановляя разрушенное; таким образом, в деле воскрешения воссоединяются и археологи, и натуралисты; но пока натуралисты будут смотреть на природу как на силу рождающую, а археологи – как на силу разрушающую, до тех пор единства между ними быть не может. Если естественники изучают то, *что есть*, а археологи то, *чего уже нет*, то это значит, что те и другие изучают одно и то же, только с разных сторон; но чтобы *нет* стало *есть*, как это требует долг, нужно соединение археологов, или историков, и естествоиспытателей, или астрономов, т.е. *нужно соединение всех*. Это соединение и совершается самым естественным образом чрез ту именно профессию, в которую входят все другие профессии, из соединения коих и обращения их к исследованию и создается общество знания. Профессия эта, *которую обязаны принимать все*, есть защита отечества, всеобщая воинская повинность, не допускающая по самому существу своему никаких изъятий и которая никак уже не принадлежит к числу подлежащих уничтожению. *Соединение воинской повинности со всеобщим обязательным образованием*, т.е. соединение ведомства народного *воспитания*, как называет Каразин просвещение (к которому нужно прибавить «всеобщее обязательное»), с ведомством защиты отечества

(также всеобще-обязательным), *превращает войско в естествоиспытательную силу*. И это особенно важно потому, что к военному делу применяются всевозможные изобретения, и кроме того, самое оружие, употребляемое для защиты своего отечества от себе подобных, оказывается способным к спасению от голода *всех*. А если войсками будет применяться также *орудие*, предложенное Каразиным для регуляции метеорическими процессами, то можно надеяться на спасение не только от голода, но и от так называемых повальных болезней, эпидемий, или поветрий, т.е. болезней, наносимых ветром, воздушными токами, управление которыми и есть настоящее дело рода человеческого, возможное лишь в том случае, если народы, обращенные ныне в войска, будут содействовать друг другу, т.е. будут исполнителями одного и того же дела, дела регуляции метеорическими процессами. Обращение в естествоиспытательную силу требует от войска не войны, а содействия, или общего действия, в деле регуляции, в воздействии на смертоносную силу, причем отечества, для защиты коих назначены войска, соединятся в одно отечество, в отечество умерших отцов.

О СОЕДИНЕНИИ ШКОЛ-ХРАМОВ СО ШКОЛАМИ-МУЗЕЯМИ

(«Вопрос о Каразинской метеорологической станции в Москве». – «Наука и жизнь», 1893 г., № 44)[314]

Статья, имевшая целью примирить все науки, соединив их в едином всенаучном Музее, который служил бы наглядным выражением этого единства, эта статья начинается оправданием розни. «С *абсолютной* (т.е., конечно, «*ложной*», – для автора-позитивиста) точки зрения* все науки имеют одинаковую ценность как части (будто бы) органического целого»**; с истинной же, т.е. с жизненной точки зрения, науки не имеют равного значения. Автор забывает, что жизнь, как она есть, произведение слепой силы, продукт борьбы (греха), и представляет величайшую несправедливость. Задача же всечеловеческого разума, задача всех наук состоит в обращении слепой силы, – не только носящей в себе голод, язву и смерть, но и вносящей вражду в среду людей, – в управляемую разумом. В деле обращения смертоносной силы в силу живоносную и объединятся все науки.

Для школ-храмов, во избавление от голода и язв созидаемых, метеорология есть самая необходимая наука. Какого другого знания может быть школа, вызванная к существованию неурожаями и эпидемиями? Наука об атмосфере и есть наука о той силе, которая носит в себе голод и язвы. Крестьяне, которые говорят, что не земля, а небо нас кормит, употребляя это выражение в смысле зависимости урожая от метеорологических условий, – этим самым указывают на то, чему должна учить школа. О чем молятся в храме, тому учатся, то изучают в школе: тут начало соединения

* и во всяком случае, с безжизненной точки зрения.

**что можно бы принять за иронию, ибо организм есть не соединение равных, а <со>подчинение неравных по значению частей. <Или же> автор, сам того не подозревая, ставит слепую силу (производящую организм) как образец для существа разумного.

молитвы и труда. Храму небесному в духовном смысле совершенно соответствует школа метеорологии (науки небесной) в материальном смысле. Метеорология, как знание атмосферы, есть не часть астрономии, а сама астрономия, т.е. наука об атмосферных или газообразных оболочках, газообразных токах, рассматриваемых по отношению к своему жидкому или твердому ядру. Эти атмосферы с внутренней или нижней стороны могут быть изучаемы лишь на земной планете, где непосредственно может быть наблюдаема нижняя сторона или нижние токи атмосферы, тогда как верхняя или наружная сторона земной планеты, или ее атмосферы, не доступна для наблюдения, но она, наружная сторона, может быть наблюдаема и изучаема на других планетах, на нашем солнце и других солнцах – звездах с их землями. Метеорология тогда только достигнет совершенства, когда по явлениям, наблюдаемым на нижней стороне, будет в состоянии представить наружную сторону нашей земной планеты такою, какою она представляется глазу, находящемуся вне ее, а по наружным сторонам планет и солнц – их внутреннее состояние. Тогда откроется, конечно, и внутренняя связь метеорических явлений, как грозы, северные сияния, а может быть и землетрясения, с переменами на внешней стороне газообразных оболочек солнц и планет. – Распространение метеорологии, в таком смысле понятой, в смысле небесной науки, и составляет миссию России, т.е. дело священное*. Миссия эта и состоит в том, чтобы связать повсеместные *наблюдения* с первоначальным народным просвещением, *наглядным преподаванием* во всех местных народных школах, как *церковных*, так и *земских*, разделение коих, составляя странное и прискорбное явление, как произведение светского <позитивистического> фанатизма, по самой сущности своей не может быть долговечно. Построение Церковной школы в Мордовском Качиме (описанное в № 20-м 1892 г. «Пензенских Епархиальных Ведомостей» и воспроизведенное почти вполне в «Богословском Вестнике» № 4-й 1893 г.) доказывает, что церковная школа может найти таких горячих приверженцев, как церковный сторож, запасный унтер-офицер и тот крестьянин, который ходил по избам, уговаривал, увещевал, – этот качимский Каразин. С другой стороны, это же событие** доказывает, что если бы вместо церковной школы была построена церковь-школа, то она не встретила бы и тех малочисленных врагов, каких имела церковная школа. Эти враги, может быть, превратились бы в приверженцев, если бы школа-храм, в память чтимого всею Россиею чудотворца Сергия, был посвящен Пресвятой Троице и, в особенности, если бы разъяснено было, какие требования заключаются в учении о Троице. Эти школы-храмы, которые должны быть устроены повсюду, как это предполагается в предисловии к сказанию о построении обыденной церкви в Вологде, посвященные образцу *соединения*, должны усвоить все в *совокупности* простой естественный метод, в котором наглядное преподава-

---

* Миссия – термин религиозный, употребляемый автором, не должен быть суживаем.

**оно может стать всемирно-историческим, если найдется искусное перо, которое построение Качимской школы совокупным трудом детей и отцов поставит образцом для всей России.

ние состоит в приучении к наблюдению с объяснением наблюдаемых явлений небесных. Школы, наблюдающие небесные, в материальном смысле, явления, не будут противоречить церкви, ведущей к освобождению от слепой чувственной земной силы, к победе над ней в самом ее источнике, в природе. Человек будет управлять земною, чувственною силою, когда станет небесным в нравственном и умственном смысле. До сих пор люди вели и ведут еще борьбу с чувственною силою, или чувственными влечениями, врознь, в отдельности; но от этих частных войн и побед слепая чувственная <сила> нимало не ослаблялась, и сила каждого отдельного лица не увеличивалась.

Определение книги записью наблюдений неполно, даже очень неполно, хотя бы эти наблюдения касались всего, что есть на небе и на земле[315]. Такое определение всю область знания ограничивает описаниями (графиями), сборниками фактов всякого рода, фактов, в себе самих (в человеке) и вне себя наблюдаемых. Определение будет полнее, когда книгу мы назовем записью наблюдений, переработанных воображением и мыслию (логиями). В область переработанных мыслию наблюдений входят все науки от физики и химии до метафизики и онтологии. В область воображением переработанных наблюдений войдет и народная словесность, и искусственная...

<Но> и это определение не будет иметь еще надлежащей полноты даже для ученого сословия, ибо человек, даже и ученый, не может быть совершенно пассивным существом. Поэтому наука есть не запись наблюдений только, но и запись опытов, в малом виде (кабинетных) производимых, и их приложений в большем виде...

Решительно нельзя сказать, что «всякая книга есть не более как пособие к дальнейшему изучению познаваемого, к той великой, еще не напечатанной (вернее, еще не написанной) книге, изучение которой должно составить» будто бы «задачу человечества». Ограничить задачу человечества изучением, критикой – не значит ли считать ученого, философа-созерцателя высшим образцом для человека. Существо, связанное по рукам и ногам, лишенное всякого действия, признающее мир своим созданием или представлением, не есть ли, напротив, высшее уродство?!..

Книга есть пособие для изучения, не ограничиваемого не только наблюдениями, но и опытами малыми или большими, книга есть пособие для изучения, ведущего к единому полному опыту всех в совокупности людей над всеми в совокупности мирами.

Ограничивать человека книгою, т.е. знанием, значит быть последователем Золя и Толстого.

О СОЕДИНЕНИИ *ШКОЛЫ-ХРАМА* (РЕЛИГИИ) СО *ШКОЛОЮ-МУЗЕЕМ* (НАУКОЮ)

К вопросу о метеорологической станции им. В.Н. Каразина как памятнике ему, но памятнике не в виде статуи или восстановления лишь его наружности, а памятнике, понимаемом как осуществление его мысли[316]

Метеорологическая станция имени Каразина и будет памятником Каразину, но памятником не в виде статуи, восстановляющей лишь его наружность, а таким памятником, в котором заключается осуществление его великой мысли, совершенно забытой, напомнить о которой и имеет целью записка Съезду естествоиспытателей. Инициатива или почин в создании памятников должен быть особенною обязанностию Музеев. На них лежит долг напоминать о людях, к которым оказываются так же несправедливы потомки, как обыкновенно бывают несправедливы современники. Если же музеи не исполняют и даже не признают нравственного долга, на них лежащего, то обязанность каждого напоминать о забытых людях и их мыслях или планах. К таким забытым или малооцененным людям принадлежит В.Н. Каразин, которого признают лишь основателем Харьковского университета*, тогда как он должен считаться основателем Министерства просвещения, и не русского лишь народа, а всех народов, в России обитающих, – притом такого просвещения, которое учителей народных школ делало бы наблюдателями, т.е. с *распространением* просвещения необходимо соединяло бы *расширение* самого знания. Каразин первый возымел мысль о повсеместном наблюдении, задумал покрыть всю Россию (причем обширность ее получила громадное значение) сетью наблюдательных постов, станций. Что особенно важно и до сих пор не оценено – Каразин хотел исполнить свой обширный план самым естественным путем, самым простым способом, *не создавая новых должностей*, а возлагая наблюдения на учителей местных школ, учреждение которых потому уже должно быть повсеместным, что и наблюдения имеют смысл только при повсеместности. Необходимо прибавить, что употребленное нами выражение – «возлагая наблюдения» – вовсе не выражает мысли Каразина: надо полагать, что Каразин находил наблюдения учительские необходимыми для первоначального, т.е. наглядного преподавания, так что последнее без первого теряло всякое значение, делалось искусственным, немецким, становилось игрою, забавою, ничего, кроме смеха, не возбуждающею. Соединение знания с образованием, науки с воспитанием, школы с Музеем – в смысле органа знания – по своей естественности, необходимости может равняться только с школами-храмами, в которых не храм обращается в школу, т.е. уничтожается, как у протестантов, а школа возвышается храмом до исполнения надежд и упований христианских. Что значит все это Instauratio Magna Бэкона[317] пред соединением распространения просвещения с расширением самого знания, которое обращает

* Если столичные Музеи не исполняют своего долга, то долг представителей Харьковского Университета возвести местночтимого деятеля во всероссийские подвижники.

науку из сословной во всеобщую, всенародную, из роскоши делает ее необходимостью. План повсеместного устроения школ-музеев может осуществиться или даже должен осуществиться ранее столетней годовщины дня смерти В.Н. Каразина, 4-го ноября 1942 г., если только Школы-Музеи соединятся со Школами-Храмами, посвященными нераздельной Троице*, не допускающей ни внутренней розни (т.е. отделения духовного от светского), ни внешней розни, экономической.

Для Школ-Храмов, во избавление от голода и язв созидаемых, метеорология самая необходимая наука. Крестьяне, говорящие, что не земля, а небо нас кормит, – в смысле зависимости урожая от метеорологических условий, – конечно, поймут необходимость этой науки. Употребление спектрального анализа для предсказания погоды, конечно, не может не внушить уважения к метеорологии. С другой стороны, храму небесному в духовном смысле совершенно соответствует Метеорология Небесная в материальном смысле. Метеорология есть не часть астрономии, а сама астрономия.

...Созданием памятника Каразину сам Музей обратился бы из одностороннего в полный, всенаучный, что особенно важно в настоящее время, когда все науки стремятся к большему и большему дроблению. Выработкою проекта всенаучного Музея нынешний (1894 г.) Съезд <естествоиспытателей> оставил бы по себе великую память, стал бы выше всех предшествовавших съездов, <и> всенаучный Музей стал бы Комиссиею всенаучного съезда: деление на археологический, или исторический, и естествоиспытателей <тогда> кончилось <бы>[31в].

Право Каразина на памятник не ограничивается основанием Министерства Народного Просвещения, он еще более трудился для Военного Министерства. Изыскивая способы добывания взрывчатых веществ, он придумал такой способ, который до сих пор не был проверен опытом. Разумеем громоотвод, поднятый <на> аэростате, посредством которого он думал, с одной стороны, извлекать силу (электричество) из атмосферы, т.е. из воздушных токов, или ветров, для различных работ, а с другой – вызывать дождь, а может быть, – если эти аппараты иметь всюду, где есть войска, – даже изменять до некоторой степени движение воздушных токов, т.е. положить начало регуляции воздушных токов. Эти опыты, а также исследования влияния взрывчатых веществ на атмосферные явления составляют естественную задачу всякого просвещенного войска или даже усилят его просвещенность, а просвещенным может называться такое войско, которое отдает себе отчет в своем действии, в том, что оно производит или может произвести.

---

* Предисловие к построению обыденного храма в Вологде (т. 166 «Чтений в Обществе Истории и Древностей»).

НЕСКОЛЬКО ПРЕДПОЛОЖЕНИЙ ПО ПОВОДУ НОЯБРЬСКИХ ПАДАЮЩИХ ЗВЕЗД[319]

Одно из самых загадочных, самых неуловимых, но не только не редких, а даже постоянных явлений, изменяющихся лишь количественно, и притом наводящих страх угрозою разрушения, кончины мира, для образованных – по связи с кометами, а для простых людей как один из признаков кончины, – падающие звезды, вместе с тем, есть такое явление, которое может сделаться предметом наблюдения для всех, а не предметом лишь суеверия, как ныне. Поэтому-то падающие звезды, как и явления метеорические, дают возможность привлечь всех к участию в деле познания, т.е. дают возможность сделать всех не образованными только, пассивно восприемлющими знание, не интеллигентами лишь, – но познающими или активно принимающими участие в расширении знания, хотя бы в начале и одними только наблюдениями, т.е. падающие звезды дают возможность заменить бесплодных для знания интеллигентов сотрудниками в деле расширения знания, дают возможность даже и самих интеллигентов, пробавляющихся чтением популярных статеек, сделать участниками в самой работе, в труде познания, труде общем, чуждом партий, чуждом, следовательно, и вражды. При этом необходимо заметить, что наблюдение падающих звезд привлечет к участию не в какой-либо специальной науке, а в астрономии, в которой все науки могут и должны быть соединены, привлечет к участию в познании земли по отношению ее к небу, земли как небесного тела, в познании увеличения ее массы, а увеличение земной массы, хотя и в продолжительный период времени, должно изменить и все элементы движения земли, а с этим и всю жизнь на земле. Наблюдая падение звезд, мы наблюдаем, быть может, самосозидание земли, которая, нужно думать, таким именно путем достигла настоящей величины и продолжает расти.

Множество развалин башен, рассеянных по Закаспийской области, бывших военными сторожами до того времени, когда Россия внесла, наконец, мир в эту воинственную страну, в этот мир, не знавший до того мира, в смысле согласия и безопасности, – эти военные сторожи, служившие к предупреждению опасности от себе подобных, могли бы сделаться вышками, или обсерваториями для наблюдений метеорологических и космических явлений, т.е. обратиться из орудий вражды в орудия мира. Наблюдения эти могли бы стекаться, как в центральное место, в асхабадский музей[320], который, нужно надеяться, не только устроит у себя вышку, или нечто в роде обсерватории, но и соберет всех, способных к изучению края в его прошедшем и настоящем, во всех отношениях.

Музей, имея вышку, может вместе с тем оказать неоценимую услугу школам в деле образования, не формального лишь (т.е. не в изучении арифметики и грамматики, не в научении счету и толковому изложению мыслей, устно и письменно, как это ни важно само по себе), а в деле образования предметного, которое все науки может объединить в астрономии, иначе сказать, в географии, рассматривающей землю по отношению к небу как небесное тело, как звезду и, вероятно, очень малой величины. Могут быть объединены все науки и в истории, которая

включает в себя и астрономию как мировоззрение, как знание вселенной, т.е. неба и земли, признавая ее в нынешнем коперниканском истолковании знанием, т.е. предположением, и притом лишь ученых, тогда как народ остается при кажущемся мировоззрении, т.е. признает мир таким, каким он кажется, каким дается непосредственному наблюдению, представляется внешним чувствам. Народное мировоззрение выражается до сих пор и в языке, и в религии, и в искусстве; для интеллигентов же коперниковское понимание есть простое суеверие, каким оно было бы и для ученых, если бы и ученые видели в нем не предположение, не истолкование лишь, требующее дальнейших исследований, а несомненную, не требующую доказательств истину; для народа при всеобщеобязательном образовании замена кажущегося мировоззрения коперниковским была бы также, при нынешней школе, заменою одного суеверия другим, – потому что в школах коперниканское истолкование относится к предмету, который ученики, а в большинстве и учителя, никогда не видали, никогда в него не всматривались, не наблюдали; так что не только учащиеся, но и сами учащие, если они не специалисты-астрономы, приняли *на веру* учение Коперника, наглядно же с движением небесных светил не знакомы, и в этом отношении даже сами учащие часто стоят ниже простых мужиков, которые настолько знают небо, что по звездам умеют определить время, а многие ли из нас в состоянии по звездам узнать время, для чего нужно присмотреться не к суточному лишь, но к годовому перемещению звезд.

Нынешней школе точно не нравится вертикальное положение человека, не нравится возможность обращать взоры к небу, и она употребляет всевозможные усилия, чтобы отвратить взоры учащихся от неба. От этого и происходит, что, умея отличить солнце от месяца и эти светила от звезд, большинство не умеет отличить неподвижных звезд от подвижных, т.е. от планет, не знает, когда какие звезды можно видеть, и многие уверены, что падающие звезды – те самые, которые мы видим на небе, и если не удивляются, почему еще не попадали до сих пор все звезды, то лишь потому, что никогда об этом не думали, никогда не давали себе труда дать отчет в том, что видят. И в то же время последний гимназист с величайшим презрением относится к до-коперниканским астрономам, воображая, что он знает несравненно больше, чем эти астрономы. Помочь такому печальному положению школьного обучения и может музей с вышкою, на которой ученики знакомились бы со звездным небом: тут им можно указать на *полярную звезду*, а не определять, что такое полюс, и они сами уже увидят, что полярная звезда остается всегда на одном месте, а все остальные звезды перемещаются вокруг нее; тогда ученикам легко будет объяснить и то, что такое полюс на земле; точно так же весною и осенью, во дни равноденствия, ученикам можно показать тот круг, который делает на небе в это время солнце, и они увидят, т.е. легко представят себе экватор на небе, хотя многим из них и не придется, быть может, увидать тех мест на земле, над которыми проходит небесный экватор и где всегда день равен ночи. На вышке изо дня в день или через несколько дней, даже хотя бы раз в месяц, можно указывать ученикам те звезды, с которыми солнце в разное время года встает и заходит, и тогда они будут знать, какие звезды и когда видны

на нашем небе, сумеют определить и время по звездам, как это умеют кочевники Турана, по звездам направляющие путь своих караванов, у которых имеются и свои названия для созвездий, – так, Плеяды они называют «Уркар»*... Затем нужно указать ученикам на увеличение и уменьшение тени в разные часы дня и в разные времена года; это познакомит их с устройством солнечных часов, и они поймут, что такое меридиан. И только познакомившись с видимым движением звезд, солнца, луны, с перемещением планет, ученики придут к пониманию коперниканского воззрения на мир, только по кажущемуся движению светил небесных они в состоянии будут представить себе действительное движение земли и этих светил. Конечно, в один урок дать понятие обо всем этом ученикам нельзя; но зато знание, приобретаемое на вышке, будет действительным, а потому прочным знанием, а не насилием, и притом самым возмутительным, над умом ребенка, в который хотят в один-два урока вместить целое коперниканское воззрение на мир, т.е. вместить то, что целыми веками вырабатывал человеческий ум. При обучении на вышке не придется ставить учителя в комическое положение, предлагая ему изображать собою луну, как это делается в учебнике Смирнова (К. Смирнов. «Учебная книга географии. Общие сведения». Издание 37-ое, страница 8-я, *в сноске*).

Нынешняя школа, закрыв от себя небо, может быть уподоблена каюте, в которой пассажиры остаются во все время переезда чрез океан; предлагаемое же преподавание на вышке может быть уподоблено выходу на палубу. Нужно сознать движение земли, частое же пребывание на палубе (т.е. на вышке) даст учащимся почувствовать себя пловцами, то прорезывающими своим движением на земном корабле хвосты комет и осыпаемыми целым ливнем падающих звезд, как это и будет в нынешнем ноябре, то плывущими чрез пустыни неба (небесный Туран), где лишь изредка упадет несколько капель космической материи или пыли. Здесь, можно сказать, на родине астрономии, у кочевых народов, отличающихся изумительною остротою зрения, которые постоянно под открытым небом, здесь – в пустыне, где небо больше привлекает внимание, чем голая земля, где воздух так прозрачен и небо, в продолжение большей части года, ясно и безоблачно, – и в педагогии может легче произойти коренное изменение, – такое изменение, при котором само небо сделается предметом наглядного обучения. Небо – это даровая, можно сказать, картина, которою педагоги не пользуются и, в то же время, жалуются на недостаток средств для приобретения учебных пособий. И это коренное изменение в преподавании имело бы громадное значение и в жизни; тогда, между прочим, не пришлось бы успокаивать общество относительно возможных столкновений земли с кометами и последствий таких столкновений, в видах чего была напечатана, еще в 1896 году, в № 81-м «Туркестанских Ведомостей» заметка (перепечатанная из «Правительственного Вестника»), которая еще за три года предупреждала,

* Очень интересно узнать и составить список тем созвездиям и отдельным звездам, которые известны местным кочевникам: как они их называют и что эти названия значат, – так как для них небо служит не часами только, но и заменяет наш календарь; необходимо спешить с собранием этих сведений, потому что с изменением быта все это забывается.

что в ноябре настоящего 1899 года земля пройдет чрез густой рой – как не совсем точно в заметке сказано – астероидов, или маленьких планет, что уже было в 1866 г. и ранее в 1833 и в 1799 гг. Вместе с тем, в заметке говорится, что сообщение об этом нескольких ученых дало повод думать, будто именно в 1899 году произойдет столкновение земли с кометою, движущеюся по одной орбите с астероидами, и наступит конец мира. Но для успокоения публики далее объясняется, что комета, движущаяся по одной орбите с астероидами (как говорится в заметке), встретившимися с землею в ноябре 1866 г., пересекла орбиту земли лишь в январе 1867 года, т.е. через два месяца после того, как земля была в точке пересечения обеих орбит, и утверждается, что в 1899 году повторится то же самое, с тою лишь разницею, что земля будет от точки пересечения ее орбит с орбитою кометы, ко времени прохождения последней чрез эту точку, еще дальше, чем в 1866 году. Если бы, однако, комета и столкнулась с землею, говорится далее в заметке, то «последствием такого столкновения был бы сильный циклон или сильная гроза, какие бывают ежегодно». Едва ли, однако, наука достигла такого состояния, чтобы с уверенностью давать такие успокоения, да и нужны ли они. Такие успокоения предполагают несовершеннолетие тех, к кому они обращаются, так как дело совершеннолетнего существа в том и состоит, чтобы противостоять, – конечно, не в отдельности, а в полной совокупности всего рода человеческого, – всем опасностям, которые могут встретиться земле, нашей обители; и потому не скрывать, а надо указывать на предстоящие земле опасности, чтобы объединить всех в труде обеспечения земли от всяких опасностей. Но такое обеспечение невозможно, пока человек остается праздным пассажиром на этом, даже неизвестно еще какою силою движимом нашем земном корабле.

Вопрос об участи земли приводит нас к убеждению, что человеческая деятельность не может и не должна ограничиваться пределами земной планеты. *Мы должны спросить себя: знание об ожидающей землю судьбе, об ее неизбежном будто бы конце, обязывает ли человека, как разумное существо, к чему-либо или же нет?* Иначе сказать, – такое знание естественно ли, т.е. необходимо и нужно ли оно на что-либо в природе, или же неестественно и составляет бесполезный придаток, болезнь.

В первом случае, т.е. если такое знание естественно, мы можем сказать, что *сама земля в нас пришла к сознанию своей участи, и это сознание* – конечно, деятельное, – *есть средство спасения*: явился и механик, когда механизм стал портиться. Дико сказать, что природа создала не только механизм, но и механика; нужно сознаться, что Бог воспитывает человека собственным его опытом. Он – Царь, который делает все не только *для* человека, но и *чрез* человека. *Потому-то и нет в природе целесообразности, что внести ее должен человек, – в этом и заключается высшая целесообразность. Творец через нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее, – вот почему природа и была оставлена своей слепоте...* И мы не исполним своего назначения, если останемся праздными пассажирами и не сделаемся прислугою, экипажем нашего земного, неизвестно еще (как выше сказано) какою силою приводимого в движение корабля: есть ли наша земля – фото-, термо- или электро-ход, этого мы не знаем достоверно и знать не будем, как

и вообще не будем знать, насколько верно коперниканское объяснение, пока не будем управлять ходом земли, ее движением.

Во втором же случае, т.е. если знание о конечной судьбе земли неестественно, чуждо, бесполезно для нее, остается сложить руки и застыть в страдательном (в полном смысле этого слова) созерцании постепенного разрушения нашего жилища. Но естественно ли это?!..

Поэтому-то не успокаивать должно, а, напротив, нужно указывать на предстоящие опасности. Успокоением для нас может быть только вера и надежда на промысл, давший нам назначение и определивший, конечно, достаточное время, срок, для выполнения этого назначения. Только по истечении всех возможных для выполнения нашего назначения сроков Господь предаст нас своей участи, всем возможным случайностям.

То коренное изменение в педагогии, о котором здесь говорится, делая предметом наглядного преподавания небо (чем и будут подготовлены наиболее приспособленные наблюдатели, наиболее полезные сотрудники в деле расширения знания), – такое изменение в педагогии при всеобщеобязательном образовании в связи со всеобщеобязательною воинскою повинностью* ведет к тому, чтобы всех сделать познающими и все – предметом знания; на этом пути земледельцы и кочевники, с их удивительною, как сказано, остротою зрения, окажутся гораздо более способными, чем городские жители; городским же жителям будет тем дана возможность избавиться от суеты, а к этому и приглашает религия. Но избавление от суеты – это не значит отчуждение от жизни, а от всего лишь мелочного, эгоистического и даже общественного, которое, конечно, слишком ничтожно пред делом спасения земли и всего рода человеческого от грозящей им опасности, всеобщей гибели. Это великое дело, требуя соединенных усилий всех людей, налагает и обязанности на всех, без всяких исключений; и, прежде всего, оно требует не только не отвлекать от неба, не отвращать от него взоров, но, привлекая к самому усердному изучению небесных явлений, – вести людей к сознанию, что все они единый род, которому из существа, взирающего только на небо, надлежит, должно стать пловцом в небесных пространствах, сделаться кормчим, экипажем, прислугою нашего земного корабля. И только тогда не будет уже никакого сомнения в том, что не солнце, а земля движется, как для едущего в лодке нет сомнения, что движется лодка, а не берега; только тогда наука станет знанием земли как небесного тела и знанием других планет как земель, если верно, конечно, коперниканское предположение, что планеты – суть такие же земли, как наша; приложением же науки будет тогда управление ходом не земли только, но и планет, которые также, следовательно, могут быть движимы. Дальнейшим приложением науки будет самое строение земли, обращение ее в храм, а планет – в новые обители... Вот к чему должно повести такое скромное начало, как наблюдение падающих звезд, явления, представляющего и даже выражающего разрушение мира, приближение его к концу. *Падающие звезды – есть напоминание падения и призыв к делу спасения*

---

* См. *Разоружение*. Как орудия разрушения обратить в орудия спасения. «Новое время», № 8129-й, от 14 октября 1898 года.

от гибели, неизбежно грозящей миру, если разумное существо не станет в надлежащее отношение к слепой силе, т.е. не будет управлять ею.

До какой степени прост и легок приступ к этому делу, свидетельствует пример Кувье-Гравье, простого часовщика, жившего в окрестностях Парижа, который в течение многих лет считал число падающих звезд и записывал время их появления, и этим передал потомству богатейший материал, который впоследствии дал возможность Сиапарелли прийти к весьма важным выводам. Берем это из статьи специалиста, известного астронома Глазенапа «*Весенние метеоры 1899 года*» («Новое время» от 4-го июля 1899 г. № 8389-й). Но если наблюдения одного человека в этой области имеют столь серьезное значение, до какой же степени будет серьезнее значение наблюдений не одного, а многих и во многих местах, не говоря уже о повсеместности и всеобщности таких наблюдений. Если же к наблюдениям простыми глазами присоединить еще фотографические аппараты, как об этом говорит Глазенап в другой своей статье в № 8422-м «Нового времени» от 9 августа 1899 года – «*Как фотографировать падающие звезды?*», – результаты будут, конечно, еще значительнее.

В заключение мы должны сказать, что выраженные здесь предположения и надежды, если они заслуживают внимания, получат полное осуществление, если Туркестан дождется научных у себя съездов и, в особенности, в том виде, как об этом говорится в заметке, напечатанной в № 295 газеты «*Асхабад*» под заглавием: «Где быть научным съездам в Туркестане?»[321] Нельзя не выразить сожаления, что заметка эта слишком коротка, а было бы желательно более полное, более подробное изложение и обсуждение этого вопроса.

ОТЕЧЕСТВОВЕДЕНИЕ. ОБ ИЗУЧЕНИИ МЕСТНОЙ ИСТОРИИ[322]

Нет ни одного города, нет общества, которое не состояло бы из разумных существ, и даже очень даровитых, жизнь которых притом не представляла бы интереса для знания и художественного изображения. Но есть очень много городов, которые не имеют ни науки, ни искусства, и нет ни одного города, которого жизнь была бы основана на знании, а наружность была бы художественным выражением такого разумного научного общества; а между тем несомненно, что наука стремится все обратить в предмет знания и сделать всех деятелями науки. Только при такой универсальности наука может получить священное значение, может быть канонизована, религионизована. Но универсальности она не может достигнуть, если, оставаясь чистою, будет служить для забавы немногих или, оставаясь прикладною, будет удовлетворением лишь чувственности, хотя бы и эстетической.

Принимая за образец природу, можно, конечно, желать, чтобы все даровитое было сосредоточено в центре, столице, а провинция <в таком случае> осталась <бы> неразумным телом. Но естественное в природе неестественно для человека, высшее в слепой природе есть низшее в разумном существе. Согласно заповеди Божественной, которая есть и закон человеческой природы в настоящем, и закон всего мира в будущем, вопрос

должен быть поставлен таким образом: как обратить каждый город в разумное существо, иначе сказать – как объединить его обитателей в знании, т.е. создать местную науку и искусство? Создание же такой науки и искусства и есть необходимое условие для исполнения миссионерского подвига, дела каждого города относительно села или сельского его округа.

Что такое город в настоящее время для уезда? Лавка, базар (торговый центр), острог, судья, надзиратель (административный и судебный центры) на место того, чтобы быть сердцем и думою своего уезда, что и выражается в понятии интеллигенции. Стать заботливым сыном своего уезда – это <и> значит быть нравственным, ибо не только недостаточно, но и нельзя быть нравственным в розни, в отдельности.

Как устроить местное изучение человека и природы, т.е. Истории и статистики, точнее, <как создать> летопись, или всестороннее изучение прошедшего и настоящего, и местное естествознание во всех видах? История – восстановление прошлого в проекте примирения и воскрешения, статистика – устранение причин, <препятствующих> совокупной деятельности, естествознание, или знание природы, как орудие Воскрешения.

Нет места, которое не принимало бы, прямо и косвенно, участия в общей народной, а также во всеобщей человеческой Истории, но зато есть много мест, которые совсем не знают о своем участии в Истории, в общей жизни, т.е. не имеют своей Местной Истории. А для всей массы населения История ограничивается только поминовением (поименным) в приходских храмах, т.е. поминовением устами, а не сердцем и умом. Знание истории выдающихся личностей человек предоставляет себе, а приходские истории предоставляет ведению Бога, потому, конечно, что это труднее.

Нельзя винить людей, пока они не имеют местной истории, назначающей им место во всеобщей, за равнодушие к общему благу, нельзя даже винить за эгоизм, предпочитающий семейные, личные интересы сколько-нибудь общему, когда они не знают о том зле, которое производит эгоизм в общей жизни всего человеческого рода или одного народа, и еще менее знают о том благе, которое могло бы быть при участии всех в общем деле. Тем более нельзя винить, что ум, привыкший думать только о ближайших предметах, неспособен становится даже представлять что-либо выходящее из этого круга. Поэтому даже самый сухой рассказ местной Истории, отвлекающий от мелочных интересов, уже имеет значение. С другой стороны, <как> Всеобщая, <так> и Русская История без местной, указывающей участие данной местности в истории общей, не может иметь интереса, не может быть даже понята местными жителями, потому что общая история не представляет участия данной местности в том деле, о котором повествует, и местный житель останется к ней равнодушен, безучастен, она будет представляться ему чем-то чуждым. Всеобщая История и даже Русская без местной отчуждает от местной жизни.

Но как приступить к восстановлению местной Истории, не сохранившейся и в общих источниках Русской Истории, и даже в Иностранных <историях>, никем не записанной на месте, хотя бы в виде самого сухого перечня, и оставившей следы только в памятниках юридико-экономического свойства? Местная История необходима не как занимательное чтение, а

как образовательный предмет, как введение в общенародное и даже всемирное дело, сознание о котором почти утрачено, потому что и самого этого дела почти нет; ибо нельзя же считать таким делом подати и военную повинность, которые представляют себя неизбежным злом, от которого, если возможно, откупаются.

Не так было в прежние времена. Если мы возьмем даже не старый город, а один из самых незначительных степных городов, которые образовались из сторож, и даже <один> из таких <городов>, которым самим законом дозволено крыться соломою и которые этим дозволением воспользовались в самых широких размерах, тем не менее и этот городок имеет свою историю. Он участвовал в общем движении, ибо эти сторожи, <одна из которых послужила основанием городку,> несли тяжелую службу. К населению их можно применить Слово о Полку Игореве: «Под трубами повиты, под шеломами взлелеяны, концом копия вскормлены»; от их бдительности и стойкости зависело самое существование государства. Трудно сказать, насколько они, <жители этих сторож,> чувствовали и понимали свое значение, значение своей службы, но эта служба имела значение не только всенародное, но и всемирное, ибо они защищали государство, за которым, пользуясь миром, благодаря самоотверженной службе на «сторожах» развивалась новая жизнь, открывался новый свет. И кроме того, в тылу сторож совершалось обращение воинственных кочевников в мирных земледельцев, – сторожи участвовали в этом умиротворении, подвигавшемся все далее и далее в глубь Азии...

К ПРЕДСТОЯЩЕЙ КОРОНАЦИИ[323]

Во всех почти столичных газетах, начиная с «Русских ведомостей» и «Московских», было напечатано известие, что музей московский, он же и Румянцевский, т.е. музей первопрестольной столицы, задумал устроить коронационную выставку. Это известие было перепечатано и во многих провинциальных изданиях, но ни в одном из них, сколько нам известно (приятно было бы ошибиться в этом случае), не было выражено желания или намерения последовать этому благому примеру; а между тем такие города, как Киев, Одесса, Харьков, Казань, города университетские, могли бы и сами устроить такие же выставки, нимало не уступающие выставке московской. И не только эти города, но и все губернские и даже все уездные города могли бы устроить свои коронационные выставки, каждый город соответственно, конечно, своей к тому возможности, хотя бы и очень небольшой... Во всяком случае, только такие выставки дали бы возможность каждому городу принять живое, а вместе и образовательное участие в самом коронационном акте, ибо ничто не может так раскрыть глубокий смысл, великое значение коронации, венчания на царство, смысл самого, следовательно, самодержавия, как коронационные выставки... Раскрытие этого смысла начинается собранием изображений коронационных храмов, о которых говорится в указанном газетном известии, – и гораздо полнее он был бы выражен, если бы выставка не ограничилась изображениями только

храмов, но собрала бы и виды самих городов, где происходили коронации, т.е. столиц мировых монархий, которые заняли место Ниневии, Вавилона, этих первых начальных пунктов собирания. Москва же есть последняя из этих мировых столиц; только признав себя 3-м Римом, Москва стала коронационным городом, – коронации совершаются в Москве лишь со времени падения Константинополя – 2-го Рима, – помазание великого князя Московского в царя 3-го Рима указывает на место России, на ее назначение во всемирной истории. Можно сказать, что смысл коронации, раскрываемый коронационною выставкою, совпадает со смыслом, заключающимся в царском титуле, как это выражено в заметке – «*Еще об историческом значении царского титула*» («Русский Архив» 1895 г. № 7-й, стр. 396–398). В этой заметке сказано: «Смысл или философия истории», заключающиеся в царском титуле, «могут быть выражены одним словом: *умиротворение* или *собирание земель* и *народов*, собирание, продолжающееся и еще не оконченное ни по внешнему пространству, ни по внутреннему содержанию или глубине, т.е. нет еще ни полного собирания, ни совершенного умиротворения. Самодержец, царь, обладатель, повелитель, все эти наименования, заключающиеся в титуле, сливаются и завершаются в одном слове – «миротворец»... Увеличение титула и расширение области мира, а с ним и царства знания, ведения, не прекращается, не останавливается». Здесь особенно замечательно указание, что расширение царства мира есть вместе распространение и царства знания, области ведения... Распространение образования есть задача и коронационных выставок, которые, выставив изображения коронационных храмов мировых столиц, выставляют также изображения регалий византийских и русских, изображения византийских и русских царей в их царственных облачениях; изображения самих коронаций и особенно тех обрядов, которые вышли из употребления, каково, например, участие царя в великом выходе с дарами или обряд «*Акакии*», который есть напоминание не о смерти, как думают, а именно о воскресении: обряд этот состоит в том, что царь одною рукою берет плат с прахом земным, который, как это сказано, «*имеет восстати*», держа в другой руке скипетр, увенчанный крестом, т.е. знамением победы над смертию. Что обряд этот указывает на воскресение, а не на смерть, можно видеть и из того, что он совершался в Византии не только во время коронации, но и на Пасху и в день Пятидесятницы, или Сошествия Св. Духа. Для сравнения необходимо собрать изображения коронаций и западных государей. Нужно собрать также коронационные медали, жетоны, кружки, платки и т.п., или же изображения всего этого, а также народные изображения коронационных торжеств и изображения самих народных празднеств по случаю коронаций.

Каждое место должно собрать всевозможные сведения об участии, которое оно принимало в предшествовавших коронационных актах, собрать портреты или же хотя бы имена и жизнеописания всех местных представителей на прежних коронациях.

Пособием для таких выставок, если нельзя будет достать таких изданий, как «Книга избрания на царство Михаила Федоровича», каковы иллюстрированные описания коронации, изданные при коронациях Анны Иоанновны, Елисаветы Петровны, Екатерины II и других, могут служить

иллюстрированные издания коронационных годов, каковы 1856 и 1883 годы, а также и вновь выходящие к предстоящей коронации иллюстрации... Ограничиться последними возможно, конечно, лишь для небольших уездных городов и тем более для сел, которые пожелали бы устроить у себя выставки; в губернских же городах, в особенности там, где есть музеи и архивные комиссии, найдутся, вероятно, не одни иллюстрации[324].

Самое важное и необходимое, чтобы такие выставки не разбирались, а оставались бы навсегда и послужили бы основою к устройству музеев повсюду, так как музеи есть необходимое наглядное пособие при преподавании в народных школах, и особенно истории, которая в форме коронационных выставок имеет для народа здравый смысл...

Таким образом, местные коронационные выставки будут иметь особое значение для народных школ, и значение это сделается неизмеримо большим, если будет признано, что Царь, как преемник Владимира святого, в помазании на царство принимает тот долг, который не мог не принять на себя св. Владимир, призвав русский народ к крещению. «Народ русский, – читаем мы в предисловии к «Сказанию о построении обыденной церкви в Вологде» (Чт<ения> в Общ<естве> Ист<ории> и Др<евностей> Рос<сийских>, т. 166-й), – крещен был без предварительного оглашения, или просвещения, т.е. крещение народа совершилось на том же основании, на каком крестят детей» и по вере, следовательно, восприемника, принявшего на себя долг христианского просвещения.

Должно, однако, заметить, вопреки клеветникам на русский народ, которые видят в нем бессмысленную толпу, крестившуюся лишь по приказу князя, что тот князь, по приказу которого русский народ пошел к купели, на самом себе, на деле, показал, что такое христианство: приняв крещение, Владимир распустил свой гарем, перестал казнить даже разбойников и разыскивал нищету... Какой катехизис, какой аргумент может быть сильнее этого примера? – спросим мы клеветников на русский народ. И может ли быть бессмысленною толпою тот народ, для убеждения которого нужен был такой великий нравственный аргумент; тот народ, который в двух князьях-братьях, жертвах усобицы, канонизировал христианскую любовь и осудил раздор, предшествовавший самодержавию?

В заключение не можем не обратить внимания на то, что предлагаемый здесь способ празднования коронации, при глубоком смысле, который в нем заключается, в материальном отношении есть самый дешевый. Так, Харьков, например, жертвует на коронационные торжества 20 тысяч, другие города жертвуют по 40 и более тысяч; если бы из этих сумм была бы употреблена хотя бы десятая лишь доля на устройство таких выставок, как говорится здесь, то каждый город, поступивший так, не только принял бы, как сказано, самое действительное участие в коронационном акте, но приобрел бы собрание книг, картин и других предметов, которые послужили бы основою к учреждению библиотек и музеев, где их нет, или же к увеличению и расширению этих учреждений, где они есть и теперь. Конечно, для устройства таких коронационных выставок требуется время, и немалое, но так как эти выставки, по мысли, здесь выраженной, должны иметь не преходящее

значение, то к предстоящей коронации желательно было бы положить лишь им начало, или же хотя бы выразить мысль о таких выставках.

Н.Ф. Федоров, Н.П. Петерсон

ЕКАТЕРИНИНСКАЯ ВЫСТАВКА В ВОРОНЕЖСКОМ ГУБЕРНСКОМ МУЗЕЕ С 6-ГО ПО 10-ОЕ НОЯБРЯ 1896 ГОДА [325]

В статье «*Вопрос о Каразинской метеорологической станции в Москве*», напечатанной в журнале «Наука и жизнь» – 1893 г., в № 44-м от 6-го ноября, которая заключает в себе предложение устроить в память Каразина метеорологическую станцию при Московском Румянцевском музее, между прочим говорится, что «*музей есть по преимуществу книжное хранилище*», и проводится мысль, что все собранное в музее есть необходимое пособие при изучении заключающегося в книгах и лишь *наглядно* представляет то, что в книгах выражено словесно. Развивая эту мысль, можно сказать, что музей без книги, без библиотеки немыслим, и библиотека без музея представляет из себя учреждение неполное, в высшей степени недостаточное; отношение библиотеки к музею подобно отношению души к телу, разделение этих учреждений для музея смерть, – совсем без книг музей существовать не может, это и не полная смерть (известно, что библиотеки без музеев существуют), но что это и за жизнь!.. Во всяком случае, и несогласные с выраженною выше мыслью не будут отрицать, что библиотеки и музеи – учреждения однородные, а потому и устройство их должно иметь много сходного. Как доказательство справедливости этой мысли, мы позволим себе сослаться на воронежский музей, устроивший у себя две весьма интересные выставки: в мае настоящего года – коронационную, а в ноябре Екатерининскую. – Относительно устройства публичных библиотек существует мысль, что они должны быть расположены в календарном порядке. Подобно тому, как церковь каждый день поминает и представляет своих святых, которые участвовали в ее созидании, так и органы науки каждый день должны вспоминать тружеников знания, приглашая тем не к чтению лишь их произведений, а к изучению самих творцов этих произведений. Изучать же – значит не корить и не хвалить, а восстановлять жизнь... Такое изучение возможно только в библиотеках, открытых для всех. *Библиотека при нынешнем ее устройстве*, когда только небольшое количество книг находится в обращении, большинство же книг, оставаясь постоянно на своих местах, все более и более покрываются пылью, – *должна быть названа книгою закрытою*; открытою же книгою может быть названа только библиотека, расположенная в календарном порядке, по дням смерти авторов, сочинителей, потому что календарный порядок заключает в себе требование поминовения, т.е. восстановления самого автора по его произведениям. При таком устройстве библиотека не останется простым хранилищем книг, ни одна книга не останется в ней забытою, для каждой книги в библиотеке при таком ее устройстве, – самом для нее живом и уже в настоящем смысле этого слова, – наступает черед, назначено время

изучения, назначено самим днем смерти сочинителя. Воронежский музей двумя своими выставками доказал, что и для музея расположение заключающихся в нем предметов – останков прошедшего – в календарном порядке есть самое живое устройство музея, живое в настоящем значении этого слова, потому что такое именно устройство и ведет к изучению, т.е. к восстановлению жизни, согласно с вышеприведенным определением: в дни с 6-го по 10-ое ноября мы видели музей, как и в дни коронационной выставки, переполненным посетителями, рассматривавшими выставленные предметы, весьма интересное объяснение которых давалось хранителем музея М.И. Успенским[326]; эта выставка, как и коронационная, усилила также приток пожертвований в музей.

С особенной благодарностью надо заметить, что воронежский музей не ограничился выставкою только тех предметов, которые хранятся в самом музее, – было собрано все, относящееся к Екатерининскому времени, что можно было найти в Воронеже: так, из воронежского дворянского собрания были перенесены в музей на время выставки жалованная дворянству грамота 21 апреля 1785 года, бархатные времен Екатерины книги родов дворянских (6-ть частей), из городской управы – книга «Учреждения для управления губернией» – 1775 года, – в бархатном, обложенном серебром переплете, и серебряный колокольчик, присланные при введении управления городами на основании вышеозначенного учреждения; духовная семинария доставила автограф святителя Тихона – современника Екатерины (собственноручное письмо)[327]; публичная библиотека – бюсты Екатерины II, Петра III и Павла I-го и статуты орденов св. Георгия и св. Владимира.

И частные лица, занимающиеся собиранием древностей, не отказались выставить на время выставки в здании музея принадлежащие им коллекции: К.И. Бухонов выставил до 150 монет Екатерины II-й и значительное количество медалей и жетонов ее царствования; М.П. Паренаго – книги и гравюры, в том числе портрет Екатерины, гравированный Уткиным, – гравюра с картины Греза, посвященной Екатерине, «Le paralitique, servi par ses enfants» – 1767 года; гравюра, изображающая Вольтера, опирающегося на палку, – Paris, 1778 года; П.Г. Беляев[328] выставил рукописи, книги, образа в окладах времен Екатерины; в числе книг, между прочим, имеется: *Молитвы*, приносимые 67-милетним стариком (граф Алексей Бестужев-Рюмин), будучи (с 14 февраля 1758 г.) под арестом, и *Благодарная молитва* того же графа Бестужева-Рюмина по случаю освобождения его и возвращения ко двору 3 июля 1762 года; книга эта сопровождается предисловием графа Бестужева-Рюмина, и в конце приложен манифест Екатерины от 31 августа 1762 г., которым возвращаются графу Б.-Рюмину чины, ордена и пенсия.

М.И. Успенский выставил учебники арифметики и географии екатерининского времени, а также известную энциклопедию XVIII века.

Таким образом, воронежский музей не собрание и хранилище лишь останков отжившего, но учреждение живое, объединяющее изучающих протекшее. Музеи и не должны быть лишь хранилищами предметов, оставшихся от протекшей жизни, как библиотеки не должны быть только хранилищами книг; и как библиотеки не должны служить для забавы и для

легкого чтения, так и музеи не должны служить для удовлетворения пустого лишь любопытства; – музеи и библиотеки суть школы для взрослых, т.е. высшие школы, и должны быть центрами исследования, которое *обязательно* для всякого *разумного* существа, – *все должно быть предметом знания и все – познающими*. Но не на разрушение веры должно быть направлено исследование, а на подтверждение ее, и не словами лишь, а самим делом, делом восстановления жизни. Только такое исследование и может быть целью устройства библиотек и музеев, в повсеместном открытии которых чувствуется столь настоятельная необходимость; и самое естественное было бы сделать обязательным открытие библиотек при каждой церкви, при каждой церкви стал бы создаваться и музей как необходимое условие просвещения, потому что *музей есть лишь пояснение всевозможными способами книги, библиотеки*. Создание при каждой церкви библиотеки и музея было бы только исполнением церковью своего назначения, лежащего на ней долга учительства.

Будем надеяться, что воронежский музей не ограничится двумя лишь выставками. Музей почтил выставкою Екатерину II-ую, которая никакого *особого* отношения к Воронежу не имела, и он не может уже не устроить выставки в память Петра Великого, деяниям которого Воронеж был обязан тем значением, которое приобрел двести лет тому назад. Музей также должен устроить выставки святителей Митрофана Воронежского и Тихона Задонского[329]; и эти выставки должны иметь особое значение, они должны указать надлежащее направление исследованию, должны показать, что наука, оставляющая громадное большинство людей в совершенной тьме и даже не помышляющая хоть когда-либо сделаться достоянием всех, не соединяющая распространения просвещения с расширением самого знания, не делающая участниками в расширении области знания ни учащихся, ни даже учащих (как об этом говорится в статье «К вопросу о памятнике В.Н. Каразину» – «Наука и жизнь» 1894 г. № 15–16), – такая наука не есть свет истинный, просвещающий всякого человека, грядущего в мир, – и сделается она таковым только чрез союз с церковью, на которой, по долгу учительства, и лежит долг истинного просвещения, поэтому только церковь может и должна связать исследования и наблюдения с первоначальным народным просвещением, с *наглядным* преподаванием во *всех* народных школах, как *церковных*, так и *земских*, странное и прискорбное разъединение между которыми есть, очевидно, лишь порождение светского фанатизма. Будем же надеяться, что это разъединение недолговечно, ибо антагонизма между светским и духовным, земским и церковным, не должно быть (см. «Чтения импер<аторского> общ<ества> истор<ии> и древн<остей>» 1893 г., вып. 3-й, предисловие к сказанию о построении обыденного храма в Вологде), и к устранению этого антагонизма да послужат выставки святителей Митрофана и Тихона в воронежском губернском музее, учреждении хотя и светском, но не чуждом и духовного.

ПОЖЕРТВОВАНИЕ В.А. КОЖЕВНИКОВА ВОРОНЕЖСКОМУ МУЗЕЮ

Ответ на недоумение профессора С.С. Глаголева («Богословский вестник», февраль 1898 г. – разбор сочинения г. Кожевникова «Философия чувства и веры»), почему г. Кожевников назначил выручку с своего сочинения воронежскому музею[330].

Музей, как выражение философии чувства и веры (любви к отцам и Богу отцов) и реакции против философии бесчувственной критики, превращающей всю историю в легенду или миф, весь мир – в представление или призрак, имеет прямое отношение к сочинению г. Кожевникова, доход с которого назначен для восстановления старины, как доказательства реальности ее, в чем и состоит самая элементарная задача музеев*.

Если представителями философии чувства и веры являются музеи, то представителями критической философии являются университеты; последним даются все средства, а первым отказывают во всем; очень понятно поэтому сочувствие автора «Философии чувства и веры» именно к музеям. В провинции также существуют представители философии критической или позитивной и философии чувства и веры; органами первой в провинциях являются обыкновенно люди, понимающие лишь торгово-промышленные музеи и очень неблагосклонно относящиеся к музеям истинным, и таких людей в среде интеллигенции громадное большинство, так что истинным музеям поддержки ждать неоткуда. Воронежский музей, устрояющий выставки, начав коронационною, есть не просто лишь хранилище, – он даже выводит на свет хранимое; а желая завести, как мы слышали, метеорические наблюдения, он делает шаг к тому, чтобы сделаться всенаучным, особенно если к метеорическим музей присоединит еще наблюдения над падающими звездами, т.е. над явлениями уже космическими. Основания к такому переходу музеев, как хранилищ только остатков прошлого, к музеям всенаучным, можно видеть и в книге г. Кожевникова (стр. 750-я), где он говорит о том, в чем состоит недостаток философии Гаманна, что встретило такое странное опровержение со стороны рецензента книги г. Кожевникова.

Насмешки проф. Глаголева против ничем не повинного пред ним воронежского музея совсем непонятны; и не прискорбно ли видеть апологетов религии любви одержимыми такою беспричинною неприязнью? Г. Кожевников предназначил выручку от продажи своей книги в пользу воронежского музея. Автор же рецензии книги, хотя и не в состоянии отрицать доброго намерения в таком предназначении, тем не менее говорит о нем в ироническом тоне, недоумевая, – «какую непосредственную связь можно установить между любовью к Платону и мифологии голландца Гемстергюи, “сивиллиными книгами” кенигсбергца Гаманна и музеем г. Воронежа» (стр.

---

* Так, Трою критика превратила в миф, а раскопки, произведенные Шлиманом, наполнили музеи предметами, которые несомненно доказали, что Троя не миф, а действительно существовавший город.

300-я «Богосл<овского> Вестн<ика>», февраль 1898 г.). Очевидно, выбор, сделанный в данном случае автором книги, представляется автору рецензии крайне странным, и оправдать его он находит возможным только «с философской высоты», и притом мотивом самого общего свойства, «желанием служить научной цели, умножению истины» (ibid.). Недоумение г. рецензента кажется нам, в свою очередь, неосновательным, и нам думается, что нет надобности подниматься в заоблачные философские высоты для того, чтобы усмотреть достаточную связь между содержанием книги г. Кожевникова и полезным назначением, которое указано выручке из ее продажи. Ни Гемстергюи, ни Гаманн не могут быть названы людьми, чуждыми музейскому делу в его истинном, широком, воспитательно-образовательном смысле. Наоборот, и их собственные симпатии, и их деятельность имеют к этому делу «непосредственное» отношение, вопреки мнению рецензента: что касается, во-первых, Гемстергюи, то он, по отзыву современников, «собрал вокруг себя, насколько у него хватало сил, все прекрасное по части наук и искусств» («Филос<офия> чувства», стр. 50-я). «Он был настолько же художник, насколько философ», знаток живописи, скульптуры, усердный собиратель памятников классического искусства (стр. 50–51). «Сын знаменитого в свое время филолога и женщины, одаренной большими артистическими способностями, он вырос среди вдохновений античного искусства; его родной дом представлял собою и богатую библиотеку, и замечательный музей древностей» (стр. 56).

Что же касается Гаманна, то его, быть может, величайшая заслуга состояла именно в пробуждении сознательной любви к прошедшему и к его филологическим, художественным и историческим памятникам. В век почти полного непонимания и презрительного отношения к прошлому, Гаманн был одним из первых влиятельных людей, горячо полюбивших прошедшее, сумевших критически-зрело отнестись к нему. Он был, следовательно, для Германии его времени одним из начинателей благородного дела воскрешения родного, местного и в то же время общечеловеческого прошлого, – дела, которому именно и призваны служить музеи вообще и местные провинциальные музеи – в частности. «Любить милых древних, сделать их себе близкими, родными, и даже предпочитать общение с этими дорогими мертвыми легкомысленной погоне за новыми знакомствами» (стр. 200) было жизненным правилом Гаманна, которое он плодотворно привил своим ученикам и последователям.

С другой стороны, в виду увлечения безличным и бездушным отвлеченным космополитизмом, Гаманн был неутомимым борцом за определенное, родное, национальное, расовое, местное, народное, отечественное – в языке, в искусстве, в нравах и в государственной жизни (стр. 200 и след.); он поощрял к собиранию народного творчества (202 и след.), он страстно любил историю и обнаружил в ее области глубокое критическое понимание (209 и след.). Сверх того, у него замечалось еще особое пристрастие к характерным чертам местным, к местным особенностям в искусстве и литературе, к «провинциализмам» в речи, – сочувствие, которое он привил и своим последователям (244, 205).

Мы видим, следовательно, что, в силу перечисленных особенностей, мыслитель этот, несмотря на отдаленность от нас времени и места его деятельности, может и должен считаться не только имеющим отношение к музейскому делу, но и отношение «непосредственное».

Но, помимо этих специальных совпадений, нельзя не признать существования и более широкого повода к сближению с музейским вопросом всего философского направления, изучаемого в труде г. Кожевникова. В отличие от одностороннего рационализма, превращавшего изучение человека в тенденциозное и произвольное рассуждение о человеке, в отличие от философского критического идеализма, подменявшего фактические данные жизни бессодержательными схемами отвлеченного «чистого» мышления и превращавшего вещи и явления в призраки и понятия, философия чувства и веры стремилась к реальному и всестороннему познанию жизни и человека. Она старалась восстановить в их правах и обязанностях те стороны живого человеческого существа, которые были придавлены или искажены рационализмом, скептицизмом и идеализмом 18-го века. Если сама философия чувства и веры не сумела правильно решить предлежавшей ей величавой задачи, то само реалистическое стремление к ее решению было во всяком случае похвально и полезно. Великою заслугою, например, Гаманна было то, что вся его деятельность в области философской, исторической, филологической и эстетической «носила характер объединяющий, восстановляющий и оживляющий» (стр. 750). Недостаток Гаманна, наоборот, состоял в непонимании того, что «конечною целью не одного только историко-филологического знания, но и всего знания является деятельность восстановляющая, оживляющая, воскрешающая и объединяющая» (стр. 750). И вот именно внесению этой-то существенной поправки в определение конечной задачи знания и содействию практическому осуществлению активной цели знания в жизни и призваны служить музеи, не исключая и провинциальных, если будущее человечества и человеческого знания не так безнадежно-мрачно, как кажется автору рецензии. Так, автор рецензии говорит: «Никакой луч света не освещает нам будущего человечества. Но философия, полагаем, с достаточною ясностью показывает нам, что если это будущее имеет цель, то таковая должна быть в инобытии, в ином мире, томление по которому прирождено нам, но который для нас в настоящих условиях непредставим и недостижим»[331] и т.д., и т.д. Тут сказано все, что может сказать профессор, желающий превознести веру, не думающий о деле, и поэтому не допускающий, чтобы наука, знание могли иметь какое-либо серьезное значение.

Не странно ли, однако, со стороны профессора духовной академии видеть в нашей жизни и во всем мире пустую и глупую шутку? Мы не знаем, какую кафедру занимает г. Глаголев, но, судя по его статьям, он принял на себя роль какого-то обвинителя естественных наук; возводя на них всевозможные обвинения, он не обвиняет, однако, естественные науки, когда они производят действительное зло, придавая, например, вещам соблазнительную наружность (в чем и заключается приложение их к промышленности), т.е. когда они возбуждают вражду между людьми и вооружают враждующих истребительнейшими орудиями. Быть может, впрочем,

г. Глаголев и не видит в этом зла, а даже радуется, что таким образом наша жизнь делается все более пустою и даже преступною?! Г. Глаголев не может лишь допустить, чтобы естественные науки могли сделаться орудием действительного блага, орудием спасения от общих всем людям бедствий, как голод, язвы и смерть, на что, по-видимому, и выразил надежду в своей книге г. Кожевников. Нам совершенно непонятно, для чего это нужен вечный антагонизм между знанием и верою, тогда как знание, сделавшись орудием веры, расширило бы свою область, а не ограничило ее, а вера приобрела бы орудие для осуществления чаемого, т.е. орудие спасения. Нам понятны упреки, делаемые науке митрополитом Филаретом, – он говорит, что наука о земле по остаткам разрушения «хочет истолковать жизнь погребенную и оставшуюся без надежды воскресить погребенную и сохранить оставшуюся», а наука о небе, говорит он, «следит пути звезд, не пролагая зрителю пути в небо»[332]. Этими упреками верно и точно определено, в чем состоит достоинство науки, и если бы она сделалась орудием спасения, то, конечно, не была бы <им> отвергнута. Но нам совершенно не понятны требования г. Глаголева, требования не практического, а теоретического свойства, требования знания без дела; и сатана говорит человеку о знании зла и добра, но не говорит об искоренении первого и водворении второго, т.е. требует также только теоретического знания. Такое знание, вопреки сатане, богами нас не сделает, но, повинуясь внушению сатаны, мы останемся при зле и потеряем благо. Заниматься теоретическими вопросами можно не сто только лет, ни на шаг не подвигаясь в решении, а даже миллиарды лет, без всякого результата.

Г. Глаголев упрекает науку в том, что она не разрешает вопроса о цели жизни, тогда как эта цель для сынов человеческих совершенно понятна, для сынов умерших отцов нужно не знание цели, а осуществление ее, т.е. дело; но этого-то и не дозволяет г. Глаголев.

Не можем оставить без ответа и упрек рецензента автору за обширность его книги. В опровержение этого упрека мы укажем лишь конспект, поставленный в самом начале обширного сочинения г. Кожевникова, – на конспект, настолько подробный, что жалобы на большой объем книги становятся величайшей несправедливостью. Автор, очевидно, глубоко чувствует нужды нашего времени, времени многописания, и сам идет навстречу потребности читателя без особого труда составить себе полное понятие о предмете, трактуемом в сочинении, и остановиться подробно лишь на тех местах сочинения, которые почему-либо для читателя особенно важны или интересны. Этот конспект, который может служить и для чтения, заменяет вместе с тем указатель, который дает возможность каждому брать нужное ему из обильного источника сведений, собранных не только в русских, но и иностранных библиотеках. Нельзя не удивляться изумительной скромности и внимательности автора к читателю: приложенный им к книге конспект как бы говорит, что читатель может и не утруждать себя чтением всего сочинения, а вместе и взять из книги все, что ему нужно. Автор будто сам служил в музеях и билиотеках и хорошо знает, как облегчить пользование книгою.

КАМЕННЫЕ БАБЫ
как указание смысла, значения музеев[333]

«В могилке, думается, все сохранно; а воздух – что? дым, или зола?.. Разнесло ветром – ищи его». («Русск<ий> Вестн<ик>» 1898 г. № 1, статья Кожевникова «Любовь погибает»).

I

Мы слыхали, что недалеко от Воронежа отыскана каменная баба*, которую предполагают поставить при входе в музее, поэтому считаем необходимым сказать несколько слов о том, какое значение имеют эти бабы.

В только что вышедшем IV-м томе трудов археологического съезда, бывшего в Москве, помещен реферат Ивановского, в котором говорится, что на месте, где сжигался умерший, ставилась каменная баба, подобие умершего, с сосудом в руках, куда был собран пепел сожженного, который, по верованиям народов, практиковавших огненное погребение, будет воскрешен[334]. Бабы, в руках которых нет сосуда, будучи также подобием умершего, делались из самого пепла сожженного, смешанного с глиною, делались, следовательно, из такого материала, который, как и камень, в огне не горит и тлению не поддается. Таким образом, каменные бабы суть языческое свидетельство о воскресении, идущее из глубокой древности, и если не от предков наших, то от наших земляков, живших здесь в незапамятные еще времена. Свидетельство это тем важнее, что идет от тех, которые тела своих умерших сожигали, и тем не менее, как оказывается, и у них погребение имело смысл воскрешения. Потому-то и было бы весьма своевременно ко дню св. Пасхи, когда всем сущим во гробах даруется жизнь, поставить у входа в местный музей каменную бабу. Для музея вообще – такой памятник, как каменная баба, указывающий на смысл и значение музеев, составляет необходимость; музей же города, как Воронеж, находящегося в полосе каменных баб, без такого памятника совсем немыслим. Музеи, эти хранилища останков прошлого, созидаются обыкновенно теми, в коих нет уже живой веры, как у людей простых, у народа; но этим-то самым интеллигентные созидатели музеев и опровергают, большею частию и сами не замечая того, свое неверие. Существование и чрезвычайное, повсеместное, можно сказать, распространение в наш маловерный век музеев** доказывает

---

* Каменная баба – это изображение самого умершего, похороненного на всероссийском кладбище, занимающем всю равнину, всю степную полосу, простирающуюся от крайнего востока до крайнего запада; это изображение умершего, хранящего и стерегущего свой пепел, требует от своих потомков воссоединения к пеплу того, что с ним было соединено, для полного оживления.

** Говоря о музеях, мы исключаем, конечно, из числа их музеи торгово-промышленные, экспортные и т.п., эти хранилища или склады мануфактурных игрушек, безделушек, разукрашенных тряпок, поглощающих творческие силы художественных талантов, отвлекая их от дела отеческого; – такие музеи есть самая грубая профанация музея всенаучного, этого храма предков, жаждущего объединения с храмом священным, ибо при таком только объединении и получит свой полный смысл музей всенаучный, который знает только необходимое и отвергает роскошь.

неискоренимую потребность, жажду возвращения жизни умершим, всему прошлому. Отвергнутая в одном виде, она, эта потребность, или, вернее, нужда, является в другом, еще более сильном, могучем виде; отвергнутая как пассивное, она является как активное, как дело, которое дает смысл и цель нашей суетной и пустой культурной жизни. Не удивительно ли, что считаемое нами за суеверие у народа получает смысл у людей, достигших крайних пределов отрицания, и хранение оказывается не тщетным, хотя и не безусловно необходимым не для веры только, но и для знания, которые (т.е. вера и знание) не составляют противоположности, и вражда между ними есть временное лишь недоразумение. Для знания, ставшего орудием веры – которая не представление только, но осуществление чаемого, по глубокому определению ап. Павла, – никакое разложение, никакое рассеяние препятствием быть уже не может. Не говоря о других, напомним о письме Достоевского, помещенном здесь же, на страницах «Дона», в № 80-м 1897 г., в коем возвращение жизни предкам поставлено долгом всего рода человеческого[336], а это наводит на вопрос, – достоин ли человек, сыны человеческие, того, чтобы видеть в них орудие Божие в деле воскрешения. Таким образом то, на что надеялся, очевидно, народ, сохраняя тщательно, ревниво останки умерших (вспомним угрозу скифов Дарию, если он осмелится коснуться их могил*[336]), получает великий смысл. В недавно произведенном г. Кожевниковым опросе («Любовь погибает» – «Русск<ий> Вестн<ик>», 1898 г. № 1) народ, как один человек, выразил ужас пред сожиганием трупов умерших (кремация)[337], полагая, конечно, что сожжение может воспрепятствовать воскрешению, и нет сомнения, что недопускающие огненного погребения отличаются наибольшею любовью к отцам и наибольшею надеждою на воскрешение, но и те, однако, которые огнем разрушают тела своих отцов, не лишены ни любви к отцам, ни надежды на воскрешение, – каменные бабы свидетельствуют об их любви и уповании.

Человек, т.е. сыны человеческие, поставлены были от самого появления смерти – этого таинственного явления, оставшегося и до сих пор такою же сокровенною тайною, – в страшную необходимость – или отцов зарывать, скрывать в недрах земли, или же погубить детей, потомство, от которого, по глубокому верованию всех народов, зависит существование или возвращение жизни всем предкам, что составляет глубочайшее убеждение и русского народа, как это доказал опрос г. Кожевникова. Но и зарывая по физической необходимости разлагающееся, смертоносное тело отца, сын человеческий, по необходимости нравственной, которая не выносит утрат, тотчас же восстановляет зарытого, погребенного, ставя его подобие из вещества неразрушимого, как бы бессмертного. Такая же, конечно, физическая необходимость вынуждала и кочевника сжигать труп умершего, а необходимость нравственная заставляла его тотчас же по сожжении восстановлять умершего, ставя его подобие из оставшегося от сожжения

* Припомним также гнев русского народа в 1812 г. против западных цивилизаторов, коснувшихся останков святых собирателей земли русской, гнев, выразившийся в беспощадной войне народной, разразившейся тотчас же по занятии священного кремля, хранителя этих останков; даже свобода, обещанная закрепощенному народу, несмотря на всю тягость закрепощения, не смирила народного гнева.

пепла, смешанного с глиною, или же из камня, т.е. кочевник воскрешал умершего, насколько мог и умел.

Музей, принимая в себя памятники превращенных в пепел и дым, разнесенных ветром, а вместе, как всенаучный, соединяя в себе знания, обнимающие наблюдениями весь мир, а также знания разлагающие и воссоединяющие, может не терять надежды раскрыть и воссоединить даже несохраненное и рассеянное. Итак, каменные бабы есть народное, языческое свидетельство о воскресении, а музеи – свидетельство о воскресении светское, и надо прибавить: насколько свидетельство народное о воскресении – вольно, настолько же свидетельство светское, интеллигентное – невольно, а для многих даже и бессознательно. Остается пожелать, чтобы в музее в святые дни воскресения и народ, и интеллигенция примирились и объединились в общем чувстве, мысли и деле.

2 апреля 1898 года

II

Заметку о каменных бабах, т.е. об образах умерших, как о печальной замене того, что скрыто в землю или сожжено и рассеялось, эту заметку, приготовленную ко дню св. Пасхи, т.е. ко дню действительного воскресения, пришлось отложить до дня антипасхи, до дня, когда любящий ученик, готовившийся и призывавший всех умереть с Ним, их любимым Учителем, не хотел верить свидетельству всех своих собратий, видевших Господа воскресшим, не хотел верить, потому что сам хотел видеть, слышать Его, осязать язвы, нанесенные Пострадавшему за них и за всех[338]. «Пойдем и умрем с Ним», – говорит Фома, когда Христос возвращался во враждебную ему Иудею, куда призывала Его смерть друга, чтобы за возвращение жизни ему положить свою собственную[339], – так как Иудея в то время находилась под управлением бездушных отрицателей, даже ожесточенных врагов воскресения – саддукеев, которые искали убить Христа за одну лишь проповедь о воскресении, – что же должно было вызвать в них самое дело?!.. Сомнению этого любвеобильного апостола – сомнению святому, ибо в нем кроется горячая любовь, – и посвящена неделя, начинающаяся днем антипасхи, посвящена как будто в предведении будущего, т.е. нашего времени, которое в лице немецких философов и французских популяризаторов всюду разгласило, будто Христос воскрес лишь в простодушных, т.е. чистых, душах галилейских рыбаков[340]. Впрочем, это провозглашение свидетельствует несомненно лишь о том, что Христос умер и не ожил в душах тюбингенских книжников и профессоров, профессоров этого отживающего поколения (декадентов). Да и как бы Он мог ожить в них, когда и сами они жизни в себе не имели! Пронеслось это безотрадное слово о недействительности воскресения и у нас, лишив многих всех упований – всего, во что они верили и что любили, ибо, если Христос не воскрес, т.е. воскресение недействительно, то и все наши утраты воскреснут лишь в мысли и душе, и никогда мы не увидим и не услышим больше наших отшедших. Забыть о

них, жить лишь для себя (memento vivere) звала эта нерадостная весть, этот эпикуреизм или отживший, бездушный, опошлившийся платоновский идеализм. Можно было страшиться, что начинается уже то охлаждение любви, на которое указывается в евангелии как на начало конца, на начало кончины мира. «Любовь погибает!» – слышим мы в недавно и так неожиданно, а вместе и своевременно вышедшей статье г. Кожевникова («Русск<ий> Вестн<ик>», 1898 г., № 1-й). К счастью, однако, статья, под возбуждающим столь безотрадное чувство заглавием, свидетельствует, напротив, что любовь не только не погибла, но сохранилась во всей неприкосновенности и чистоте. Несмотря на все соблазны городской жизни, народ, как оказалось, остался верен своим первобытным, не двоеверным, как говорят ученые, а истинно христианским чувствам. Статья заключает в себе опрос, сделанный г. Кожевниковым, простых людей из народа по вопросу о кремации, т.е. о форме погребения, которая с точки зрения интеллигенции, как всякие формы и обряды, не только ничего важного, но и вообще никакого значения не имеет и иметь не может[341]. А между тем народ в сожигании умерших усмотрел посягательство на то, что для него всего дороже, так что с кремациею для народа вся жизнь утрачивала всякий смысл, самое рождение и воспитание детей теряло значение, делалось ненужным[342]. Очевидно, народ верит, что, хороня умерших, сберегая частицу их праха, он делает возможным, облегчает потомкам возвращение жизни их предкам, т.е. им самим (живущим), их отцам, дедам. В сожигании же народ усмотрел противодействие возвращению жизни; сожигание ему представляется самою страшною карою, наказанием, какому, например, народ подверг самого ему ненавистного самозванца-паписта[343], который хотел сынов отвратить от отцов, т.е. представляется карою за самое тяжкое, по народному представлению, преступление. Таким образом, Кожевников своим опросом открыл в народе то, чего искали многие – в числе их были Гоголь, по-видимому и Толстой, – но найти не могли. Это было со стороны Кожевникова целое, можно сказать, открытие, и сам Кожевников, надо думать, не ожидал, что он вызовет народ на такую плодотворную откровенность. А что Кожевников затронул самую глубь души народной, это доказывается тем, что каждое слово Кожевникова, касавшееся темы опроса, в каждом его собеседнике из народа вызывало потоки речи.

Теперь только становится понятною вся преступность торга мертвыми душами – эта симония, самая преступнейшая из всех симоний. Преступность этого торга не понимал во всей ее силе, по-видимому, и сам автор, и еще менее – его критики, ибо они, как и сам торговец, Собакевичи и Ноздревы, стояли выше этих суеверий и предрассудков народа. Только вполне поняв всю преступность этого торга, Гоголь мог бы написать 2-ую часть своих «Мертвых душ», и тогда его поэма была бы истинно народною; а между тем теперь решавшие вопрос, что читать народу, не решились, и совершенно справедливо, поставить «Мертвые души» в число книг для народа. Поняв же всю преступность, святотатственность торга мертвыми душами, Гоголь понял бы также, что самым естественным разрешением начатого Чичиковым торга было бы освобождение крестьян в то время, когда Чичиков, накупив мертвых, мечтал уже о своем обогащении, а между

тем оказалось, что, лишившись двух живых, он остался бы и должен был остаться уже навсегда при множестве мертвых, которые не могли бы не терзать его души, так что даже Чичиков, который ни перед чем не останавливался для своего обогащения, должен был бы понять, наконец, всю нравственную, религиозную преступность затеянного им торга. Скажут, что Гоголь не дожил до 19 февраля 1861 года; но он легко мог его предвидеть, так как во все царствование Николая Павловича не прекращались комитеты, обсуждавшие вопрос об освобождении крестьян; слухи, проникавшие об этом в общество, и вызвали, конечно, Манилова в разговоре с Чичиковым о продаже мертвых душ на замечание – «будет ли это согласно с дальнейшими видами правительства».

Несмотря на совершенную точность передачи г. Кожевниковым речей народных, мы не можем назвать его опрос научным, потому что ему недостает того бездушия, той бесчувственности, которыми отличаются обыкновенно эти так называемые научные опросы, да и сама наука – даже гордящаяся отсутствием всякого чувства, – будет бездушною, пока как чистая – она останется равнодушною к человеческим бедствиям, а как прикладная – будет придавать вещам, производимым промышленностью, соблазнительную наружность, усиливающую до высшей степени вражду между людьми, и вооружать враждующих истребительнейшими орудиями. Наука перестанет быть бездушною только тогда, когда изобретаемые ею истребительные орудия будут обращены на спасение от общих всем бедствий, каковы голод, язвы и вообще смерть; тогда же только не будет и нужды в сочувствии к бедным, под которым кроется ненависть к богатым, – нужно жить и трудиться не для бедных и не против богатых, а со всеми живущими для всех умерших: тогда и бедность сама собою исчезнет, а пока будет смерть – будет и бедность.

Итак, благодаря опросу Кожевникова, стало ясно, что то безотрадное слово, которое произвело так много опустошений, разрушений на Западе, у нас коснулось лишь верхнего слоя, для нашего же народа гораздо ближе, понятнее, можно сказать – роднее, святое сомнение ап. Фомы, которому и церковь, как сказано, отводит целую неделю. Церковь отводит неверию Фомы столько же, сколько и самой вере, потому, конечно, что неверие Фомы происходило от глубочайшей любви, которая готова была все сделать, употребить все силы, лишь бы увидать возвращение любимого Учителя; поэтому же оно, это святое сомнение, должно быть противопоставлено и тому недоброму, гордому сомнению, которое прежде всего в лице протестантизма призвало к своему трибуналу отцов церкви, все соборы отцов и отвергло их, а затем в лице новых иудеев и новых язычников, возродившихся почти пятьсот лет тому назад, устроило новый суд над самим Господом и, лишив его сана сына Божия, помазанника или Христа, даже сына человеческого, признав его сыном лишь еврейским, оставило ему одно имя Иисус. При этом было, однако, забыто, что «Иисус», по разъяснению самого Архангела, значит «спаситель от греха»[344], причины смерти, т.е. воскреситель; а замена неопределенного «спаситель», «искупитель» точным и определенным «воскреситель» указывает и нам на наши обязанности, ибо спасенье дается не безусловно, – для спасения и от нас требуется не вера

только, но и дело, по изречению ап. Иакова, совершенно согласному с определением веры как осуществления чаемого, которое дано ап. Павлом. Авторы Vie de Jesu и Leben Jesu и не думали, конечно, что писали жизнь не воскресшего даже, а воскресителя. Воскресение Христово и нельзя отделять от всеобщего воскрешения: если последнее и не совершилось еще, то лишь потому, что благое сомнение заменилось гордым и недобрым, не от любви, а от самомнения происходящим.

Нельзя не заметить, что судьба, можно сказать, насмеялась над хотевшими развенчать Христа: они думали его унизить, а вместо того превознесли. Отвергая воскрешение как внешнее, как наказание, они вынуждают признать воскрешение за таковое, к коему призываются все, как к спасительному, великому делу, в которое должна превратиться наша суетная и пустая жизнь. Кроткий упрек и некоторое даже осуждение за требование сверхъестественного явления Воскресшего, за требование чуда, свидетельствует, что видение, свидание должно следовать за трудом, – а потому и блаженны невидевшие и уверовавшие, потому, конечно, что узрят.

8 апреля 1898 г.

КАМЕННАЯ БАБА ВОРОНЕЖСКОГО МУЗЕЯ[345]

Как и где поставить этот памятник и какую надпись должен сделать на нем воронежский музей, чтобы быть наиболее образовательным?

По поводу статьи «*Каменные бабы*» («Дон» 1898 г. № 38-й) мы получили письмо, в котором говорится: «При входе в московский музей поставлена каменная баба, на которой, как я сам наблюдал десятки раз, прежде всего останавливается внимание посетителей из простых. Они всегда внимательно допытываются друг у друга о значении этого изваяния, но сухая надпись на подножии не разъясняет дела. Не могло ли быть дано краткое (в двух словах) разъяснение смысла тут же, в надписи...»[346] Таким образом, по мысли написавшего это, московский музей в надписи на подножии бабы дает ответ даже не на вопрос, – спрашивают о смысле, о значении, а в надписи говорят, – где и когда баба найдена. Впрочем, на требование дать ответ в двух словах нужно сказать, что такие требования заявлять нетрудно, а исполнять их очень нелегко. Но, тем не менее, – отвечать, хотя и не в двух словах, должно. Но как ожидать ответа от ученых, ни в чем друг с другом не согласных, и притом же от ученых нынешних, которые признают лишь факты, и знать, даже слышать не хотят об их смысле, считая разъяснение смысла фактов одними гипотезами, предположениями? Но московский музей не погрешил ли даже и против фактов, если баба, стоящая перед ним, была найдена на кургане, как это нередко бывает, как было это и относительно бабы, которая привезена теперь в воронежский музей, как, вероятно, бывает это и всегда, если только курган, на котором находилась баба, не уничтожился по каким-либо причинам? И в таком случае, чтобы быть верным факту, нужно было поставить бабу на кургане

же, хотя и не высоком; такая постановка могла бы отчасти заменить самый ответ, потому что тогда легко было бы признать каменное изваяние за надгробный памятник. Однако и надгробный памятник нуждается в объяснении для утративших смысл и жизни, и смерти... Воронежскому музею, несомненно, следует избежать ошибки московского (если, конечно, тут есть ошибка), и при постановке каменной бабы нужно сохранить всю ту обстановку, в которой она находилась там, где была найдена... Были ли какие-либо надписи на каменных бабах – неизвестно, но если надписи были, то в них могло выражаться то же, что и в надписях на наших надгробных памятниках, выражающих желание воскресения, надежду, что расстались с погребенным не навсегда, а до радостного лишь утра. Принимая каменную бабу, этот памятник умершего, музей становится, так сказать, наследником изображенного в этой каменной статуе, делается как бы его душеприказчиком. В таком родственном и нравственном отношении, в чувстве и долге, и заключается могучее побуждение к постоянным и всесторонним розысканиям и исследованиям; в этом и заключается начало поминовения. В музее всякий, конечно, памятник напрашивается на исследование, но не все, имеющие уши, – слышат эти просьбы памятников. Нельзя ограничиться лишь историею и топографиею открытия памятника; и говоря, например, о каменной бабе, необходимо задаться вопросами, была ли эта баба на кургане, сохранился ли этот курган, произведены ли были раскопки этого кургана или же – вообще – на месте нахождения статуи. Хотя каменная баба нема, однако нельзя сказать, чтобы она ничего уже не говорила; так, она скажет, из местного камня вырублена или же нет; самая величина, форма, соотношение частей по сравнению с другими, ей подобными, говорят о происхождении, о племени. «Я, – могла бы сказать надпись на бабе, – тюркского или монгольского происхождения, выходец из глуби Средней Азии, дальнего Востока, кочевал по Дону, на Воронеже или Хопре, грабил мирных земледельцев, умер (а может быть, – был убит), сыны насыпали курган на моем прахе; зарыв в землю и не видя меня, стосковались, и стали сыны и дочери молить и вопить, чтобы расступилась земля и я взглянул бы на них, моих детушек»... Каменная статуя и есть исполнение этой молитвы*. И у них, т.е. оставивших после себя каменные бабы, как и у нас, как и везде, где сохранилась еще родственная любовь, существовали, конечно, причитания, отпевания, подобные, например, таким: «Расступись, мать-сыра земля, ты раскройся, гробова доска, встань проснись» и т.д., или же: «Встаньте, пробудитесь, взгляните на ваших детушек»... Глубокое чувство, вызвавшее на свет каменные образы, т.е. так называемые каменные бабы, вылилось и в этих двух песнях, – в первой лишь одиночное чувство, а во второй – хоровое, не отделяющее сынов от дочерей и соединяющее отцов и матерей. Невольно приходит на мысль, что было бы, если бы этому могучему народному чувству соответствовало у народа, – у народов, у всех народов, соединенных воедино, – и знание столь же могучее?!.. Не могли, конечно, оставившие после себя каменные бабы удовлетвориться только изображением вместо действительности, хотя бы и существовало верование,

* *Баба* – по-турецки – *отец.*

что в изображение посредством известных обрядов переходит сама душа умершего, ничем, однако, не проявляющая своего присутствия в этом изображении... Так, Георгиевский, весьма глубокомысленный и, к сожалению, слишком рано умерший синолог, – в сочинении «Принципы жизни Китая» приводит плач дочери над умершей матерью и сам называет этот плач искренним, и тем не менее к тому месту этого плача, которое отличается наибольшею искренностью – «взгляни же на мои слезы, на мою грусть-печаль, где ты, моя матушка, где ты?» – Георгиевский делает замечание, что такой вопрос (потому что он противоречит обряду) *«для древнейших времен, конечно, неуместен»*[347]. Но он был бы неуместен в том лишь случае, если бы кукла, пред которой дочь изливала свою скорбь, могла сказать: «я здесь, моя доченька!»... Очевидно, однако, что чувство никогда не удовлетворялось изображениями, обрядом. Да и самый плач и рыдания, которые в силу самого обряда сопровождают вселение души в куклу (т.е. это мнимое воскрешение), разве служат выражением довольства?!.. По обряду, сын, приглашая отца переселиться телом в могилу, оканчивает свою речь, или доношение, отцовскому духу словами: «О, невыразимая печаль!»[348] А невыразима та печаль, которую пережить нельзя. Этому-то могучему чувству всех народов в совокупности и недостает могучего знания. Знание же, изобретающее динамит, робурит, мелленит и т.п., – истекает, конечно, из иного, притом совершенно противоположного чувства, которому также нельзя отказать в силе, но реакциею против этого последнего и является как постановка каменных баб у музеев, так и сами музеи. В настоящее время – при столкновении Испании и Америки – вся европейско-американская мысль устремилась на изыскание новых истребительных средств. И не один Эдисон откликнулся на это чувство. А Золя еще раньше изобразил Париж таким, что он вызывает на изобретение вещества, способного в один миг превратить этот город, представляющий высшую ступень нынешней цивилизации и культуры, в груду развалин. Итак, ни перед чем не останавливающаяся борьба внутренняя, борьба междусословная, и ожесточенная война внешняя, международная, – вот два выражения чувства взаимного озлобления, противоборствовать коим и призваны музеи... Нельзя не заметить, что при нынешнем столкновении испанцев с американцами последние, пользуясь превосходством своего вооружения, не воюют, а просто казнят несчастных испанцев, как волк давит ягненка.

Таким образом, каменные бабы есть не только языческое свидетельство о воскресении, как сказано в статье «Каменные бабы» («Дон», 1898 г., № 38-й), не только реакция против критики, превращающей все в миф («Пожертвование В.А. Кожевникова воронежскому музею», «Дон», 1898 г., № 43-й), но и реакция против современного направления чувства, против самого настоящего момента, когда, как сказано, столкновение Америки с Испаниею устремило всю мысль на изыскание новых способов истребления... В той же Америке были произведены опыты обращения средств разрушения (взрывчатых веществ) на спасение от голода; но исследования в этом направлении были едва начаты, и ныне, как кажется, совсем оставлены; изыскания же все новых средств, несущих гибель, продолжаются с такой настойчивостью и постоянством, которые поистине заслу-

живали бы лучшего назначения, ведутся с такою, можно сказать, изумительною страстностью, которая не останавливается даже пред размышлением (в видах своего, конечно, оправдания), будто самая разрушительность этих средств может привести к прекращению войн. Как будто чрезмерность зла когда-либо удерживала от него?!.. Очевидно лишь одно, что разрушительность гибельных орудий поведет к увеличению только жертв борьбы, а не к миру*. К миру могло бы привести только обращение средств разрушения на избавление всех от общих всем бедствий; и это было бы не уничтожением лишь великого зла, т.е. войны, но и водворением величайшего блага, не избавлением только от общих всем бедствий, но и возвращением всех жертв борьбы.

В заметке о каменных бабах, напечатанной в № 38-м «Дона», раскрывался смысл и значение этих памятников глубокой старины, а в настоящей статейке требуется, чтобы сам камень заговорил и сказал бы в надписи о том, что он такое, причем эта надпись могла бы пополняться по мере разысканий.

Но прежде чем какая-либо надпись была сделана музеем с должным уважением к глубокой старине, к изображению умершего, XIX век успел уже на этом памятнике незапамятной старины положить свою печать, свою надпись, свидетельствующую о просвещении XIX века, об освобождении его от предрассудков и суеверий даже в низших слоях общества. Железнодорожное ведомство, в лице своих низших служителей, сделав *на самом лике* каменной статуи свою железнодорожную отметку, свидетельствует, что просвещение делает колоссальные успехи. Полагаем, что не следует и смывать этой отметки: пусть сам образ умершего скажет в надписи на нем о бессознательном поругании, которому он подвергся в наш гордый своим просвещением век.

В надписи можно написать от лица самого изваяния: «Много веков стоял я в степи, на кургане, или могильнике, много орд прошло мимо меня, но уважение к человеческому образу, благоговение к почившим охраняло меня, и только критический XIX век, в основе коего положена мысль, будто "хула есть начало премудрости" (выражение Гегеля), не пощадил и меня; но уповаю, что, поруганный в изображении, я буду восстановлен Господом, руками потомков моих хулителей во искупление греха людей XIX века».

Мы еще не сказали ни слова о месте помещения статуи... Но как в настоящее время и говорить об этом?!.. В то время, как писалась эта статья, мы узнали, что городским управлением решено переселить музей в другое место, в место совершенно неудобное, где музей должен будет обратиться в простой склад – словом, – будет похоронен. И решение это, как говорят, состоялось единогласно, без всяких прений, ни одного голоса не поднялось в защиту музея. Так единодушны оказались в данном случае отцы города, доказавши, что они вполне достойны самоуправления. Да и как могло быть

* Золя, проповедующий в своем романе «Париж» мысль о прекращении войн с помощью изобретения взрывчатых веществ необычайной силы, заставляет, однако, самого изобретателя этого вещества, а вместе и проповедника означенной мысли, употребить это средство на разрушение, а не на водворение мира. Если разрушения не последовало, то чисто по случайной причине.

иначе: помещение музея потребовалось для расширения ломбарда, учреждения столь любезного, столь симпатичного нашему времени, которое, истратив все запасенное предками, старается истратить и то, что могло бы достаться потомкам, использовать, как ныне говорят, запасы прошлого, старается захватить даже будущее. И расширение ломбарда свидетельствует, что движение в этом направлении в Воронеже прогрессирует[349], что нужда действительная, а может быть, в данном случае и мнимая, вызванная легкостью кредита, растет, и скоро, конечно, потребуется еще новое расширение ломбарда. Интересно бы знать, многие ли из попадающих в ломбард освобождаются от него, многим ли он оказывает действительную помощь?!.. Расширение ломбарда указывает во всяком случае на прогресс бедности. Но не сокращение ли бедности в среде населения должно поставить своею целью городское управление, вместо поощрения ее в виде учреждения и расширения ломбардов.

История музеев переполнена гонениями всякого рода; печали их преследуют, кроме разве минусинского[350], но тот находится в Сибири, в азиатской, а не европейской России, вблизи Китая, где еще крепка родственная любовь... Лишением надлежащего помещения воронежский музей убит, можно сказать, в самом начале, не успев развить своей деятельности, деятельности образовательной, которая, получив надлежащую полноту, когда музей сделался бы всенаучным, – принесла бы краю несомненную пользу. Воронежский музей, показавший такую отзывчивость, единственный в России устроивший коронационную выставку и тем, можно сказать, положивший начало музейским выставкам, думал уже завести метеорологические наблюдения, а это легко навело бы на учреждение наблюдений над падающими звездами, явлениями уже космическими. Затем при музее могли бы составиться кружки для изучения края во всех отношениях, подобно Петровскому в Астрахани, астрономическому – в Нижнем Новгороде... Но и это малое еще начало: задача музеев – всех сделать познающими, всем доставить счастье бесплатного труда, доставить возможность трудиться не для себя и не для других (отвергая альтруизм, как и эгоизм), а со всеми и для всех, для освобождения от общих всем бедствий и для водворения общего всем блага. «Увы, бедный род человеческий, – говорил один из наших знаменитых духовных витий, призванный благословить орудия смерти для защиты отечества, – как немного уразумел ты в продолжении целых седьми тысяч лет тайну и цель бытия твоего на земле и как мало приблизился ты к своему высокому предназначению...»[351] Наука же, к вящему своему позору, утверждает даже, что род человеческий существует гораздо больше семи тысяч лет!..

ЮБИЛЕЙНАЯ ВЫСТАВКА[352]

Начало типографского дела, основание первой воронежской типографии – не покрыто, как это бывает со всяким почти началом, мраком неизвестности. Сохранился первенец местной печати, сохранились и тридцать изданий первых восьми лет существования типографии, которые могут быть

названы инкунабулами воронежской прессы[353]. Любопытно было бы сравнить годы основания типографий в других, соседних с Воронежскою, губерниях; желательно было бы знать, поминали ли начало своих типографий те из губерний, в коих типографии появились раньше, чем в Воронеже, и сохранились ли там местные инкунабулы?.. Сохранение этих памятников в Воронеже свидетельствует о существовании в нем людей, которые сто лет тому назад уже предвидели 14 мая 1898 года. В этом широком и глубоком взгляде и заключается просвещение. Тот, кто сохранил эти первые издания воронежской типографии, и должен считаться основателем воронежского музея, так что выставка начала типографии есть вместе и выставка начала и, к несчастью, конца музея. Е.А. Болховитинов, друг Румянцева, основателя первого в России музея, предсказавший печальную судьбу этого музея в руках министерства народного просвещения, не знал, что еще более печальная судьба ожидает музей его родного города. В историях Румянцевского музея говорится об этом пророчестве митрополита Евгения; теперь историкам музея нужно присоединить к этому пророчеству рассказ о судьбе музея на родине митрополита Евгения[354].

Тщась быть верным своему назначению, быть памятью* воронежского края, тщась быть верным до конца и ведая о близком своем изгнании, или погребении, музей устраивает прощальную выставку, призывает помянуть первых устроителей типографии и всех ее деятелей в течение исполняющегося ныне столетия.

Если начало типографского искусства – совпадающее со взятием турками Царь-Града[355], этого хранилища мысли и знания древнего мира, – следует считать началом новой истории, то и Воронеж прожил уже целый век в новой истории, несомненно веруя или суеверно признавая свое превосходство над прошлым, над древнею Русью; в таком превозношении и состоит особенность новой истории, особенно последнего ее века. Живя этою новою жизнью, Воронеж и не думал, конечно, что и над ним превозносилось бы новейшее и издевалось бы последующее, если бы музей, стоя выше этого превозношения молодого над старым, нарождающегося над умирающим, не считал своею задачею поминать отшедшее и восстановлять его и в настоящее время, насколько у века есть сил и способов... восстановлять и этот, столь жестокий к прошедшему век. Чтобы понять музейское, т.е. хранительное, значение типографий и их произведений, чтобы понять значение их как способов сохранения и восстановления, значение мирное – сохранять и восстановлять доброе, хоронить, или погребать, в себе, как отжившее, все злое, например орудия казни, – нужно вспомнить, что (как это было уже сказано) открытие типографского искусства совпадает с падением Царь-Града, а это падение доказало, что новооткрытое зелье (порох), отчасти как и всякий прах, имеет взрывчатую силу, пред которой не могут устоять никакие стены. Хранительная сила типографий заключается в количестве, в

---

* Память и есть разум, область ведения которого любовью расширяется на все прошедшее, так что настоящее для него делается средством восстановления прошедшего; это разум в смысле музейском. Разум же в обыкновенном смысле, подчиняясь слепой силе, в коей последующее вытесняет предыдущее, не управляет ею, а содействует молодому к вытеснению старого.

массах, в том, что они выпускают тысячи, чтобы сохранить хоть одно. Другого способа, который не был бы заимствован от слепой силы, XIX век, по-видимому, не имеет, и даже этот, недостойный разумного существа, способ стараются сделать недействительным, благодаря бумаге, достигшей высшей степени тленности, этого идеала XIX века, который стремится тление облечь в благолепие, стремится, можно сказать, к благолепию тления. Наибольшая смертность, тленность произведений мануфактуры нашего века, мгновенной лишь красой сияющих, есть необходимое условие благоденствия промышленности. И тем более великое значение имеют в наше время музеи и библиотеки, тщательно хранящие эти эфемерные произведения типографского станка и всякого вообще нынешнего производства. Музей есть реакция против нового времени, которое – вопреки прежнему, когда изобретение разрушительных веществ встречалось проклятиями, – встречает их благословениями и употребляет уже не в одних лишь международных войнах...

Музей, хотя библиотека, эта истинная дочь типографий, наполняющих ее своими произведениями, – от него и отделена, тем не менее сам принял на себя обязанность помянуть исполнившееся столетие типографии. Музей, хотя он был постоянно преследуем покровителями библиотек, проявил широкий взгляд на просвещение, которым не отличаются его противники: обычное определение всенаучно-художественного музея, хотя больше идеальное, чем действительное, – как книги, иллюстрируемой картинными и скульптурными галереями, поясняемой всякого рода опытами и наблюдениями, – они, т.е. противники музея, не признают и отделение библиотеки от музея не считают беззаконием. Идеальное определение музея легко было бы осуществимо, если бы не было этого неестественного отделения библиотеки от музея; и если бы все средства учебных заведений, духовных и светских, гражданских и военных, мужских и женских, которые ныне тратятся на устройство при каждых [из них] библиотечек, которых, несмотря на малость, и хранить по большей части негде, физических и других подобных кабинетиков, если бы все эти средства были отданы на музей, тогда он, действительно, мог бы сделаться книгою, иллюстрируемою и поясняемою всякими способами, и не только метеорологическими, но и астрономическими наблюдениями, самыми простыми, конечно, – наблюдениями невооруженными глазами неба, наблюдениями кажущегося его движения, познакомившись с которым, только и возможно понять движение истинное и неба, и земли. Тогда музей и библиотека исполнили бы истинное свое назначение – быть учреждениями образовательными, служить пособием для учащихся, пособием необходимым, а не полезным только, как говорит в своем проекте Н.И. Второв[356], – таким пособием, которым ученики пользовались бы под руководством своих учителей. Тогда музей привлек бы и родителей, и учащихся, которые, в союзе с учителями, могли бы устроить кружки при музее по разным отраслям знания. Теперь же музей служит для праздного лишь любопытства, а библиотека для чтения – в видах только развлечения: читают только газеты, романы, журналы... При объединении же музея и библиотеки с учебными заведениями, без всяких новых трат, распространение просвещения естественно соединилось

[бы] с расширением самого знания, создались бы школы, где не только учились бы, но и научали, приучали к изучению, которые, работая для будущего, в то же время являлись бы и хранилищами прошедшего, как об этом и говорится в статье «К вопросу о памятнике Каразину» («Наука и жизнь», 1894 г., № 15–16). И с музеем, отвечающим такому, как сказано, назначению, едва ли было бы возможно поступить так бесцеремонно, как городское управление намерено поступить с воронежским музеем. А если музей не будет общим пособием для всех без исключения учебных заведений и не будет соединять в себе кружки любителей (кроме учителей как обязательных членов) по всем отраслям знаний, то как он может исполнить цель, поставленную ему: «изучение воронежского края в его прошлом и настоящем во всех отношениях», «а равно и распространение сведений об этом крае», – как сказано на первой странице отчета «Воронежский губернский музей в 1894–1897 годах»?[357] «Распространение сведений о воронежском крае», правильно понятое, должно означать, что музей обязан выводы по наблюдениям и исследованиям всего воронежского края доставлять в центральные учреждения, получая сам отчеты от всех местных музеев, учреждению коих при всех, даже низших, учебных заведениях он обязан всеми способами содействовать.

Замечательно, что все выставки воронежского музея были бесплатны, в чем его даже упрекали. Очевидно, музей сознает, что его поминки имеют священное значение. Бесплатность, доступность и составляют особенно привлекательную сторону воронежского музея. И можно не терять надежды, что найдутся люди, которые создадут, наконец, для него помещение, достойное всенаучного, всехудожественного музея, которые поймут, что в русском городе самым обширным, лучшим по архитектурному стилю и по занимаемому месту зданием должно быть именно это место поминовений, соединяющее в себе и священное, религиозное, и художественное, и научное, – словом, все, что есть лучшего в человеческой природе.

ВОРОНЕЖСКИЙ МУЗЕЙ В 1998 ГОДУ (1798–1998 гг.)[358]

Еще в 1898 году, когда праздновался юбилей печатного дела, было признано, что вместе с началом книгопечатания в Воронеже было положено начало и воронежскому музею; поэтому в 1998-м году праздновался юбилей уже не печатного лишь дела, как части, а целого музея, причем из сравнения настоящего с тем, что было сто лет тому назад, оказалось, что наука XIX века была выводом из наблюдений, производившихся кой-где, кой-когда и кой-кем, – наука же истекающего XX века стала уже выводом из наблюдений, производимых везде, всегда и всеми; цель, поставленная музею еще в XIX веке, – «изучение воронежского края в прошедшем и настоящем во всех отношениях», – вполне осуществилась к концу XX века: центральный музей воронежской области имеет органы во всех населенных местах края, ибо музеи (местные) есть уже повсюду, где есть умирающие (а умирают еще и в XX веке, хотя и с несравненно большею надеждою на вос-

стание, чем в несчастном XIX веке), как и школы есть повсюду, где есть рождающиеся. В XX веке все стали познающими и все стало предметом знания, и, чему никак уже не поверили бы в XIX веке, – грубые мужики-пахари оказались гораздо более способными к плодотворному знанию, чем изворотливые, обладающие змеиною мудростию, горожане. Оказалось, – изумительное дело, – что для знания в селах не нужен особый досуг, в селах сама работа превратилась в исследование природы, так что каждый сельскохозяйственный год есть новый опыт, опыт того, при каких метеорических и даже солярных условиях получается наиболее верный урожай. Нужно заметить, теперь уже не говорят о наибольшем доходе от земли; торговый, купеческий (коммерческий) вгляд на землю исчез; на землю не смотрят теперь как на товар, на капитал, а как на нечто священное; и взгляд на земледелие как на особый промысел в конце XX века считался бы в высшей степени безнравственным. В городах начала XX века разделение занятий дошло было уже до того, что для фабричных рабочих разум стал роскошью и голова как бы шапкою, которую они надевали лишь по праздникам. Правда, сокращение рабочего дня до восьми лишь часов как будто и давало рабочим возможность и право надевать эту шапку даже в будни; но этим правом никто почти не пользовался, потому что и после восьмичасового лишь, но изумительно однообразного труда, которым занят какой-либо один член, все же усилие заключается в том, чтобы держать в бездействии все остальные члены, – после такого труда нужно бывает расправить члены, нужны бывают развлечения, оргии, а не умственные занятия. В городском досуге не заключалось ничего, что заставляло бы этот досуг обращать в знание, а не на что-либо другое, тогда как сельская работа сама требует знания, и все более глубокого и обширного, знания определенного и всеобъемлющего, знания земли и всего, чем обусловливается существование растительности, животных и самого человека, знания условий метеорических, солярных и проч. Сам человек, как от земли взятый, в землю отходящий, – дав, или лучше – отдав, жизнь свою чадам, как душеприказчикам, – и имеющий из земли быть восстановленным, не выходит из широкого круга сельского знания; так что сельское дело оказалось таким, в котором все знания нашли свое приложение. Быть может, кто-либо из людей XIX века, услыхав, что все сделались познающими, подумал бы, что и мужики стали созерцателями? Но это была бы большая ошибка... Чем же, однако, сделались крестьяне-земледельцы?!.. Для прогрессистов XIX века было бы странно, конечно, услышать, какой громадный шаг сделали мужики к концу XX века. Все они, весь народ, составили поголовное ополчение против той силы, которая поражает неурожаем хлебов и страшным урожаем болезнетворных (патогенных) – смертоносных микробов. Военное дело отождествилось с «крестьянским», все армии, т.е. все народы, стали деятелями, участниками одного, по общему плану совершаемого, всеземного опыта регуляции, т.е. управления, метеорическим процессом для получения насущного хлеба. Молитва о насущном хлебе, сопровождаемая трудом, доставляющим этот хлеб нам, т.е. не мне, не одному лишь, а именно всем, и только днесь («даждь нам днесь»), т.е. не про запас, а на каждый лишь день, – при регуляции запасов делать не нужно, – эта молитва, сопровож-

даемая трудом, и есть дело Божие, руками человека совершаемое. Вот во что обратился в XX веке милитаризм, так страшивший XIX век. Хорошо еще, что этот страх не привел к уничтожению воинской повинности...

Заметным образом движение, приведшее к вышеозначенным результатам, началось в 1932 году, когда ко дню Пресвятой Троицы был исполнен потомками обет их предков, данный за сто лет перед тем, поставить на острове, где сохранились постройки от времен Петра, – храм св. Митрофану, а при нем построить музей. Обет этот был исполнен и во искупление греха тех, которые вместо обещанного храма и музея на предназначенном для того острове устроили увеселительное учреждение[359]. Впрочем, такой грех, как устройство увеселительных учреждений, был общий у Воронежа с другими городами, т.е. крепостями.

Когда-то вся русская земля постоянно стояла на страже против нашествий степных кочевников; чуть не в каждой деревне была сторожа, в каждом городке – острожек, а в городах – каменные кремли; сам Иван Великий был сторожевою башнею. Когда же началось разоружение, тогда крепостные, земляные валы, политые кровью предков, обращались в увеселительные гульбища, в бульвары, сторожевые башни – в бельведеры. В таком явном злоупотреблении историки XIX и предшествовавших ему веков видели несомненное улучшение, превращение военного в гражданское, в якобы мирное. Но сыновство выше гражданства, а для сынов человеческих, для истинно интеллигентных потомков – места, политые кровью их предков, должны обращаться, конечно, в памятники отцам, в священные музеи. Вообще разоружение было преждевременно, не говоря уже о том, что враг был только стеснен, а не уничтожен. У нас есть еще враги: Средняя Азия высылает к нам не орды только, но и иссушающие ветры, которые производят даже большие опустошения, чем сами орды; а Запад грозит нам постоянно ливнями, – потому-то разоружение и было преждевременным. Повсеместное же устройство музеев есть восстановление кремлей, острожков и сторож как выражение сторожевого положения, но не против себе подобных, а против силы слепой, порождающей и многодождие, и бездождие, неурожай хлебов и урожай болезнетворных микробов. Это восстановление доказывает, что и нужно было не уничтожение, а лишь превращение военно-сторожевого в мирно-сторожевое.

Нужно заметить, однако, что музей и храм к пятидесятнице юбилейного года открытия мощей святителя Митрофана (1932 г.) был построен не на острове, как предполагалось это раньше, а на другом более соответствующем месте, соответствующем тем широким размерам, в которых он осуществлен. Самое первое начало воронежскому музею в обновленном виде положено было еще в год празднования в 1922 году пятисотлетнего юбилея открытия мощей пр. Сергия, которое десятью годами предшествовало празднованию столетнего юбилея открытия мощей свят. Митрофана (1932 г.). Узнали, что каким-то С.С. еще ко дню пятисотлетия кончины пр. Сергия (1892 г.) было сделано предложение построить, по примеру древней Руси, в один день храм, подобный тому, который был построен самим пр. Сергием с братом («Моск<овские> Вед<омости>» 1892 г. 13 сентября, № 254-й). Мысль о построении

обыденного храма, которые воздвигались обыкновенно во дни народных бедствий, проникла в народ. А был в то время на Воронеже сильный мор. Собрался народ и порешили всем миром, с благословения духовной и с разрешения светской власти, поставить храм ко дню пятидесятницы. За недостатком леса, решили употребить на построение храма старые рельсы («Добрый почин», «Русское Слово» 1895 г. № 62-й); в то время на железных дорогах рельсы из железа стали заменять стальными, и недостатка в этом материале (т.е. в старых рельсах) не было. Построение храма начали с вечера пятницы, т.е. со дня страдания, и, превратив день покоя, субботу, в труд, окончили его к воскресенью, так что храм этот мог быть назван и обыденным, и трехдневным. К 7-мому августа, ко дню памяти свят. Митрофана, в газете «Дон» была напечатана выдержка из письма митрополита Филарета, в котором говорилось, что какой-то англичанке во сне являлись пр. Сергий и св. Митрофан; явление это было в то время, когда в Англии обнаружилось некоторое стремление к сближению с православной церковью, и святые древней и новой России как бы освящали это сближение[360]. Когда же печаталась выдержка из этого письма в «Доне», в это время шли переговоры о мире между Россиею и Англиею, и о союзе ее, России, с обеими Британиями, Европейскою и Американскою, которые считались в то время обладательницами моря, как Россия, проникшая в Тибет и в союзе с Китаем грозившая самой Калькутте, – что и принудило Англию к миру, – могла считаться, хотя и не в прямом еще смысле, обладательницею суши. Англичане ожидали русских со стороны Памира, с Северо-Запада, русские же, совершив изумительный переход, явились с Северо-Востока из Китайского Тибета; это-то и заставило Англию прекратить борьбу. Вспомнили в Воронеже и обет о построении храма св. Митрофану с музеем и решили, обратив рельсовый храм в алтарь, воздвигнуть над ним к столетнему юбилею открытия мощей свят. Митрофана (1932 г.) храм Пресв. Троице, храм Богу отцов, с двумя приделами, пр. Сергию и св. Митрофану... А с храмом решили соединить музей с архивами и всеми пособиями для изучения и обучения, т.е. с библиотеками, картинными и скульптурными галереями, всякими кабинетами и обсерваториями, а также и со всеми учебными заведениями, чрез которые только и возможно плодотворное вступление в музей; учебные заведения и архитектурно, по расположению своему, являются как бы входами в храм-музей... Музей, в таком смысле понятый, предназначался к тому, чтобы соединить народ с интеллигенциею, так как музей при этом представлял из себя прежде всего храм, в котором собраны все церковные древности, сохранившиеся в воронежских церквях, собраны и все архивы духовного ведомства, а для изучения церковной археологии и церковной истории составилось особое общество. Затем при храме-музее собраны и все светские архивные памятники, т.е. архивы гражданского и военного ведомств, а такое соединение духовного и светского делает музей губернским и епархиальным, каким он был, впрочем, при самом уже начале, ибо и при самом начале воронежский музей содержал в себе и иконы, церковную утварь, и предметы светского – гражданского и военного быта. Для изучения всего собранного при храме-музее состоит архивная комиссия, или соединение всех

служащих, которые и занимаются изучением архивных дел. Цель изучения по источникам юридическо-экономических архивов не теоретическая, а чисто практическая, – изучаются условия, при которых должны уменьшаться из года в год преступления и всякие недоразумения, которые требуют судебных и административных разбирательств, и это изучение привело к значительному сокращению дел к юбилею 1998 года; так что в настоящее время ни на судебных, ни на административных учреждениях не лежит уже более проклятия вечно судить, вечно разбирать и никогда не рассудить, никогда не покончить своих дел; есть уже надежда, что наступит, наконец, время, когда сварливые *граждане* обратятся в сынов, соединенных не только общим происхождением, но и общим служением Богу отцов в посвященном ему храме-музее, причем не будет нужды ни в надзоре, ни в угрозах наказанием. Участие всех в деле отеческом, в деле познания и управления слепою силою природы служит, как теперь в том убедились, первейшим и необходимейшим условием всеобщего примирения.

В храме-музее, где под кровом Бога отцов воздвигнуты и музей отцов, и школа сынов, все в высшей степени образовательно; внутренняя и внешняя роспись храма так содержательна, что объяснение ее занимает большую книгу. Проект этого храма, как предполагают, был иллюстрирован известным в Воронеже художником Л.Г. Соловьевым[361]. Но и самый внешний вид этого изумительного по великолепию здания имеет в виду не красоту только, а преследует образовательные цели, так на самом музее пол площадки, или вышки, заменяющей обсерваторию, где учащиеся под руководством учащих познают видимое движение небесных сфер, обращен в мозаичный план Воронежа; пол средней площадки, где производятся метеорические и астрономические наблюдения, обращен в мозаичную карту воронежского края, а самый двор музея, вымощенный камнем, представляет из себя мозаичную карту всей России, и все эти карты есть работа самих учеников под руководством учителей. Склоны холма, на котором расположено все здание, обращены в геологические разрезы по длине всей России от незамерзающего порта на Мурмане, на рубеже двух океанов, и до незамерзающего же порта в Великом океане, в Желтом море. Вокруг же расположен ботанический и зоологический сад для наглядного, практического изучения ботаники и зоологии... Музей стал общим пособием для всех учебных заведений, духовных и светских, гражданских и военных, мужских и женских, как при изучении местной истории, т.е. участия края во всей русской и всемирной истории, так и при изучении местной природы края в видах участия его в деле управления слепою силою земной планеты, насколько это доступно людям конца XX века, а также и в видах дальнейшего движения в этом направлении. Музей стал таким общим пособием, сделался, можно сказать, книгою, иллюстрируемою картинными и скульптурными галереями, объясняемою и продолжаемою всякого рода опытами и наблюдениями, и он достиг этого трудами самих учащих и учащихся и пожертвованиями местных жителей, сознавших, что лучшего употребления из своих средств, а особенно из своих разного рода собраний (каковы у Паренаго, Беляева, Бухонова и пр.), они сделать не могут, как отдав их музею. В высшей степени замечательно доставшееся музею от Л.Г.

Соловьева собрание образцов иконописных и живописных особенно известных воронежских мастеров, историком которых он и был. Л.Г. Соловьев был известен Воронежу не только как художник, но и как искусный педагог, человек редкого бескорыстия, обративший праздники из дней отдыха и покоя в дни бесплатного труда, посвящая их на службу существовавшей в Воронеже рисовальной школе. Всякий же путешественник из воронежского края (а путешествия ныне стали необходимым завершением образования и воспитания), по России и за границей, считал священным долгом на память о себе, о своем путешествии и на пользу учащихся, доставлять копию с картин знаменитых художников, снимки со скульптурных произведений, виды различных посещенных им мест и проч. Особенно хороша коллекция, собранная на севере, в Швеции, Норвегии, в Финляндии и, главным образом, на Мурмане, где возникла потом, у незамерзающего порта, полярная столица, или – вернее – резиденция на время последней борьбы с всемирной морской державой, после чего был заключен с нею, как сказано, союз, направленный уже не против себе подобных, а против врага, которого также следует назвать врагом лишь временным, а другом вечным, против природы, смертоносной силы, накануне, быть может, превращения ее в живоносную. Путешественник, составивший эту коллекцию, уроженец соседней губернии, он очень долго занимал видный служебный пост в Воронеже[362]. Пароход добровольного флота «Воронеж» также счел своим долгом доставлять музею города, имя которого он носит, вместе с пасхальными и новогодними поздравлениями, особенно характерные предметы для ознакомления учащихся с дальним востоком, который к нам все более и более приближается. А в самом музее мы видели изображение самого этого парохода, сохранившего тип крейсера, и портреты всех служащих и служивших на нем.

Музей стал, конечно, и прежде всего – объединением преподавателей всех учебных заведений в виде учебных кружков по всем отраслям знания; он привлекает к себе и любителей, особенно из молодых, только что окончивших курс, чтобы знания, приобретенные ими, не оставались бесплодными и чтобы провинции были избавлены от нарекания, будто в них только забывается то, что приобретается в столицах и университетских городах, – как это было в XIX веке.

Собрав какие можно было найти изображения деятелей старого времени, музей поместил в себе портреты уже всех служивших в год учреждения его в новом виде, т.е. в 1932 году; и в этом никакого новшества не было, потому что на выставке еще сто лет тому назад, в 1898 году, был портрет рядового печатника, отличившегося только тем, что он прослужил 45 лет; с этого же года, т.е. с 1932 г., портрет каждого вновь вступившего на службу в Воронеже, одновременно с его вступлением, вносился и в музей. Но что особенно важно – это внесение портретов не только самих служащих, но и их жен и детей; это указывает на начавшееся с того времени решительное преобладание родственного над юридическим, и на выставке 1998 года многие нашли в музее изображения не только своих дедов и отцов, но и матерей, с их автографами, с обзором их жизни и

вообще со всем, что может придумать любовь сынов и дочерей к умершим отцам и матерям.

Таким образом, музей есть создание любви сынов и дочерей к отцам и матерям, – любви, усиливающейся по смерти их, а с другой стороны – музей, как содержащий в себе учебные и воспитательные учреждения, есть выражение любви родителей, действующих как один человек, которые увеличивают музей, уменьшая свои частные жилища, так что эти последние архитектурно представляются «службами» музея, а живущие в них действительно несут добровольную службу музея.

Музей есть живое подобие Пресв. Троицы, подобие любви Сына и Св. Духа к Небесному Отцу и любви Отца к Сыну и Св. Духу. Конечно, подобие было бы полным в таком только случае, если бы любовь сынов и дочерей к умершим отцам доходила до возвращения им жизни, а любовь отцов к сынам до избавления их от смерти. Рост музея обусловливается не одним только уменьшением роскоши частных жилищ, музей тем более разрастается, чем более уменьшаются тяжбы и всякого рода раздоры; так что музей есть произведение тех сил, которые в XIX веке растрачивались на взаимную борьбу в равных ее видах, и в этом отношении музей составляет подобие Триединому Богу как образцу единодушия и согласия.

Союз с Китаем, заключенный во время последней борьбы с Англией, стал союзом священным, союзом душевным, а не таким лишь, который основан на общности интересов. Запад с тех пор утратил значение авторитета, и Русь в XX веке стала, наконец, Русью, стала сама собою, а 5-ое сословие, крестьянство всех стран, по духу везде оказалось русским, подобным китайскому, и имя Китая стало синонимом всего живого и великого. Опасения Европы, что она будет наводнена китайскими баснословной дешевизны рабочими, не оправдались, – эмиграция китайцев направилась за тропики, к экватору, в жаркий климат, где европейцы ни к какой работе не способны.

Народность в XIX веке была мечтою, а в XX-м стала действительностью. Дух родства вытеснил все противоположное – все юридическое и экономическое. В Китае, где каждая семья имеет храм предков (музей), вся наука, во всей ее полноте, стала на службу отцов, – на службу отцов, как одного отца, а не отца каждого в отдельности. История обратилась в поминовение, а все естествознание стало путем к оживлению отцов. Наука XIX века, заметив, «что повсюду в природе идет непрерывная борьба, всегда кончающаяся гибелью более слабого», и преклоняясь пред фактом, возвела этот факт в закон и начертала на фронтоне своего храма: «*Смерть слабым, малоприспособленным! Да здравствует непрерывная, кровавая борьба*». (Лебон, Лавиз, – см. ст<атью> Эльпе «Окружающая среда и человеческая жизнь», – «Новое Время» № 7990-й, от 28 мая 1898 г.[363]) Теперь же, в конце XX века, думают, что природа человеку не указ, думают, что не человек природу, а природа должна слушаться человека. Психология раскрыла соотношение наружности с внутренними свойствами, раскрыла внутреннее родство и, положив его в основу общества, упразднила то, что в XIX веке называлось социологиею; в XX веке самое слово это вышло из употребления, заменившись «фратрологиею», или, вернее, братотворением;

психократия – то же, что братотворение, – стала прикладною наукою психологии; души перестали быть потемками, а наружность обманчивою; взаимознание стало в основу общества, которое держится уже не внешним законом, не надзором и не карами наказаний, как общества юридические, из коих изгнано чувство и вынута душа. Классические и вообще все иностранные языки заменились наукою корней всех языков, раскрывающею родство всех народов и обещающею в недалеком будущем общий естественный, а не искусственный, вроде воляпюка, язык; все относящееся к религии и земледелию, т.е. к регуляции, *к общему для всех делу*, даже теперь, в конце XX века, носит уже по всей земле одни и те же названия. XX-й век есть век музеев, т.е. мест не поминовения умерших, а их оживления, путем исследования умертвляющей силы природы, – в этом и открылся сынам умерших отцов смысл жизни и цель знания, тогда как XIX век был веком критики, утратившим и смысл жизни, и цель знания. Утрата смысла жизни и цели знания была замечена еще в последней четверти прошлого, т.е. XIX века, замечена пользовавшимся тогда большою славою писателем Золя. И это делает большую честь Золя, которая, впрочем, умаляется тем, что, заметив факт, Золя преклонился пред ним, признав, будто так это и быть должно. Такое отношение к основному вопросу – о смысле жизни и цели знания, от разрешения которого зависит самый стимул жизни, отношение писателя, признававшегося тогда знаменитым, к голосу которого прислушивались многие, свидетельствует, до какого нравственного падения дошли люди конца XIX-го века.

МУЗЕЙ Л.Г. СОЛОВЬЕВА В ВОРОНЕЖЕ[364]

В Воронеже, как оказывается, не один только музей губернский, известный своими выставками, а есть и еще музей, музей частный и малоизвестный, по крайней мере, о нем очень мало говорят, хотя этот музей и принадлежит очень известному в Воронеже художнику Л.Г. Соловьеву. Этот музей даже не называют музеем, хотя он, несмотря на свою малость, вполне заслуживает это священное имя. Созидатель этого музея, как мы слышали это от него самого, поставил себе целью – «спасать от смерти»; а иногда, как говорят слышавшие от него же, к словам «спасать от смерти» он прибавляет «что можно». Выражение «спасать от смерти» – очень характерное для музея – нисколько не теряет и от прибавки «что можно», потому что эта прибавка указывает лишь на могущество и силу врага, с которым должен бороться истинный музей. Чтобы выразить истинное положение в данном случае, т.е. истинное положение музея Л.Г. Соловьева, – к словам «спасать от смерти» надо бы прибавить «что можно и насколько это возможно одному человеку в отдельности»; и это не предрешало бы и того, что может совершить род человеческий в совокупности, объединившись как один человек. Эта цель – спасение от смерти, – выраженная не на словах, а на самом деле, возводит небольшой домик Л.Г. Соловьева вместе с небольшим при нем садиком, переполненные скульптурами и живописными изображениями, в истинный музей. В садике при доме нет деревца, нет

кустика, который не служил бы памятником людей, с которыми был близок хозяин. Судя по множеству изображений в разных видах, изображений всякого рода, скульптурных и живописных, к созидателю музея ближе всего одно лицо, которое он и хотел бы, конечно, более всех отвоевать, или спасти от смерти. Это лицо – его жена, по-видимому, уже давно умершая, но он этой давности не признает и, кажется, не любит даже вопросов этого рода: для него она не погребена еще и даже не умерла. Правда, мы видим ее – распростертою, лежащую, бледную, неподвижную, т.е. в том состоянии, которое было и осталось для нас загадочным, непостижимым чудом; но Лев Григорьевич, кажется, тотчас же, как только жена его была сокрыта под землею, начал восстановлять ее, и мы тут же, рядом с бездыханною, видим ее полною уже жизни, силы, здоровья, что для нас и желаннее, и даже понятнее. В саду, в высоком как бы киоте, или, вернее – часовне, находятся оба эти изображения, – изображение лежащей, умершей, и изображение уже живой или еще живой, уже ожившей или еще не умершей. Как трудно отличить восходящее солнце от заходящего, так трудно решить и этот вопрос. Но как художественное произведение, после смерти созданное, нужно признать ее оживленною, будущею, а не безнадежно прошедшею, для которой нет другого существования, кроме портретного.

Этот домик, обращенный в музей, и садик, освященный подобием надгробного памятника, не есть место для развлечения или гулянья, и не место для мечтательных особ. Этот музей, которому часовня придает священное значение, есть вместе и школа живописи, школа бесплатная, открытая для всех желающих научиться любимому создателем музея искусству; и притом это школа живописи исключительно с натуры, и все в ней к этому приспособлено, – и терраса при доме, с которой открывается превосходный вид, и особый стол при садике в доме. Живет в этом домике-музее человек бодрый, деятельный, скульптор и живописец, всех принимающий, готовый всех научить своему искусству и твердо верящий, что каждый и может научиться... Он как бы всех желает сделать рисующими, живописующими, как бы оживляющими, спасающими от смерти. Это человек не XIX-го, а XX-го века, живущий в прошлом и постоянно работающий для будущего; для него прошедшее имеет будущность. Но главным учителем он признает натуру, и никаких посредников между натурою и живописцем он не допускает[365] и даже самого себя, по-видимому, считает не наставником, уступая это место натуре, а лишь ассистентом и, самое большее, помощником ее. Пять выставок картин учеников этого учителя свидетельствуют о верности и успешности его метода, метода рисования с натуры[366].

В России вообще много самоучек; это и понятно – в стране, где мало учителей, где некому учить, там сами учатся. Из этого можно заключить, что со временем все взрослые будут учителями, а малолетние учениками. Но Воронеж и воронежская губерния дали, по-видимому, особенно много самоучек, а наиболее из них выдающийся – это и есть Л.Г. Соловьев. В детстве он был поводырем слепых, был пастухом, и постоянно – углем, мелом и всем, чем только можно было, что попадалось ему под руку, и на всем, на чем только возможно, он рисовал все, что видел. Заметил это

какой-то проезжий иконописец – и выпросил Л.Г. Соловьева к себе в ученики, но учиться у этого учителя Соловьеву было нечему; вскоре он превзошел своего учителя и наконец достиг такого совершенства, что произведения его были приняты на выставки и доставили ему почетную известность. С 1861 года Лев Григорьевич окончательно поселился в Воронеже, а в 1869 году купил себе дом, который превратил в музей. В 1896 году можно было бы праздновать тридцатипятилетний юбилей пребывания Л.Г. Соловьева в Воронеже, а в будущем 1899 году исполнится тридцатилетие созданного им музея, считая начало его со времени покупки им дома. Эти несколько лишь черт из жизни Л.Г. Соловьева свидетельствуют, до какой степени было бы интересно его жизнеописание подробное; пожелаем же, чтобы он, спасая от смерти других, дал бы возможность и другим содействовать спасению его самого, пожелаем, чтобы он составил свою автобиографию, которая будет значительным пополнением напечатанной им в газете «Дон» истории живописи в воронежском крае[367], – вернее, это будет самый крупный вклад в эту историю.

Н.Ф. Федоров, Н.П. Петерсон

XXXI-я ГОДОВЩИНА ВОРОНЕЖСКОГО ОКРУЖНОГО СУДА[368]

26 ноября, настоящего года, в день открытия воронежского окружного суда (в 1867 г.), как и во все предшествовавшие годы, в здании суда был молебен, а перед молебном г. председатель, И.В. Денисенко[369] произнес речь, полную глубокого содержания. Он говорил о необходимости для всякого учреждения предания и указывал на воронежский окружной суд как на пример такого учреждения, которое хранит предания. Председатель суда и сам, очевидно, считает своею обязанностию способствовать всеми возможными мерами к установлению и укреплению преданий в суде, во главе которого он стоит: так, г. председатель заботится о сохранении портретов и всевозможных сведений о всех прежде служивших в воронежском окружном суде, а с 1895 года напоминает собравшимся к молебну о том, чем ознаменовался протекший год. В этот раз председатель указал на два большой важности события, которыми был ознаменован протекший год. 1-е из этих событий – переход суда в новое здание[370], вполне приспособленное к отправлению правосудия по уставам 1864 года Императора Александра II-го, этого светоча, – как выразился г. председатель, который и в несоответствующей обстановке успел создать из воронежского окружного суда учреждение, выработавшее особый склад характера, словом – предание, требующее лишь заботливого перенесения в новую лучшую обстановку, без всяких урезок и изменений.

Второе еще более важное событие, совершившееся в протекшем году, это – открытие при воронежском окружном суде, несмотря на множество совершенно неожиданных препятствий, общества попечения о малолетних преступниках.

Затем председатель помянул выбывших в текущем году из состава воронежского окружного суда членов П.О. Сидорского и П.С. Филипповского[371],

из которых первый оставался в суде более 20 лет, а второй – более 28 лет. Г. председатель указал на этих лиц как на пример остающимся еще в суде и вновь в него вступающим; он указал на них как на людей, все силы свои полагавших на дело, которому они служили, и это не в чаянии наград или повышений, которых они не добивались: иначе, обладая выдающимися способностями, большими знаниями и трудолюбием, они не оставались бы так долго на своих местах; он указал на них как на людей, которые не боялись идти и против сухой формальной лишь правды, дабы исполнить завет незабвенного законодателя Царя-Освободителя, провозгласившего, что не правда – лишь, но и милость «да царствует в судах».

Тридцать один год существования – срок достаточный, чтобы выработался в учреждении особый склад, характер, укоренились предания, но такой выработке особенно, конечно, способствовала продолжительная служба таких членов учреждения, как П.О. Сидорский и П.С. Филипповский. Служба последнего почти равнялась существованию самого учреждения – П.С. Филипповский был сверстником, можно сказать, самого воронежского окружного суда. Предание – есть сила, и сила очень могучая, которая вынуждает каждого, вступившего в учреждение, усвоять укоренившийся дух, приспособляться к нему, или же, в случае неспособности и нежелания усвоить дух учреждения – оставить, выйти из этого учреждения. Серьезное отношение к службе, усвоенное учреждением, не потерпит иных отношений к делу и от вновь вступивших в него, а такое отношение к делу есть первое условие существования всякого учреждения – чтобы оно было живым, деятельным, а не мертвым. Судебное учреждение, обязанное к строгому исполнению закона, может выполнить это свое назначение, действуя лишь супралегально, т.е. делая больше, чем это требуется законом, и только при этом условии суд может быть скорым, – условие в высшей степени важное, если оно достигается не в ущерб внимательности, а следовательно – и справедливости. Самый характер учреждения, свойства его деятельности обусловливаются укоренившимися в учреждении преданиями. Воронежский окружной суд далек, можно сказать, как от крайностей оправдания при очевидности вины, так и от крайностей осуждения без милости, насколько это зависит, конечно, от самого судебного персонала, который, считая себя вынужденным наказывать – как солдаты на войне вынуждены убивать, – не уклоняется и от этой тяжелой обязанности. Не отказываясь от обвинений, суд не признает, однако, наказания благом, а потому и старается превратить наказания, насколько это возможно, в исправление; забота об этом и выразилась, несмотря на всевозможные к тому препятствия, открытием при воронежском окружном суде общества попечения о малолетних преступниках, которое имеет целью учреждение земледельческих колоний с кустарною, зимнею, промышленностью – таких колоний, которые не только воспитывали бы находящихся в них, но и служили бы образцом для окружающего населения. Учреждение такого общества есть большой, конечно, но первый лишь шаг, за которым должно последовать учреждение общества попечения о преступниках не малолетних, а даже закоренелых. Главная забота этого последнего общества должна состоять в том, чтобы самые тюрьмы стали исправительными

школами, так, чтобы можно было надеяться на наступление времени, когда тюрьмы обратятся в храмы-школы, согласно христианскому учению, которое указывает нам разбойника, ставшего выше всех праведников, указывает и на целомудренную блудницу, чин мироносицы приемшую, о подвиге которой, по слову Спасителя, должно быть сказано везде, где будет проповедано евангелие, а следовательно – и в тюрьмах.

К чести воронежского суда нужно сказать, что он не имеет той слабости нашего века – поставившего в основу нравственности сознание своего достоинства, – слабости считать себя непогрешимым. Воронежский суд, сознавая возможность ошибок в своей деятельности, прибегает к помощи свыше, и каждый новый год своего существования начинает молебном; так он начал и 32-й год своего существования. Пред молебном председатель суда, как сказано, обратился к присутствовавшим с глубоко назидательною речью, которая и навела нас на изложенные здесь мысли.

Конечно, предание есть сила, как это и сказал г. председатель, но чтобы учреждение оставалось верно преданию, чтобы предание было непреоборимо, учреждение должно иметь историю; начало этому в воронежском окружном суде и положено собиранием портретов (как начало музея, который необходимо порождается преданием) и сведений о прежних деятелях. – Но, кроме того, необходимо к делам, сдаваемым в архив, присоединять отзывы и мнения о них местной и столичной печали, собирать статьи о делах, производивших в свое время особое впечатление. Дела, оконченные и сданные в архив, не должны считаться погребенными, они должны стать предметом знания. Для того, чтобы предания не превращались в бессознательные обычаи, нужно, чтобы сами судьи, становясь историками своих дел, образовали из себя ученое общество. Суд, как и всякое учреждение, не может считаться совершенным, пока не станет судящим самого себя. Прожив тридцать лет, суд может уже дела первых годов обращать в предмет знания, исследования, не осуждения или оправдания, а лишь суждения, рассматривая эти дела в связи со всеми другими явлениями жизни и приглашая для этого в свои ученые заседания и лиц, не принадлежащих к судебному персоналу. Само собою разумеется, что такие требования от судей – чисто нравственного, супралегального, добровольного, а не легального свойства, хотя даже самый закон требует указания в отчетах на причины уменьшения или увеличения того или другого рода дел, что не может быть исполнено без изучения самих явлений жизни, которые влияют на такое увеличение или уменьшение. Если же суд не ограничивается простою регистрациею преступлений, итогом их, а отыскивает причины увеличения или уменьшения преступлений, то этим он уже содействует их искоренению. Так, давно уже признано, что неурожаи увеличивают преступления против собственности, а обильные урожаи увеличивают преступления против личности... Не указывает ли это, что у людей нет общего, одинаково всем необходимого дела, которое бы их соединяло; а между тем неурожай, как явление или произведение слепой силы, и требует именно соединения сил разумных; такое соединение и уничтожало бы раздоры, уничтожило бы преступления как против собственности, так и против личности. Для судей, признающих себя вынужденными присуждать к наказаниям, исследование

условий, вызывающих преступления, есть уже искупление, потому что ведет к освобождению от этой еще неизбежной необходимости. Легко, конечно, говорить: не суди и не судись; но говорить это могут лишь те, которые не дали себе труда подумать, что же нужно, чтобы не было необходимости в судах и осуждениях; говорить это могут лишь те, которые видят одни только явления, каковы суд, войско и все современное устройство, и не обращают внимания на причины, на условия, породившие эти явления; могут говорить те, которые не хотят знать, что без изменений условий и явления не изменятся, как бы на них ни нападали. Только вышеуказанная деятельность самого суда может привести к такому умиротворению, которое устранит необходимость суда и осуждения.

Предполагается, как мы слышали, присоединить к существующей уже при воронежском окружном суде небольшой юридической библиотечке этико-юридическую библиотеку. Прибавка к юридической библиотеке этической и даже предпочтение этой последней пред специально-юридическою – явление в высшей степени замечательное, отрадное и достойное подражания; в этом предпочтении нравственного пред юридическим видно что-то не-западное, а свое, всечеловеческое, русское, не терпящее ни узкой сословности, ни узкой народности, почему русский народ и явился таким могучим собирателем племен и народов. Присоединение к существующему при воронежском окружном суде небольшому собранию юридических книг библиотеки этической – будет наилучшим способом закрепления существующих уже в воронежском окружном суде добрых преданий, дающих ему определенный склад, характер, определенную, так сказать, физиономию.

О МЕСТНОМ УМИРОТВОРЕНИИ КАК УЧАСТИИ ВО ВСЕМИРНОМ УМИРОТВОРЕНИИ[372]

Заметка о XXXI годовщине, случайно совпадшая с возрастом вступления на служение роду человеческому. Статья, сама по себе очень не важная, заслуживает внимания по следующим причинам. *Требование от (Окружного) Суда составить из своих членов и председателя ученые общества* для изучения Истории собственной деятельности не заключает в себе ничего *невозможного*, кроме разве плохой подготовки нынешнего состава судов, т.е. невозможности временной, которая должна быть исправлена, и даже это требование от окружных судов, делами не обремененных, даст цель университетскому образованию. Университет будет подготовлять не практиков лишь, но и ученых деятелей, так что сказанное требование есть необходимое условие возвышения уровня университетского преподавания. Против желательности такого учреждения трудно что-нибудь сказать, зато много можно сказать за необходимость присоединения к судебной функции функции исследования, к практической деятельности – деятельности умственной, научной именно в видах совершенствования самой науки. Без такого соединения громадный материал никогда не будет исследован. Иначе наука – этот Судья Судей – будет самым неисправным из всех судей, у которого дела окажутся наиболее, донельзя запущенными.

Итак, признав *возможность, желательность, необходимость* распространения на всех, не только на Суды, но и [на] другие учреждения такого обращения дел в исследования, мы будем иметь *приложение Закона*, как было сказано, не только свойственного разумным существам, но необходимо свойственного им взамен пресловутой эволюции, свойственной или составляющей необходимую принадлежность слепой силы. Но этот Закон и предлагается Конференции применить ко всеобщеобязательной воинской повинности, чтобы она обратилась из повинности истребления в обязанность всеобщего Воскрешения.

К ДЕЛУ УМИРОТВОРЕНИЯ, ВОЗБУЖДАЕМОМУ НОТОЮ 12-ГО АВГУСТА 1898 ГОДА[373]

I

VI-я выставка Воронежского Губернского Музея, открытая 26 декабря 1898 г.*[374]

(Выставка Воронежского Музея конца 1898 и начала 1899 на празднование Рождества Христова** пред годом 19-тивекового Юбилея Р.Х. 25 декабря 1900)

1) Связь умиротворения с Праздником всех детей без различия народности и сословия.

2) О детственности или родственности (Отечестве, сыновстве – вместо свободы и равенства – и братстве) против отвлеченной, лживой или лицемерной бессильной гуманности, гуманитаризма.

3) Об умиротворении как объединении сынов для возвращения всех жертв «войны в самом обширном смысле» (отцов).

4) Три центра объединения.

5) Кремль 3-го Рима как выражение Православия (в памятнике Александру III), Самодержавия (в памятнике Александру II) и народности (в обоих памятниках).

6) Проект нового Музея или дома просвещения, как местного органа конференции Мира, соединяющего все учреждения для сохранения местного времени мира в деле исследования причин недействительности этого мира и достижения действительного мира.

Воронежский Музей, очень чуткий, очень отзывчивый, откликнулся и на вопрос *об умиротворении*, как бы следовало назвать дело, которому полагается начало циркулярною нотою 12 августа и которое окрещено как

---

* В этой статье нельзя не видеть осуждения Центральным музеям России и особенно тому Музею, у которого при входе находится статуя мира знаменитого художника и надпись non solum armis и который посвящен благому просвещению[375].

**Как Христос родился не в Риме, не в Иерусалиме, а в маленьком Вифлееме, так и выставка об умиротворении – не в столичных Музеях, а в небольшом музее Воронежа. Воронеж еще накануне 19-тивекового юбилея Р.Х. приветствовал Христа.

иностранною прессою, так и нашею печатью именем – «*разоружение*». И эта отзывчивость тем ценнее, что нота 12 августа, встреченная с восторгом за границей, возбудившая толки даже у нас в народе, была принята нашею интеллигенциею с изумительным равнодушием, а те, которые так проклинали воинскую повинность, даже не отозвались на этот призыв к миру, прошли его совершенным молчанием, что не возбуждает лишь сомнение, но и разрушает всякое доверие к их искренности. Нашелся среди интеллигенции и такой, – член какого-то артистического кружка, – который в страшный голодный год задумал устроить в честь Пушкина костюмированный бал*, и самый год, в который полагалось начало великому делу умиротворения, предложил назвать Пушкинским!!.. Думаем, что и сам Пушкин осудил бы за это столь ревностного не по разуму своего приверженца. Пушкин рад был бы, если бы [были] названы причины к [распрям] и народы «распри позабыв, в великую семью соединились».

Вопрос об умиротворении имеет божественное происхождение, родина его Палестина, день его рождения есть день Рождества Христова, *праздник всех детей*, – не бедных только, судя по обстановке божественного младенца, но и осужденных, не по их вине, конечно, на расслабление в роскоши, – праздник, который детству придает священное значение. На выставке было собрано до 60-ти номеров картин Рождества; в этих картинах художники всех стран и многих веков, изображая младенца Христа, хотели представить нам в образе дитяти божественное совершенство, чистую *детственность* без первородного греха или без наследованных от взрослых пороков. И этим хотели, конечно, сказать – «*будьте как дети*», сохраните во всех на всю жизнь чистоту детственности, *приснодетственность*; в этом сохранении детственности *при расширении умственного кругозора*** и заключается задача всеобщего обязательного образования. Пока мы были малы, для нас все взрослые были дяди и тети, т.е. мы знали только родных и никого не считали чужими, – поэтому с детской, единственно истинной точки зрения, умиротворение есть братотворение. Только когда мы подросли и когда нас сочли достаточно *развитыми*, тогда лишь нам сообщили различие между своими, т.е. родными, и чужими. Это и был выход из детства, замена братского гражданским, отеческого политическим, родственного юридическим, правовым, экономическим, – тогда явилась и законность преступления ради; признание чуждости и есть конец райской жизни. Нужна была целая эволюция, значительное развитие, великий прогресс, чтобы понять различие между родным и чужим; цивилизация и культура относятся к тому же порядку явлений, как и эволюция, прогресс, организм, органическое развитие, – к порядку явлений слепой, неразумной природы, поставленных за образец существам разумным и ведущих к утрате детственности. К поклонникам культуры, эволюции, слепого пргресса, к распространителям этих явлений и на область, где должен действовать разум, к этим так называемым культуртрегерам, т.е. носителям

* Бальные поминовения, бальные празднования, танцевальные юбилеи. Отчего же не балеты?

** Отметим «Детский смех Пушкина».

вырождения и смерти, и относится слово Спасителя – лучше бы им было повесить на выю жернов осельный и бросить в пучину морскую...*[376]

Художественное в картинах Рождества Христова станет нравственным, если зрители поймут значение *детственности*, т.е. родственности, явленной в образе младенца Христа**. Теперь, думаем, станет понятно, почему, как сказано, вопрос об умиротворении имеет божественное происхождение, что день его рождения – день Рождества Христова*** и родина его – Палестина. Воронежский Музей и показывал нам эту родину умиротворения во дни, когда мы празднуем предвестие мира на земле, приглашая всмотреться в эти виды Галилеи, Генисарета, в образы рыбаков, этих низших духом, сохранивших детскую простоту... Тут же показывались и виды Египта, этого кладбища по преимуществу, – места первого воспитания Победителя смерти, бывшего местом воспитания и того народа, из которого вышел Искупитель от греха и смерти. Только в мертвых Египет – эта страна могил – возбуждает мысль о смерти; для Того же, Кто носит в себе Жизнь, и могила живоносна и рассыпавшийся прах оживет, только бы свершилось объединение. А объединение совершится, когда оживление будет его целью.

До сих пор, до прошлого года, мы знали о мире на земле лишь из песни ангелов на небесах, слышали повторение этой песни и на земле, но лишь в храмах[377]; с прошлого же года мы слышим призыв на совещание о мире, но не по случаю и ни для заключения нарушенного мира, а для предупреждения войн вообще; слышим о мире не между теми или другими государствами, а о мире всеобщем, *о мире всего мира*... И это совещание, эта конференция, *с помощью Божиею*, как говорится в ноте 12-го августа, могла бы стать добрым предзнаменованием для грядущего века. Не значит ли это, что от грядущего века ожидается осуществление мира, и не в роде *каких-либо третейских судов*, ожидается, что дело умиротворения, дело целого века, будет делом не юристов; мир истинный будет поставлен на основах более прочных, чем юридические, о которых думал еще и Александр I****, истинный мир будет основан на знании природы внутренней человеческой и на знании природы внешней, поставленной в зависимость от человека, т.е.

---

* Конечно, этому осуждению подлежит весь XIX век, но стоит только ему понять к последнему своему дню свою ошибку, и жернов будет снят.

** На картине Леонардо да Винчи (Матери и двух детей: Иоанн и Спаситель) Иисус Христос не умеет еще ходить, а в лице его уже «Совершенная Мудрость», которая есть в то же время и «Детская простота».

*** Которому в будущем году исполнится 19-ть веков.

**** Выписываем из одной статьи, составленной по Шильдеру, – «Император Александр I, его жизнь и царствование». «В долгие бессонные ночи думая о том, какое зло война, он (Александр I) искал средств положить ей конец. Он уже достаточно насмотрелся на ее ужасы, чтобы не видеть в ней чего-то чудовищного... И вот как-то ночью ему пришла мысль, он вскочил и наскоро набросал ее; это был проект, печальной памяти, священного союза. Но в уме Александра он представлялся совсем не тем, чем он стал впоследствии. Это был своего рода третейский суд, лига мира... союз всех европейских держав для решения международных вопросов мирным путем...»[378] Еще больше беспокоили Александра I «тягость рекрутчины для народа и военного бюджета для государства»; с этим злом он также хотел бороться, для чего и были основаны военные поселения, которые также оставили лишь печальную о себе память. Таким образом, вопрос о том, чтобы положить *конец* войне, начинается, вопреки Стэду[379], не с деда Императора Николая II, а со старшего брата его прадеда, так что этот вопрос становится, можно сказать, *династическим* в нашем императорском доме.

знание станет действительною силою и силою миротворною. Задача Конференции – оказать свое могучее покровительство знанию как раскрывающему и причины немирного состояния всего мира, а обладание этими причинами даст мир всему миру.

Вместе с видами Палестины и Египта показывались на выставке картины нового памятника в Кремле, пред открытием которого был сообщен представителям всех государств циркуляр о мире. Случайно или неслучайно, день обнародования ноты *«о разоружении»*, как назвал ее общий голос, совпал с днем сооружения или открытия памятника Александру II-му в Московском Кремле, т.е. в Кремле третьего Рима[380]. Это совпадение раскрывает нам смысл выражения – *«Москва – третий Рим, а четвертому не быть»** – выражения, столь любезного древней Руси и столь антипатичного новой, которое значит, что царствию ее, Москвы, не будет конца, т.е. Москва есть такая же вечная деревня, как старый Рим есть вечный город (но город есть слишком искусственное произведение, чтобы быть ему вечным). Если выражение – «Москва третий Рим, а четвертому не быть» – рассмотрим при свете ноты, обнародованной 16-го августа, то увидим, как новая Россия, Россия Петербургская, по примеру Запада, была несправедлива, видя в этом выражении стремление к всемирному завоеванию, или господству. Завоевание и господство свойственны, конечно, первому Риму, как языческому, так и папскому, но Москва была уже достаточно христианскою, чтобы думать, будто мечем можно основать вечное царство, которому не будет конца. Циркулярная нота 12/16 августа и показывает, что 3-й Рим** может и должен означать не завоевание, а умиротворение.

В той же зале, где картина памятника Императору, который так много заботился о смягчении ужасов войны, – мы видели также изображения трех Римов, трех центров собирания, или объединения, которое необходимо ведет к умиротворению. Первый Рим был городом побед, руки его были на всех, второй Рим был христианским, городом страданий, руки всех были на нем, терпел он от Востока и Запада, 28 раз был осаждаем, восемь раз был взят, а в девятый мог бы быть взят, но взят не был. Москва же, которая уже выдержала нашествие дванадесяти язык с Запада и стольких же орд с Востока, т.е. пережила уже, будем надеяться, период страданий, – Москва, как третий Рим, будет городом не побед и не поражений, а городом мира. Старый Рим поставил храм всех языческих богов (Пантеон) над эллинским храмом языческой премудрости, воинственной Паллады (Парфенон), и дал этому храму имя ап. Петра; на большой картине Рима мы и видели этот храм, господствующий над всем городом... Тут же было изображение и одной из составных частей этого храма в отдельности, – Пантеона, т.е. не было Парфенона, что служит к осуждению не Воронежского Музея, бедного средствами и богатого желанием, а Центральным Музеям. Царь-Град соору-

---

* Художник С. Животовский («Новое время» № 8330, 8 мая 1899), взявший, к сожалению, название картины «Долой оружие» из сочинения г-жи Суттнер[381], очень хорошо сделал, поместив Кремль на небе, вместе с портретом Императора Николая II.

**Заметим, между прочим, что название первого Рима *(Roma)*, если читать его так, как могли читать его первые ученики Христовы (т.е. справа налево) будет *amor* (любовь); а если тем же способом читать наше название – *Рим*, то получится *мир*.

дил храм Божественной премудрости, который на выставке был представлен целою коллекциею видов. Первый город был местом исключительно человеческой лишь мудрости, юридической и политической, прикрывавшейся лишь апостольской простотой; второй город был местом лишь созерцания Божественной премудрости; а Кремль еще не высказал и не совершил своего назначения, но, отвергнув возможность четвертого Рима, он принял на себя долг осуществления всемирного объединения, что, по-видимому, и начинается: задача Кремля не созерцать лишь Божественное Триединство, а осуществить Его во всечеловеческом многоединстве, путем поголовного просвещения – познавания силы слепой, носящей в себе голод, язву и смерть.

Новый памятник указывает на значение Кремля как третьего Рима: в Кремле совершается венчание на царство, здесь Царь поставляется в праотца место (см.: Еще о Царском титуле. «Русский архив» 1895), как и Кремль становится в Памира или Эдема место. Новый памятник изображает явление Царя народу после помазания на царство в храме собирания, Успенском соборе, и после поклонения гробам предков в Архангельском соборе, в этом кладбище светских собирателей земли; и является он народу не один, а окруженный сонмом своих предшественников, как бы восставших из гробов, как зде лежащих (т.е. в Архангельском соборе), так и повсюду на Руси. Итак, мы видим здесь уже оживленными тех, для защиты права коих и были воздвигнуты, были нужны стены и башни Кремля. И стоит он, нововенчанный, на царском месте с сенью, не уступающею высотою Кремлевским башням, поставленною не под куполом Храма – подобием неба, – а под самим небесным сводом; подле же него – венец царский, ставший для него венцом мученическим.

Дальнейшим разъяснением значения Кремля мог бы служить памятник сыну Царя-мученика, Царю-Миротворцу Александру III-му, поставленный, как это и следует, в том же Кремле, в чем бы и выражалась родственная близость и по крови, и по мысли между Сыном и Отцем. Памятник Александру III-му должен представлять не явление Царя народу, а Царя вместе с народом, совершающего Пасху в Кремле[382]. Александр III-й мог бы быть представлен окруженным не светскими, как Александр II-й, а духовными собирателями народа, мог бы быть представлен вместе со всеми Московскими святителями устремившим взор на Ивана Великого – эту лествицу, от земли к небеси возводящую, – в ожидании первого удара колокола, пробуждающего мертвых подобно Архангельской трубе, по выражению Андрея Муравьева, видевшего все святыни христианские, православные и инославные и не видавшего ничего торжественнее пасхальной ночи в Кремле. Александр III-й должен быть представлен не в порфире только, но и с *акакиею* в руке, т.е. с платом, заключающим в себе «*прах, который имеет востати*», как это говорится в чине венчания, т.е. с знамением воскресенья, а не напоминания о смерти, как это неверно толкуется. С этим знамением воскресения, по византийскому церемониалу, Император является как в день светлого воскресенья, так и в день венчания на царство. Таким образом, этот памятник служил бы указанием главного храмового, престольного, можно сказать, праздника Кремля, и наиболее приличествовал бы тому, кто назвал Москву храмом России, а Кремль алтарем,

при чем разумел, конечно, что престол этого алтаря посвящен именно светлому празднику Воскресенья. Такой памятник был бы воспроизведением собственной мысли Александра III-го и наиболее ему приличествовал бы, как первому из Императоров, который, подобно Византийским, носил бороду, а вместе этот памятник служил бы и дальнейшим, как сказано, разъяснением значения Кремля, указанием на праздник его и пасхальную ночь, пользующуюся всесветною известностью.

Строитель памятника Александру II-му скульптурно и живописно воспроизвел то, что совершила Москва на деле. Вняв словам певца об ополчении Игоря, он (строитель памятника) пригвоздил к горам, только не Киевским, ибо Киев остался глух к воплю певца поражения Игоря, пригвоздил к горам Московско-Кремлевским того старого Владимира и его преемников, собирателей и объединителей, до Александра II-го включительно. Вняв же пророчеству митрополита Петра, строитель памятника Александру III-му наглядно представил бы исполнение и этого пророчества относительно пребывания в Москве всероссийских святителей, т.е. перенесения митрополии. Таким образом в этих двух памятниках, Александру II-му и Александру III-му, было бы выражено утверждение светской и духовной власти в Москве, что и сделало ее центром всероссийского государства. Представление воскресшими духовных и светских собирателей, в отцов место стоящих, есть выражение самой задушевной мысли народа. Строитель памятника Александру как бы внимал не только певцу старой Киевской Руси, истерзанной усобицами и нашествиями, пригвождая собирателей земли, но и воплю народному и, как бы подражая причитаниям, взывал:

Расступись, сыра земля,
Встаньте, пробудитесь...

И услышали этот зов светские собиратели: выступив из гробов, они обступили Александра. Вот какой глубокой, истинно народной мысли служит выражением новый памятник Александру II-му. Услышав слово Самого Воскресителя – «*оставьте мертвым погребать своих мертвецов*», чуткий художник понял, что живым нужно оживлять, не в землю зарывать, а из земли вызывать. Это и делается во всех памятниках, – зарывая в землю по физической необходимости, тотчас же, по необходимости нравственной, восстановляют умершего, ибо сотворенные Богом, смерти не создавшим, не могут переносить заключения в земле себе подобных, из единой крови произведенных. В получении жизни от Творца заключается долг оживления, иначе жизнь была бы не делом, а даром, и даром напрасным и бесплодным*.

В заключение нужно выразить сожаление, что на выставке не было проекта здания, соединяющего в себе все просветительные учреждения г. Воронежа, о котором очень кратко говорится в № 134 Дона за 1898 год.[384] Особенно замечательно в этом проекте, что вместе с просветительными учреждениями предполагается устроить и чайную; устройство же чайных, как

* См.: «Цель Жизни» – стихотворение Кожевникова. Ответ на вопрос: Жизнь, зачем ты *нам* дана?[383]

известно, имеет целью борьбу с пьянством. Присоединение чайной свидетельствует, что и все просветительные учреждения в совокупности имеют в виду привести к такой действительности, которую алкоголь, морфин, эфир и т.п. дают мнимо, в возбужденном воображении, заставляя забывать о жизни как она есть, т.е. о жизни борьбы, умерщвления, взаимного вытеснения, и представляя образы иной, лучшей жизни. Из этого следует, что опьяняющие, одуряющие средства выйдут из употребления лишь тогда, когда жизнь будет такова, что не будет надобности в забвении, т.е. когда не будет ни борьбы, ни страданий, к чему просветительные учреждения и должны вести.

Этот недостаток выставки указывает на будущую выставку и на содержание ее; будущая выставка с проектом дома просвещения в Воронеже должна выставить возможно полное собрание планов и проектов таких учреждений в других местах. Но не останется ли этот храм науки ненаучным и даже бездушным, если он будет лишь местом популярных чтений и не будет местом общего собрания всех учреждений города Воронежа, ставших и учеными обществами, как это говорится об Окружном Суде в статье «XXXI-я годовщина»... («Дон» от 17 декабря 1898 г. № 139)*; а это общее собрание и было бы местной конференциею мира; чрез такие местные конференции и могла бы только осуществить свое дело конференция, которую предполагали созвать в Петербурге, если бы она стала центральною для местных конференций.

II

Новая картина – «Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне...»[385]

(и мы будем подобны Тебе, когда Отцы будут в нас, но не мертвыми, а живыми; мы будем едины)

(Первосвященническая молитва как указание цели умиротворения)

24 июля в доме, или, вернее, в Музее, известного в Воронеже художника мы видели картину, или икону, а точнее, *икону-картину*, поистине изумительную по своей нравственной глубине, а вместе и новизне, в коей восстановляется первобытная старина. Художник изображает такой союз сынов, или истинное братство, которое основывается, держится и сознает свое единство в отцах и для отцов, *в самом Боге отцов*, – в противоположность тому искусственному единению, мнимому братству, которое забывает и даже отвергает отцов или, по крайней мере, *не поминовение, не любовь к отцам* ставит в основу братства; в противоположность тому обществу, в коем младшее сознает свое *мнимое* превосходство над старшим, а живущее над умершим, в коем сын может сказать отцу: ты не во мне, потому что ты

* И еще более в статье: «Музей 1998 г.» («Дон»).

ниже меня, и я над тобою, а не в тебе, потому что я уже выше, лучше тебя. В произведении нашего художника мы видим протест против задачи, которую Толстой ставит искусству, протест против единения сынов, забывших отцов, а на деле восстающих на отцов под видом *непротивления*.

Картина, виденная нами 24 июля, составляет лишь начало предполагаемой полной росписи наружной стороны храма при всенаучном Музее, т.е. храме предков[386]; а эта роспись, представляющая *исполнение* первосвященнической молитвы Христа, должна показать, что наука, делаясь из орудия, из служанки торговли и промышленности орудием религии, подчиняясь сей последней, становится выше всего мира, всей природы, выше умерщвляющей силы естества... В набросанной только еще начерно картине художник открывает нам самую душу Богочеловека, отверзает врата храма Его сердца и указывает в самой глуби сердца Сына Бога-Отца, а по сторонам ряд забытых нами наших отцов. Художник показывает нам то, что так хотел видеть ап. Филипп, моливший Господа – «*покажи нам Отца*»[387]: и мы видим Бога отцов, живых для Него, а не мертвых, – видим наглядно слово, сказанное саддукеям в ответ на их коварный вопрос[388], видим Бога Авраама, Исаака, или же Адама, Ноя, всех трех сыновей Ноя и т.д., т.е. видим уже живыми тех, кои здесь в юдоли плача (долине Иосафатовой), где произнесена первосвященническая молитва, являются нам в виде памятников над разрушенными их телами, разрушенными по нашей розни, по невежеству большинства и по бездействию и бездельничанью ученого меньшинства; все это и представляет город – *виновник смерти*, – откуда выходит стража, в сопровождении Иуды, для предания крестной казни самого Воскресителя... Город, избивавший пророков, представлен здесь совершающим самое великое свое преступление – это Civitas Diaboli. Сына же с Богом отцов в сердце и с учениками около Него, превратившимися во внимание, соединившимися в Нем, в прощальной Его беседе, художник помещает в Отце, Который занимает всю картину и держит в длани храм-музей, или Кремль, в коем *все* уже *едино*.., а потому в руце Божией город – виновник смерти – преображается в виновника жизни, Civitas Dei[389].

Ничего в этом совершенно, по-видимому, новом роде, как бы примиряющем византийскую *иконопись* с новою *живописью*, нам не приходилось еще видеть. Можно бы признать дерзостью попытку живописно изобразить слово Спасителя, в коем высказана вся сила божественной взаимной любви, поставленной образцем для рода человеческого, для его объединения, умиротворения, если бы это святейшее слово не было изображено художником, можно сказать, буквально. Художник открывает нам самую душу Бого-человека, – и в какой момент, – когда весь мир восстал на Него, а свои, коих Он назвал друзьями, покидали Его!.. И мы видим, однако, что Он не один, что Отец – *Бог отцов* – всегда в Нем и Он весь в Отце. Эту-то *свою неотделимость от Бога* Он, отходящий из мира, и старается внушить остающимся, всем живущим, старается внушить *ради всех отшедших, чтобы все было едино, чтобы все ожило*. Апостол, долго живший с Господом, заслужил упрек Его за то, что, видя Его, Сына Божия, не видел в Нем Отца; просьба этого апостола – «покажи нам Отца» – вынудила Господа

сказать с великою скорбью, обращаясь уже ко всем апостолам, – *«Верьте Мне, что Я во Отце и Отец во Мне»*[390], – и зная, как трудно для живущих в розни проникнуться верою в возможность единства, повторяет это много раз в продолжение своей последней беседы с учениками, обещает послать им Утешителя, Духа истины, Духа Святаго, Который научит их всему и напомнит об Его единстве с Богом отцов, в чем и для нас открывается смысл и цель нашего собственного объединения. Художник изобразил ученика (Филиппа) склонившим голову после своего, хотя и огорчившего Учителя, но необходимого для уяснения понятий всех учеников, вопроса... Прощальная беседа оканчивается общим исповеданием: *«Веруем, что Ты от Бога исшел»*[391]. Но очи учеников отверзаются только во время молитвы – «да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино», – и ученики увидали, конечно, то, что и изобразил художник*. Не служит ли эта картина знамением времени?!.. До сих пор мы продолжаем жить в розни и до сих пор для нас не понятно, что это значит: *«Я во Отце и Отец во Мне»*. Мы ни представить, ни изобразить этого не можем, да и не желаем, – так единство противоречит всему существующему; поэтому, конечно, и молитва Спасителя Нашего о единстве, так называемая *первосвященническая молитва*, произнесенная Господом пред самым преданием Им Себя на вольное страдание *за всех*, – не только не сделалась предметом иконописи, не только не поется, но и читается *вполне* один лишь раз в году; да и в этот раз читается лишь как событие давно прошедшей жизни, а не как молитва, не как желание сердца, или души, чающей осуществления ее в жизни**. Каждая эпоха имеет свои особочтимые праздники, своих особочтимых святых; так в то время, когда Россия испытывала ежегодные нападения кочевников, особым почитанием пользовались Архангел Михаил – архистратиг небесных воинств, свят. Георгий победоносец, податели побед... А матери и жены в это время изливали свою скорбь о погибших и обращались с мольбами о спасении идущих на брань к лику Богоматери; поэтому и соборные храмы Премудрости Божией, Софии, обратились в храмы Богоматери, Ея Успения... Теперь же, когда *«любовь погибает»* (Русск<ий> Вестн<ик> 1898 г. № 1-й), когда рознь и вражда между людьми усиливается, настает время, требующее *особого почитания* Пресвятой Троицы как образца для объединения рода человеческого[392], настает время, требующее обращения *особого внимания* на Первосвященническую молитву как завет Спасителя роду человеческому. Церковь, зная нужды верующих, не допустит, конечно, врагов церкви исхитить у нее святое, великое Слово и употребить его против нее же. И, конечно, внушению – только обещанного Спасителем Утешителя, Духа истины, Духа Святого, – которое начинает, наконец, действовать на закаменелые сердца, нужно приписать попытку художника, который хочет в самом сердце Сына Человеческого показать Того, Кому Сын служил до самой крестной смерти,

---

* Эта икона могла бы служить наглядным комментарием к Первому из 12-ти Евангелий, читаемых на утрени Великого Пятка.

** В душе молящегося Сына Человеческого видим оживающих отцов. Стать участниками в деле оживления, или воскрешения, мы и чаем.

Того, Кого Сын всю жизнь обожал, – сказали бы мы, (желая найти самое высшее выражение для любви), – если бы это не относилось к существу божественному, – показать Того, чьи слова Он передавал, так что все Евангелие есть лишь слово Бога отцов, веру в пребывание Которого в Нем, Сыне, Он возбуждал, требовал от учеников, и недостаток в них веры или понимания такого сопребывания Сына и Отца было для Него, быть может, тяжелее самых страданий, самой смерти крестной, ибо в этой вере заключался залог спасения рода человеческого, залог плодотворности той великой жертвы, которую Он шел принести... Нарисованное художником – еще не вся картина, а лишь эскиз, но и этот эскиз уже показывает, что художник много работал, много потрудился, и работая, быть может, даже терял надежду выполнить задачу, т.е. выразить иконописно, живописно великую нравственную истину, великое нравственное начало объединения... И это весьма понятно, так как дело идет о предмете величия необычайного, а вместе и необычайной трудности... Непонятно только то, как могут находиться люди, которые среди самой работы, работы такой величайшей трудности, решаются смущать художника, советуя, ради мнимой нехудожественности предмета, оставить даже попытку изобразить великое нравственное начало единения, эту величайшую нравственную задачу, цель, от выполнения коей зависит все будущее рода человеческого, – советуя вместо этого нарисовать картину шествия стражи, с Иудою во главе, для арестования Христа. Таким советам нельзя, конечно, отказать в согласии с духом времени, когда из любви будто бы к угнетенным, униженным и бедным желают казнить или выставлять в самом ненавистном виде угнетателей, т.е. высокопоставленных и богатых; так что тут действует, очевидно, не столько любовь к первым, сколько зависть и ненависть к последним... Но, согласные с духом времени, эти советы едва ли будут согласны с учением Того, Кто в последней беседе ни разу не упомянул о врагах своих – первосвященниках, книжниках, саддукеях, фарисеях и проч. Современное художество вообще не знает общих бедствий, оно и не хочет их знать, потому что при этом некого ненавидеть, некого обвинять; общие бедствия не разделяют людей на угнетенных и угнетателей, а соединяют всех в одном общем деле, в деле отеческом, требуемом Богом-отцов, Богом всех отшедших, образ Которого и должен быть во всех, кто пришел в меру возраста Христова, чтобы каждый к образу Бога-праотцев, показанному нам в душе Сына Божия, мог присоединить и *своих отшедших*, как выражение своего желания, молитвы.

Было бы большой ошибкой видеть совершенство *в природе*. – Совершенство в природу вносит *человек*; [и не просто] человек, а сын человеческий. Природа скрыла за непроницаемой преградой сердце, и душа стала потемками, – разве это совершенство?!.. Впрочем, признающие неестественность внутреннего изображения должны признать естественность скрытности, и в выражении искренности, откровенности (что называется – душа нараспашку) совершенства такие люди не признают...

Если бы природа человеческая была настолько совершенна, что наружность человека служила бы полным выражением его внутреннего

состояния, выражением *всей его души*, тогда, конечно, не было бы и нужды искать иных способов изображения, кроме тех, которые даны самою природою... В действительности же природа не только не имеет такого совершенства, а как бы намеренно лишает одну из самых важных по внутреннему содержанию частей человеческого тела – грудь – всякого внешнего выражения. В противоположность лицу, эта часть храма тела человеческого, подобно магометанской мечети или протестантской кирке, лишена всякой росписи. Дикари, – хотя они ближе к природе, – прибегают к изображениям на своем теле (татуировка), в коих выражают свою принадлежность к роду, к племени, словом – изображают на себе своих отцов, дедов, предков; цивилизованные же украшают грудь орденами; а потому и живопись вынуждена, чтобы быть верной искусственной действительности, избегать природной пустоты... И почему в священной живописи, которая выше, конечно, естественной, природной, не позволительно изобразить в самой груди Сына Человеческого, в самой ее глуби – Бога отцов, а по обеим его сторонам ряды забытых нами наших отцов, как это и сделал художник в картине, составляющей предмет настоящей статьи: по слову Самого Спасителя, говорившего «*о храме Тела Своего*», художник на своей картине представил этот храм *отверстым*. Вставив в грудь Сына икону Отца и сильно осветив ее, – новый способ, употребленный художником, способ, возвращающий нас к искусству византийскому, – художник дает возможность в эту сугубо мрачную ночь видеть в душе Сына светлый образ Отца, так что нам нельзя уже будет сказать: «покажи нам Отца», – ибо, видя Сына, мы видим в Нем и Отца. И мы, которые от мира сего, легко поймем, что мир сей, увидев образ Отца внедренным в сердце Сына, уверует и познает, что Он от Бога исшел, от Бога послан, как уверовали в Него ученики и стали едино с Ним и между собою...

В новом, или возобновленном, способе выражения, в способе *психогномическом*, употребленном художником в иконе-картине «Первосвященническая молитва», этика долга воскрешения, психология (если можно так выразиться) не статическая лишь, а *психократическая*, находит средство для своего выражения, особенно необходимое в деле воспитания, т.е. объединения в деле общем, в деле Господнем. Как бы ни было выразительно лицо человеческое и вся наружность, но ни то, ни другое не достаточны для полноты характеристики, для выражения того, что есть в человеке, и тем более недостаточно для выражения того, что должно в нем быть. Способ, употребленный художником в его картине, есть требование нравственной необходимости и сознания недостаточности физиогномики, недостаточности лицезрения для душезнания, психогномики. Когда в человеке все рожденное, даровое, станет трудовым, созданным, т.е. когда все внутреннее, ныне независимое от нас, будет управляемо, регулируемо, когда нельзя уже будет сказать – «*не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю*»[393], тогда это, ныне кажущееся сверхъестественным, станет естественным выражением, тогда это внутреннее, психогномическое изображение явится как необходимый результат внутренней регуляции, и тогда душа человеческая не будет потемками.

В каких же случаях можно и должно употреблять этот способ? Для людей, живущих отвлеченностями, таким способом ничего нельзя открыть; но этот класс людей нужно признать отживающим. Для сынов же человеческих, в деле Бога отцов объединяющихся (период наступающий), этот способ является необходимостью, ибо это есть изображение поминания, синодика в сердце; и для людей, понесших утраты, в этом способе, в этих лицевых поминаниях, заключается начало уже возвращения утраченного. Психогномический способ изображения души *Богочеловека, Сына Человеческого*, Который весь живет в Боге отцов и в себе носит и Бога, и отцов, от Него неотделимых, есть изображение совершенства человеческого, изображение чистейшей любви к Богу и людям, отсутствие чувственности и отсутствие любви к вещам, это – *мера нравственного совершенства*. Отсюда вытекает братство отцов ради воспитания сынов для всеотеческого дела, здесь же заключается и закон жить не для себя и не для других, а со всеми и для всех, т.е. со всеми живущими для всех умерших. Сознав свое единство в Иафете с арийцами, в Симе с семитами, в Хаме с неграми, в рознь уже не впадут; сознавая свое единство чрез отцов с сынами и братьями, раздвояться не будут и не потеряют из виду цели.

Бог создал силу (мир, природу) и существо, способное управлять ею (человека); но это существо ограничило себя созерцанием и наслаждением; и тогда сила, оставленная самой себе, без управления, стала слепою и, таким образом, по бездействию разумной, начала творить зло, – созидая, стала разрушать созданное... Мало того, само существо – признавшее себя лишь созерцающим и отождествившее созерцательность с разумностью, – размножившись, не осталось единым, и в лице наиболее отчудившихся от большинства, ставших блудными сынами, в лице интеллигентов и философов (худших из людей, возомнивших себя лучшими), убедило себя, что нужно *каждому знать лишь самого себя! «Познай себя»* – было заповедью разъединения и отрицанием объединения*. Разъединение же и борьба сделали людей слабыми, ограничивающими друг друга. Выходя из этой же нечестивой заповеди, повелевающей знать лишь себя**, заботиться о своем

---

* В этом очень древнем изречении, из времен гномической философии, философии пословиц, запечатлены, во-первых, *рознь* и *разъединение* индивидуумов, самость и [1 слово неразб.] эгоизм и не признается необходимости *объединения*; во-вторых, отделяется, даже совершенно, Дело от Знания, т.е. разум обращается в достояние одного сословия. В «Познай самого себя» говорится о знании и умалчивается о деле, указывается на себя самого и забывается о всех других, и самое «Познай!» не делается всеобщею обязанностью.

Карлейль счел же нужным сделать поправки: «познай, что ты можешь делать». Боссюэт прибавляет: «*Познай Бога и самого себя*» (т.е. Бога без отцов и себя без братьев), делая из этого выражения определение всей философии[394].

** Если, вопреки строго прямому смыслу «*знай лишь самого себя*», узаконяющему рознь, разуметь вообще человека, то и тогда оно будет игнорированием Бога отцов и природы, умерщвляющей отцов.

[Если бы не] «знай самого себя» сказано было сознающему себя сыном, если сказано бы было: «Познай себя сыном, а не блудным сыном, забывшим отцов», то это «Познай» значило бы: «Познай себя в Отцах и Отцов в себе, возвратись к отцам» или «Познай себя в Боге отцов и в себе представь Бога отцов», т.е. мы бы пришли к Первосвященнической Молитве!

лишь самоусовершенствовании, и не признавая последствий разъединения и борьбы, философы, утратившие смысл и цель жизни, произнесли великое богохульство, сказав, будто Бог создал человека – свой образ и подобие – ограниченным и конечным. К чести рода человеческого нужно сказать, что если и находились в среде его отрицавшие бытие Бога, то только в таком оклеветанном виде... Нашлись, впрочем, и добросовестные философы, которые вздумали оправдывать Бога в своей собственной вине, нашлись философы, которые признали, что Бог создал *ограниченную разумную силу и неограниченную силу слепую*; и первую, *чувствующую*, подчинил последней, *бесчувственной*; так что разумная сила, т.е. разумные существа, стали смертными, а неразумная сила – бессмертною, сила неразумная и бесчувственная стала – *«красою вечною сиять»*[395], существа же разумные и чувствующие преданы безобразию тления. Но такое оправдание было хуже всякого обвинения. Нашелся также добросовестный философ, который вздумал оправдывать *самое добро*; а вместо того осудил лишь зло... Добро нуждается, конечно, в оправдании, когда явился человек, в чудо не верящий и логики не признающий, который *ничто* признал благом[396] и даже упрекал признающих логику пессимистов за то, что они уничтожение не называют благом.

«Покайтесь» – заповедь собирания (полнее выраженная в заповеди – «шедше, научите, крестяще», – т.е. очищая покаянием) – была направлена против эгоистической заповеди разъединения... *Покаяться* – значит признать, что не Бог создал нас ограниченными и смертными, т.е. умерщвляющими себя и других (*«Бог смерти не создал»*, – говорится в Писании), что задача наша – *объединение*, объединение для возвращения жизни умерщвленным. Таков великий результат самообвинения на место Богообвинения, – самообвинение, или покаяние, обращает весь род человеческий в орудие Бога для возвращения жизни умершим, или умерщвленным.

* * *

Воронежская Рождественская Выставка с 26 декабря 1898 до конца января 1899 г. была лишь приготовительная, предварительная[397]. Настоящая же Рождественская должна быть открыта к 25 или 26 декабря 1899, – т.е. в этот день Музей приносит новорожденному Христу *Выставку*, как земля *вертепа*, как храм 25 декабря. Это был бы надлежащий принос к девятнадцати[вековому] юбилею Рождества Христова. Эта Выставка должна еще более выразить *Умиротворение*. Отметим все места Евангелия, *где говорится о мире*, начиная от песни ангелов (Лук. II, 13) в ночь Рождества Христова, до явления по Воскресении со словами *«Мир Вам»*, что с особенною силою выражено у нас (в России) на Вечерни в конце 1-го дня Пасхи Воскресения, когда Евангелие читается, обратясь лицем к народу.

НОВАЯ КАРТИНА-ИКОНА ПЕРВОСВЯЩЕННИЧЕСКОЙ МОЛИТВЫ КАК УКАЗАНИЕ ЦЕЛИ УМИРОТВОРЕНИЯ, И СВЯЗЬ ЭТОЙ СТАТЬИ С ПРЕДЫДУЩЕЮ О ВЫСТАВКЕ ВОРОНЕЖСКОГО МУЗЕЯ НАКАНУНЕ XIX-ВЕКОВОГО ЮБИЛЕЯ РОЖДЕСТВА ИИСУСА ХРИСТА*[398]

Эта связь заключается, во 1-х, в учении о детственности, высшим выражением коей является Первосвященническая молитва, в ней *детственность* достигает широты и глубины безмерной; во 2-х, в задаче Кремля – осуществить в многоединстве Божественное Триединство, и в учении о Музее как предтече преображенного в Царство Божие Кремля, или Крепости-Кладбища.

Самое уже название Иконы-картины указывает на соединение религиозной иконописи со светскою живописью. Изображение Первосвященнической молитвы показывает теснейшее единение Сына Божия с Отцем, а вместе и цель единения, ибо в душе *молящегося Сына Человеческого* мы видим уже *оживленными* праотца и отцов человеческих, как глубочайшее желание сердца, сохранившего детственность и расширившего ее, сыновнюю любовь, на всех предков. Словом, в лоне Сына в лице оживших отцов мы видим Его желание, Его мольбу. В последней картине наружной росписи храма – <в картине Преображения Господня> – это внутреннее воскрешение является внешним в виде небесных миров – земель, населенных и управляемых потомками Адама, обителей многих.

Если представить, что Икона-картина Первосвященнической молитвы была бы *вынесена на средину храма пред чтением первого Евангелия св. Великого Пятка*, где и читается эта *Заветная* молитва, то легко понять, сколько Света пролил бы этот образ, если он был бы исполнен надлежащим образом. Это наглядный комментарий к этому не легко понимаемому Евангелию прощальной беседы, которое начинается изумительными словами идущего на позорную казнь, соединяющую физическую и нравственную мучительность с продолжительностью: «Ныне прославися Сын Человеческий и Бог прославися о Нем»**[399]. Нужно сказать, что четвертое Евангелие называет славным первое Пришествие, а самым славным в этом первом пришествии, следовательно, *Великий Пяток*. С этим «Ныне» и начинается Великий день страдания. Вся глубину начала этого преславного дня и изображает наш художник. Была уже *ночь*, когда Иуда вышел; предсказав свое скорое

* Мы праздновали пятисотлетний юбилей преп. Сергия, тысячелетний юбилей Мефодия, первоучителя славянского, – позволительно праздновать и XIX-ти вековой юбилей Иисуса Христа, Сына Божия, но и Сына Человеческого. Не следует ли отрицателей такого юбилея причислить к монофизитам?

** Утреня Великого Пятка состоит из чтения Евангелия о страстях, истолковываемого пением и иконописью. Для первого Евангелия недоставало иконы: она изображает мрак ночи, мрак или смуту в душах учеников, и только сияние звезд и Свет в душе Сына, который и выражается в словах: «Ныне прославися»... С словами – «Ныне прославися Сын Человеческий», которыми начинается первое Евангелие, зажигают свечи пришедшие слушать прежде всего последнюю беседу. А пред этим была тьма, изображавшая ту ночь, когда Иуда вышел с вечери.

отшествие и измену Петра, Христос хочет рассеять душевную смуту, мрак в душах учеников, что было совершенно противоположно ясности и светлости, царствовавшей в душе Сына, как это изображено художником, <противоположно> и звездам – этим обителям многим, – тихо сиявшим на темном небе. Икону-картину, изображающую ночь с сияющими звездами, вынесенную посреди храма, можно было бы осветить в ту минуту, когда чтущий Евангелие произносит слова Филиппа – «покажи нам Отца» ([стих] 8) или же 11 стих, когда Христос говорит: «Верьте Мне, что Я во Отце и Отец во Мне»*, если же не так, если же недостаточно представления лишь, т.е. веры в Мое единство с Отцем, то верьте по самим делам, – разумеется здесь, конечно, самое последнее великое дело – воскрешение Лазаря. «Верующий же в Меня дела, которые Я творю, и он сотворит и больше сих сотворит», конечно, если будет в единении с Ним, а следовательно, со всеми, <если> будет на лозе[400].

Начинается молитва о прославлении тем же прославлением, чем начинается и последняя беседа**. Затем говорится о Св. Духе – Утешителе, Который от Отца исходит, как говорится в Цареградском символе веры, в VIII <члене> по общему счету. В следующей главе говорится [о том], что относится к IX члену, т.е. о Церкви, или *виноградной лозе*, или *общей любви*. Пришествие же Духа истины, Который наставит на всякую истину (13 и 14 [стих]), равнозначуще *«шедше научите, крестяще»* (X член Символа веры). *Радость же*, о которой говорится далее пред самым концом беседы, *радость неотъемлемая*, это составит *XI и XII члены*. Молитва Первосвященническая – завета нового – не о заклании, а *о телесном оживлении, о жизни бессмертной всякой плоти*.

АСХАБАДСКИЙ МУЗЕЙ[401]

Посещение музея, чтение его отчета и особенно чтение приказа начальника Закаспийской области[402], разъясняющего, чем должна быть русская народная школа, – приказа, который нельзя читать без глубокого сочувствия, – навело нас на мысль, чем должен быть русский музей в Туркестане, к которому принадлежит и Закаспийская область, – чем должен быть русский музей в Туране, соседнем старому Ирану, вблизи Памира, предполагаемой родины или могилы праотца арийского племени, для того, чтобы музей этот в стране кочевников, сурового мусульманского закона, *русским* напоминал о России, об ее святынях, о Лавре и Кремле, указывающих на долг к родине и на обязанности к туземцам, а туземцев сближал бы с русскими, вел бы их к умиротворению, чтобы туземцы не были для русских инородцами, а русские не были бы в этой стране иноземцами.

---

* Степенями освещения можно отличить вопросительную форму десятого стиха – «Разве ты не веришь» от *утвердительной, настойчивой* – *«Верьте же Мне»...*

** Прощальная беседа, начинающаяся обещанием послать Св. Духа, иллюстрируется всею наружною росписью храма.

Из отчета за 1898 год мы видим, что самые иконы в музее, неразрывно связанном, как это и должно, с библиотекою, указывают на образовательное его значение, и притом на образовательное значение именно для страны мусульманской, так как первоучитель славянский св. Кирилл, икона которого вместе с иконой брата его Мефодия поставлена в читальне, известен своими прениями с мусульманами, или, вернее, разъяснениями магометанам глубокого смысла христианства. В отчете не сказано, какая икона поставлена в самом музее; но если бы хотели поставить в нем такую икону, которая разъясняла бы его значение в мусульманской стране, самое лучшее поставить икону преп. Сергия, который воздвиг храм Пресвятой Троицы, и воздвиг именно в то время, когда орда приняла Ислам и когда под влиянием воинственного Ислама в самом Туркестане истреблялись последние остатки христиан. Воинственный Ислам составляет совершенную противоположность учению о Пресвятой Троице, поэтому-то ему так и ненавистно это учение о Троице как образце любви, единодушия и согласия, это учение, требующее умиротворения, требующее, чтобы не было инородцев, а все – единый род, чтобы не было иноземцев, ибо *земля вся* – едина. Любовь к России, к нашему русскому отечеству не должна быть препятствием к расширению нашего родства не только далее родства со всеми славянскими народами (славянофильство), но и далее ариофильства, на котором также остановиться нельзя.

С преп. Сергия начинается поворот, полагается начало не освобождению лишь России от ига кочевников, но и движению в степь, к самому источнику, откуда выходили нашествия кочевых орд, которым магометанство придало особую силу, фанатизируя, превращая эти нашествия в газават, в священные войны. Можно сказать, что христианством, чтителями Пресвятой Троицы придано было такое же священное значение умиротворению, какое магометанство, чтители сурового Аллаха, придают войне. Движение в степь, которое привело нас к берегам Атрека и Аму, вызвано было необходимостью спасения не русской только страны, но и всей Европы до крайнего Запада. Если французы перестали теперь чтить св. Женевьеву, спасительницу Парижа от Аттилы, то это благодаря крови, пролитой от Куликовского побоища до Геок-Тепинского, скромный памятник которому (т.е. последнему побоищу) находится на Скобелевской площади Асхабада, ему же служит памятником и не оконченный еще музей у станции Геок-Тепе[403]. Для начала это хорошо, конечно, но ограничиться этим нельзя, долг будет исполнен только с устройством картинного музея.

Белый-Генерал был продолжателем того дела, на которое преп. Сергий благословил Дмитрия Донского, на что, вероятно, и было указано в чтениях о Дмитрии Донском и преп. Сергии в воскресных школах Асхабада 26 сентября; а потому во главу, в основание картинного музея – памятника всего движения от Куликовской битвы до Геок-Тепинской – нужно поставить икону-картину благословения Сергием Дмитрия. За этою же иконою-картиною должен следовать целый ряд картин: взятия царства Казанского, Астраханского, или умиротворения всего *Поволжья*, завоевание Сибирского царства, ханства Крымского, – чем положен был конец набегам крымцев на пределы московские и польские; затем картины умиротворения Кавказа,

Киргизских степей и всего Туркестана, с царствами Кокандским, Хивинским, Бухарским, и умиротворение, наконец, туркменской орды...

Если картины нужны в школах, то они еще необходимее в музее, задача которого гораздо шире школы, – музей должен действовать и на детей, и на взрослых, на отцов и на сынов; музей окраинный должен быть силой, связующею заброшенных на эту окраину с коренной родиной, с нашим отечеством; музей картинный должен и своих не разлучать от родины и ново-присоединенных сближать, объединять с новым их отечеством, – в этом и заключается средство к полному действительному умиротворению. Картины в странах мусульманских имеют особое значение, так как священные здания мусульман, мечети, лишены росписи, суть храмы без картинных музеев и потому именно лишены могучего воспитательного средства – наглядности. Их мечети-медресе хотя и могут быть названы храмами-школами, но для народа ничего поучительного они в себе не заключают. Картина есть письмо, которое могут читать люди всех языков, и картинный музей, можно сказать, есть христианский миссионер, который предрасполагает к принятию христианства... Россия есть прямая продолжательница дела Ирана, который и сам стал теперь Тураном. Россия – это новый, великий северный Иран, царство добра и света, т.е. музеев и школ. Завоевания России, распространение ее власти есть расширение области мира и знания, как об этом говорится в статье «Еще о царском титуле», помещенной в № 7-м «Русского Архива» за 1895 год.

Старый Асхабад был острожком на сторожевой линии, защищавшей старый Иран от Турана. Остатки стены, или вала, видны и теперь на пути от Каахка до Герата. Такие же остатки валов, когда-то служивших для защиты, можно видеть и по всей России, начиная от Оки, от границы Московской губернии, по Воронежской, Тамбовской, Пензенской и др. губерниям вплоть до Урала и далее до Копет-Дага и Атрека; и новый Асхабад есть преемник острожков, строившихся на сторожевых линиях, начало которым было положено с самого призвания русскими князей, первым делом коих было рубить и ставить города (т.е. по-тогдашнему крепости), а Владимир строил сторожевую линию уже по реке Роси.

Если бы в новом Асхабаде назвать улицы, напр<имер,> Стрелецкой вместо Стрелковой, Пушкарской вместо Артиллерийской и т.п., то по названиям он вполне напоминал бы наши старые города.

Асхабад и теперь еще называется укреплением, а не городом; музей и сделает это укрепление просветительным учреждением. Несущие службу на здешней окраине, под жгучими лучами Туркестанского солнца, по справедливости могут считать себя продолжателями великого дела умиротворения, великого дела обращения кочевников в оседлых, что и избавит мир от таких нашествий, как нашествия Аттилы, Чингисов, Тимуров... Чтобы все почувствовали и поняли это, и нужен ряд картин от Мамаева побоища до взятия Геок-Тепе, как это и говорилось...

Нужно заметить, что музей Закаспийской области имеет значительный пробел, и пробел именно в том, что должно придать ему то значение, о котором здесь говорится. Если музей есть книга, т.е. библиотека, иллюстрируемая живописными, скульптурными изображениями, т.е. картинными и

скульптурными галереями, подтверждаемая всякого рода опытами и наблюдениями (так определяют музей ныне), в таком случае здешний музей к книгам естественно-исторического содержания имеет хорошее пояснение в коллекциях предметов минерального, растительного и животного царств; то же можно сказать и о книгах этнографического содержания; тогда как для истории, для того, что всего дороже и ближе человеку, и особенно в такой стране, как Туркестан, который весь живет в прошедшем, никакого пояснения не имеется... Говорим это не в упрек основателям музея, которые делали очень много, а всего сделать, конечно, еще не могли, тем более, что и сделать это нелегко. Нынешний музей, занимая подвальный этаж, есть только корень, который, будем надеяться, прорастет и на поверхность и даже устроит вышку для метеорологических наблюдений, а может быть, и для наблюдений космических явлений, каковы падающие звезды. Учредители асхабадского музея положили ему прочное основание и уже за это одно заслуживают великой признательности родины. И мы, с своей стороны, не можем не засвидетельствовать нашей глубокой благодарности как библиотечному комитету, столь внимательно относящемуся к заявлениям и просьбам пользующихся библиотекою, так и особенно г-же заведующей библиотекою, которая, строго соблюдая правила, делает для читателей больше, чем требуется этими правилами.

В заключение мы должны сказать, что в небольшой заметке, как настоящая, нельзя было выразить всего с надлежащею ясностью о таком обширном предмете, как музей. Хотелось бы сказать еще многое, но удастся ли нам исполнить это желание, покажет будущее[404].

28 сентября 1899 г.
Асхабад

О МЕСТЕ БУДУЩЕГО АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО СЪЕЗДА[405]

В августе настоящего 1899 г. в Киеве происходил XI-й Археологический Съезд. Еще к X-му Съезду, собиравшемуся в Риге, Н.А. Янчук, хранитель Этнографического отдела Московского Румянцевского Музея и издатель этнографического журнала, обратился с следующими запросами, напечатанными в вопросах и запросах Съезду под №№ 86 и 87 (Москва 1896 г.): «№ *86-й*. Нужно ли считать исчерпанным вопрос о прародине и расселении индоевропейского племени и какую из существующих теорий следует признать в настоящее время более основательной – *азиатскую* или *европейскую*? № *87-й*. Не будет ли признано своевременным и полезным возбудить вопрос об учреждении русской или международной экспедиции для исследования в палеонтолого-археологическом и геологическом отношениях Памира с прилегающими странами центральной Азии для уяснения их роли в истории расселения человечества и истории культуры вообще?»[406]

До обсуждения этих вопросов в Риге не дошло, не обсуждались они, конечно, и в Киеве. Можно будет надеяться на внимание к этим запросам в том лишь случае, если археологический Съезд соберется где-нибудь в

Средней Азии, поэтому и необходимо было бы возбудить вопрос о том, чтобы следующий археологический съезд собрался именно в Средней Азии и самое лучшее, конечно, в Самарканде.

Вопрос об археологическом исследовании Памира, Памира в обширном смысле*, есть такой вопрос, который мог бы объединить и придать значение нравственное (и даже священное) множеству вопросов, обсуждавшихся на всех предыдущих археологических съездах, причем исследование Памира в археологическом отношении должно быть, очевидно, международным. В исследовании Памира, этого кладбища общих всем народам предков, или – так сказать – царя всех кладбищ, особенно заинтересованы Англия и Россия... Возбуждение вопроса о мирном англо-русском исследовании Памира – этого пункта англо-русского раздора – со стороны археологической науки, науки в этом случае священной, было бы искренним пожеланием мирного разрешения этого мирового вопроса. Памирский вопрос, вопрос об общем происхождении всех арийских и анарийских племен, вносит во все частные вопросы, возбуждающие нередко враждебные чувства, примиряющее начало, указывая, что все эти разнообразные племена, имея общее происхождение, родственны между собою. И не в одном только историко-археологическом, но и в естественно-историческом отношении Памир, эта «кровля мира», имеет великое значение; и не в прошедшем лишь – значение Памира велико и в настоящем, а потому и желательно, чтобы Самарканд, стоящий у подножия Памира, стал местом не археологического лишь съезда, но и съезда естествоиспытателей и врачей. Если *исторически* возможно еще сомнение относительно Памира как могилы (по народным сказаниям) или колыбели (как выражаются желающие забыть о смерти) предка, праотца, то *географически* и особенно *этнографически* Памир есть несомненно центр, кровля мира, и весь Старый Свет, по общепринятой ныне географической номенклатуре, должно назвать полуостровом Парнасским, причем *исторически* Альпийский полуостров есть восстановление или возрождение Парнасского, несколько лишь в большем виде.

В высшей степени важно для Туркестанского края ввести его в круг научных исследований, что и было бы сделано привлечением в него научных съездов, периодически собирающихся в разных местах России, этой великой континентальной равнины Старого Света или, как выше сказано, Памирского материка. И если археологический съезд был в Тифлисе, то почему же ему не быть в Самарканде, Ташкенте, Мерве: Туркестанский край не меньшее имеет значение, чем Кавказ. В сущности же Индийский Кавказ имеет несравненно большее значение, чем Кавказ Европейский, и притом во всех отношениях, как в естественном, так и в историческом, как в древнейшей, так и в новейшей истории. После съездов в Одессе, Тифлисе, Риге естественно было ожидать, что съезд соберется затем в Самарканде, Мерве, или вообще в Средней Азии, а между тем он стал повторяться и собрался в Киеве уже во второй раз[408]. Конечно, могут

---

* Под Памиром в обширном смысле разумеем, согласно с определением, сделанным в Nouveau Dictionnaire par Vivien de Saint Martin: «Le Pamir proprement dit et les pays Pamiriens»[407].

сказать, что в Туркестанском крае нет университетского города, но Тифлис и Рига также не университетские города; вместе с тем нельзя не заметить, что почти все туркестанские города имеют музеи. Могут сказать также (и говорят), что в туркестанских городах нет тех удобств, как в городах России европейской; но ввиду особой пользы знания, которая несомненно произойдет, когда и Туркестанский край сделается предметом знания, войдет в круг систематических исследований и, таким образом, будет скреплен новыми узами с Россиею, которой, как континентальной равнины, он составляет естественное продолжение, – ввиду особой и несомненной пользы знания, почему не понести ученым и некоторых неудобств; впрочем, существенных неудобств и не встретится...

Туркестан, как сказано, есть естественное продолжение России, или континентальной равнины, а исторически присоединение Туркестана составляет, можно сказать, завершение умиротворения: Россия, обращая кочевников в оседлых земледельцев, окончательно избавляет мир от таких страшных погромов, как нашествия Аттилы, Чингиза, Тимура... Но насколько это умиротворение действительнее, если завоевание Туркестана, расширившее царство мира, как об этом говорится в статье «Еще о царском титуле» («Русск<ий> Архив» 1895 г. № 7-й), будет вместе с тем и расширением царства знания!!.. Привлечение же научных съездов в Туркестан, включив его в область знания, и будет иметь значение расширения царства знания... Туркестан, этот стан турок, стан кочевников, составляющий, можно сказать, последний остаток орд, наводнявших прежде всего Россию, есть вместе с тем страна Памирская, на Памирские же страны, или Среднюю Азию, указывали как на единственную колыбель рода человеческого и народные предания, сходились в этом и верующие и неверующие, благочестивый Ленорман и нечестивый, если можно так выразиться, Ренан. В настоящее время по вопросу о происхождении рода человеческого существует и иное мнение: некоторые находят прародину человеческого рода уже не в Азии, а в Европе, и в споре по этому вопросу вмешался уже патриотизм, и даже не общеазиатский или общеевропейский, а частные патриотизмы, французский, немецкий, – вследствие чего чуть не каждый год возникают все новые мнения *за* и *против* той или другой теории, как это видно из сочинения I. Taylor'a «Об арийцах и доисторическом человеке»[409], где снова поднимается этот вопрос с новыми критическими взглядами*. Но, не увлекаясь европейским патриотизмом, мы должны признать, что исследование одной европейской части материка недостаточно для решения вопроса о первобытном, общем отечестве; исследование для решения этого вопроса нужно бы начать именно с центральной Азии. Это исследование тем особенно важно, что оно требует международных научных экспедиций, а вместе и соединения усилий историко-археологических и антропо-натуралистических; такая же совместная работа будет способствовать замене местного, народного патриотизма – всеплеменным и заставит как натуралистов,

* Статья Исаака Тейлора есть выражение также патриотизма, и уже британского. Тейлор упрекает и немцев, и французов в излишнем пристрастии к своим народностям.

так и археологов признать необходимость всестороннего изучения вопроса – лингвистического, археологического и антропологического.

Естественнонаучные съезды будут иметь особенно важное значение для Средней Азии, потому что здесь естествознание вступает в страну, где бездождие, т.е. отсутствие существеннейшего условия жизни, составляет не исключение лишь, как в Западной Европе; бездождие в Средней Азии есть уже постоянное состояние, как постоянно и бесплодие страны, потому и называемой пустынею. Иначе сказать, Западная Европа, благодаря благоприятным климатическим условиям, еще *не стала* и *не бывает* пустынею; Россия вследствие неблагоприятных условий, порождаемых близостью пустынь Средней Азии, *бывает* по временам пустынею, последнее время все чаще и чаще, и на больших пространствах; для Средней же Азии состояние неурожая сделалось постоянным, Средняя Азия стала страною, лишенною растительности, обратилась в пустыню. Мириться с таким состоянием может только религия Ислама, т.е. *покорность* иссушающей и носящей в себе всякого рода язвы слепой силе природы, фаталистически принимаемой за волю Бога. Но ни религия христианская, ни наука, покорная христианскому духу, мириться с такою силою, с таким состоянием не могут. Вопрос об управлении слепою силою природы уже не новый; под видом вызывания дождя он был поднят в Америке, обсуждался даже в России, но ни к каким опытам не привел, а потом был забыт вместе со следствием, вызвавшим его*. Но в Средней Азии забыть этот вопрос нельзя, ибо это вопрос о самой пустыне, о существовании пустыни, о пустыне, существующей не по воле благого Бога, а по бессилию и бездеятельности знания человеческого, освящаемых фаталистическою религиею Ислама. Но если наука, согласно воле Бога, зла и смерти не создавшего и искупляющего человека от всякого зла чрез него же (человека) самого, не только даст пустыне воду, но и сведет на нее воду с неба, тогда никакой Ислам устоять уже будет не в силах.

И Археологический Съезд в Средней Азии может иметь практическое значение: исследование Памира и других мест предполагаемой общей прародины народов арийского корня примиряет славянофильство с западничеством в высшем единстве, в *ариофильстве*, вынужденном враждовать, конечно, лишь временно, против семитизма, как и против Ислама, против фатализма и фанатизма, но против семитизма как одного сословия, не имеющего отечества и считающего ключом ко всемирному господству *деньги*, подобно Исламу, считающему ключом к раю *меч*, т.е. оружие.

---

* Необходимо, однако, сказать, что вопрос об управлении силами природы возбуждался гораздо раньше американских опытов; еще в начале настоящего (т.е. XIX) столетия Каразин предлагал произвести опыты извлечения из верхних слоев атмосферы электрической силы, т.е. той силы, которая держит воду в состоянии пара и тем производит дождь, но на предложение Каразина не было обращено внимания ни тогда, ни после. Об этом говорилось во многих статьях, и между прочим, в статье «*Каразин и господство над природой*», напечатанной в «Русском Архиве» 1892 г. № 5-й[410], в статье «*Письмо Достоевского*», напечатанной в газете «Дон» (изд. в г. Воронеже) за 1897 г. № 80-й, и в статье «*Разоружение*», напечатанной в «Новом Времени» 14 октября 1898 г. № 8129-й.

ГДЕ БЫТЬ НАУЧНЫМ СЪЕЗДАМ В ТУРКЕСТАНЕ?[411]

В № 79 «Туркестанских Ведомостей» была напечатана статья действительного члена Туркестанского кружка любителей археологии Н.П. Петерсона. Как известно, доклад этот, читанный в экстренном заседании этого кружка 26 сентября с.г., «встретил в заседании кружка горячие возражения. Для созвания съезда, оппоненты говорили, необходимы предварительная детальная разработка местного научного материала, большая или меньшая близость того города, в котором собирается съезд, к центру государства и пр.»[412], а потому мы полагаем, что г. Асхабад, находясь на пути следования в Самарканд или Ташкент, мог бы и даже должен бы пригласить членов этих съездов хотя бы на одно заседание, на один день: археологов – для исследования древностей Асхабада, Аннау и пр., естествоиспытателей и врачей – для исследования физического положения Асхабада, для геологического исследования прилегающих гор, для определения астрономического и барометрического положения разных мест, ибо только определением этих основных, так сказать, элементов естествознания может быть положено начало изучению местности во всех отношениях. А к тому времени, когда Туркестан дождется научных съездов, местные деятели должны приготовить сборник вопросов, подлежащих разъяснению и решению, напечатать их на разных языках и разослать в разные ученые учреждения.

По местным условиям Туркестана, где на всем пути от Красноводска до Ташкента и Андижана так много встречается местностей, важных или в историко-археологическом, или же естественно-историческом отношениях (как Узбой и пр.), необходимо бы для каждого научного съезда устроить особый поезд, который мог бы останавливаться во всяком чем-либо замечательном месте, исследование которого будет признано необходимым, и, таким образом, научный съезд будет не в одном каком-либо пункте, а во многих, требующих исследования, так что такой научный съезд будет не в Ташкенте, Самарканде, Мерве, а во всем Туркестане; таким образом, это будет уже не съезд, а научный объезд всего Туркестана.

Н.Ф. Федоров, В.А. Кожевников

ЧЕМУ НАУЧАЕТ ДРЕВНЕЙШИЙ ХРИСТИАНСКИЙ ПАМЯТНИК В КИТАЕ

По поводу статьи С.С. Слуцкого «Древнейший христианский памятник в Китае» («Русский Вестник» 1901 г. № 1)[413].

Лучшего приветствия нельзя было сделать Христианству, вступающему в двадцатый век своего существования, как изданием русского перевода надписи в Си-нань-фу, говорившей о начале христианства в Китае (но не такого христианства, которое нуждается в поддержке оружием). Этот древнейший памятник, этот простой камень драгоценнее для нас, русских, всех

алмазов Южной Африки, особенно после того, как потомки сирийцев (внесших Христианство в Китай, о чем свидетельствует надпись в Си-нань-фу) приняты в общение православною нашею церковью[414].

Надпись в Си-нань-фу говорит нам о первом, глубоко мирном появлении в Китае Христианства, представляющего резкую противоположность с тем Христианством, которое взывает к помощи оружия и создает непримиримую ненависть к себе. Памятник мирного вступления «Пресветлой Веры» в Срединное царство находится в его старой столице династии Тань, в столице, напоминающей самому Китаю о лучшем времени его долгой истории, о той поре, когда небесная Империя обнимала наибольшее пространство на земле, занимала первое место в мире*, когда к ней обращались два единственных тогда больших царства, Персидское и Византийское, прося союза против начинавшей свои газаваты религии войны – Ислама. Наоборот, Романо-Германский Запад, ныне обладающий всеми океанами и бесчинствующий в Китае, в ту пору был слаб, не играл никакой заметной роли во всемирной истории, и самая государственная жизнь Запада на развалинах разрушенной им империи «ветхого Рима» едва начала складываться. Что же касается славян русских (силы континентальной, нынешних соседей Китая, его естественных союзников и, быть может, спасителей от Западных хищников), то в ту пору, о которой повествует надпись в Си-нань-фу, у славян государственная жизнь еще не зарождалась: не было слышно ни о Китае, ни о Новгороде, не только что о Москве.

В эти века, в самом сердце Китая, а не на окраинах его (Нанкине и Пекине**, ибо Китай тогда принадлежал еше китайцам) происходило нечто подобное тому, что было в Киеве в X веке. Благодаря центральному положению Си-нань-фу, в него сходились представители всех вероучений: были тут ученики Зороастра и Манеса, были буддисты, уже утвердившиеся в Китае***, были, вероятно, и всюду неизбежные евреи****. В VII веке видим

---

* В VII и VIII веках, при династии Тань, Китай несомненно занимал первое место во всемирной истории. Но и в эпоху Рождества Христова была не одна Римская империя, будто бы обнимавшая весь тогда известный мир, а было две империи. Тем не менее в нашей мнимо-всемирной истории даже не ставится вопрос о том, которая из них была сильнее и имела наибольшую важность в разное время. Действительная же история, в лице гуннов, решила вопрос этот не в пользу Римской империи. Оставив сильнейшую из двух империй (Китайскую) нетронутою, гунны устремились против слабейшей, Римской, и положили ей конец. Христианство не отождествляло себя с Римской империей и даже радовалось падению «Великого Вавилона». (Обращение же Индии и Китая, как завершение победы Христианства умиротворяющего, намечено уже в лице апостолов Варфоломея и Фомы.)[415]

**Пекин – «Китайский Питер», как называют его сибирские старообрядцы, ищущие в Индии и Китае до-никоновской Руси.

***Столичный город Ло-янь был для китайского буддизма тем же, чем в свое время был для христианства в России Киев.

**** Можно даже с вероятностью предполагать, что из Китая были посланы в Сирию «мужи добры и смысленны» для «испытания веры»: по крайней мере в надписи описывается страна, Та-дзинь (Сирия), ее границы, произведения и добрые нравы жителей. Ходили в Сирию, а может быть, и в Иерусалим, и позднее новообращенные, подобно тому, как буддисты совершали свои паломничества в Капилавасту, недавно наконец открытую (Фюрером)[416]. Хотя торжество Буддизма в Китае и сопровождалось, вероятно, истреблением письменных и вещественных памятников Христианства, однако, очевидно, не все же было истреблено, и возможно, что наш календарь, наш всемирный синодик обогатится еще множеством мучеников, пострадавших в Китае от буддистов. Раскопки Си-нань-фу с целью раскрыть и пополнить исто-

пришествие в Си-нань-фу А-ло-пена, великого апостола Китая, которого можно, по справедливости, сравнить с Кириллом и Мефодием. «По переводе в дворцовой библиотеке Св. Писания, – говорит надпись, – были вопросы (собеседования) во внутренних покоях дворца». Уже одни эти слова открывают перед нами тогдашнее внутреннее состояние Китая, его духовную неудовлетворенность, которая особенно сильно чувствовалась на самом верху государства, во дворце. Был там совет, дума, мало сказать, как у Владимира, ибо Китай до той поры еще много пережил, много передумал и перечувствовал в лице таких мудрецов, как Лао-тзе, Кон-фу-тзе и Менг-тзе, прежде нежели услышать это изумительное «простое, пресветлое учение», взывавшее ко всем – сделаться чистыми, кроткими, как дети, как Сын Человеческий, чтобы познать то, что оставалось сокрытым, недоступным для мудрецов всех веков. Китайских ученых, как видно, поразила именно «простота» учения и в то же время его необычайная «глубина», жажда стать совершенными, как Отец Небесный, «благодетельность учения для людей», а вместе с тем и «отрешенность его от всего нечистого, земного». Так поняли в ту пору китайцы учение Китайского Хе-ле-тузе, нашего Христа.

Если, как повествует надпись, император Тай-Сунь[417] посылал первого министра с большою свитою встретить Сирского миссионера, то становится очевидным, что А-ло-пен, будущий просветитель Китая, пользовался уже и раньше большою известностью и славою и был приглашен в качестве лучшего наставника в учении Христовом, подобно тому, как для такой же цели посланы были в славянские земли из Византии Кирилл и Мефодий. После всестороннего, «глубокого» исследования учения и продолжительных бесед о нем, через три года (635–638), императорским указом 12-го года, «учение признано правым и истинным» и не только разрешено, но и «повелено» проповедывать его и учить ему. В указе этом говорится не только о Писании, но и об «изображениях», то есть о грамоте для неграмотных, об иконах, и предписывается распространять учение во всей империи, которая тогда граничила на Востоке с Великим Океаном, а на Западе достигла почти до Каспия.

В самых первых строках указа заключается, очевидно, оправдание в принятии нового учения[418]. Но столь же очевидно, что дело здесь далеко не ограничивалось одною терпимостью. В том же указе определенно предписывается построить Сирский* храм в квартале «Мира и Правосудия»: назначается даже и штат при храме, притом многочисленный (21 священник) – ясный намек на уверенность в успехе нового учения. Постановка же изображения императора в храме, упоминаемая в надписи в Си-нань-фу, не указывает ли даже на большее, на канонизацию равноапостольного Тай-Суня...

рию Христианства в Китае могли бы стать выражением дружественного союза китайцев с русскими: ибо они могли бы доказать, что мы и китайцы были когда-то единоверцами. Наоборот, открытие Капилавасту (Лумбани), колыбели и могилы Будды, вызовет, вероятно, подъем Буддизма, какого, конечно, не вызвало бы в Христианстве даже перенесение в Москву каменной летописи Христианства в Китае, т.е. надписи в Си-нань-фу.

* Или Персидский, по описанию Си-нань-фу 1070 года.

При Као-Тцуне[419] христианство в Китае разливается «по десяти путям»; «во ста городах» (во многих городах) были построены храмы. А-ло-пен, по китайскому обычаю, по которому даются титулы не с правом передачи их потомству, а с правом перенесения их на предков, возведен был в сан «охранителя царства, господина Великого Закона»: честь, подобная той, которой удостоился Конфуций. Не без борьбы, однако, утверждалось Христианство в Китае. В конце VII и начале VIII века императрица из рода Ву, опираясь на буддизм, произвела дворцовую революцию[420] и перенесла столицу из Си-нань-фу в буддофильский Ло-янь, что, конечно, доказывает, как сильно было в Си-нань-фу распространено Христианство, если становилось невозможным пребывание в этом городе враждебного Христианству правительства. Но через 15 лет «Пресветлое Учение» было восстановлено, храмы обновлены, и в самом дворце совершалось богослужение: изображения же императоров Таньской династии внесены были в храмы.

Наибольшей силы в распространении достигло Христианство (а с ним и благодаря ему Китайская империя достигла наибольшего могущества и процветания) при императорах Су-цунь и Киен-чун[421]. Тогда-то и был воздвигнут памятник в Си-нань-фу, сохранивший нам историю Христианства в Небесной империи. На памятнике изображалось наступление ее Золотого Века, что вполне подтверждается и Китайскими летописями. «Династия Тань была знаменитейшею и славнейшею из всех, правивших Китаем... Она представляет длинный ряд выдающихся государей, поднявших Китай до высшей степени когда-либо пережитого им просвещения. Ни в одну эпоху науки и искусства не сияли столь ярким блеском... И этот же период Китайской истории особенно замечателен многочисленными сношениями китайцев с иноземными народами», и, по свидетельству надписи в Си-нань-фу, «Царство» в эту пору «стало богатым, великим, прекрасным... семьи в пресветлой вере обильно блаженствовали». И, что всего замечательнее, народное сознание, выразившееся в надписи, определенно ставит этот внешний рост империи и успехи ее внутреннего благосостояния в связь с высоким нравственным подъемом, вызванным переходом к «Пресветлой Вере». «Вправились семьи и царства великим учением, – говорит надпись, – чистый догмат Троического Единства возбудил добрые нравы истинною верою... Закон встретил согласие в жизни... Поддержалась доброта, и явились счастие и блаженство». Распространители этого учения, императоры, стали «воплощением добродетелей»: они «расширяли деятельность святых, преодолевали вредные влияния, достигали вершин разумности и смирения, в величайшем милосердии творя другим, как самим себе, и помогая всем удрученным». Заканчивая характеристику благодетельного нравственного переворота, вызванного христианством, списатели надписи восклицают: «у лучших последователей Будды никогда не слыхано о таком добре», так что казалось, только одни естественные стихийные бедствия нарушали благоденствие народа. Вот почему в надписи глубокомысленно высказывается желание преодолеть и эту конечную причину человеческих бедствий. «Если бы возможно было, – говорит она, – дождю и ветрам приходить в пору, поднебесная покоилась бы», и сама «природа могла бы быть (стать) чистою; живые могли бы преизобиловать, мертвые блаженствовать, если бы люди

направляли себя по разуму (в разум истины пришли)», то есть по смыслу предыдущего, если бы они направляли свои силы на разумное руководство слепыми силами природы. Требуя, чтобы «душевные движения» не ограничивались одним внутренним миром, но и «вырывались наружу», чтобы сама «жизнь стала отражением душевных движений», летопись Христианства в Китае считает долгом последователей «Пресветлой Веры» это усиленное старание осуществлять ее благие учения.

Какой же урок эта забытая, светлая страница истории Китая преподает и ему в настоящую мрачную пору его жизни, и Западу. Теперь, когда в Китае возбуждена страшная ненависть к Христианству, нужно отказаться от одиночных обращений в него, и даже говорить о введении в Китай Христианства, как чего-то нового, было бы исторически неверно: можно только говорить и заботиться о восстановлении того, что уже было, о восстановлении старины для Китая, столь уважающего старину, и притом столь славной для него старины. Но если бы и не существовало современной ненависти китайцев к Христианству, то и тогда общее обращение было бы предпочтительнее обращений одиночных, особенно маловлиятельных именно в Китае. Когда корабль гибнет и спасти его уже совершенно невозможно, тогда только позволительны одиночные спасения: здесь же мы еще не находимся в таком отчаянном положении. В Китае, где за преступление одного наказываются и родственники преступника, а за доблести сынов награда переносится даже на предков их, возможно ли выделение единиц из целого, спасение немногих при разобщении их с их же близкими? Не думаем (как бы это смело ни казалось), что общее обращение встретило бы непреодолимые препятствия, если бы оно велось правильно. Такое обращение, общее, было бы не противным китайцу новшеством, а восстановлением для него старины. Китаю, конечно, было бы желательно восстановление той именно старины, когда он был первым в мире государством, а это время и неотделимо в его истории от христианства, от христианства сирийского, с которым и мы, русские, теперь сблизились. Поэтому, вместо одиночных обращений, мы должны бы заводить в городах и селах китайских музеи-школы и при них уже храмы: ибо чрез музеи и школы, столь любимые китайцами, возвращались бы, совершенно в их духе, сердца и умы сынов отцам, вполне согласно с началами китайской мудрости, семейной и государственной, тогда как одиночное обращение отчуждает сынов от отцов. Миссионеру в Китае необходимо сделаться историком и археологом, чтобы успешно обращать китайцев в Христианство. При музее, то есть храме предков, столь чтимых китайцами, должно и можно воздвигнуть храм Богу всех отцов, тем более, что такие храмы, как видно из предыдущего, уже существовали в Небесной Империи. Нынешнее же Христианство в том виде, как оно вводилось западными «просветителями» Китая, может обращать в свою сторону лишь бродяг, лишенных отцов, создавая из них враждебную для самого Китая силу. Конечно, музеи не должны ограничиваться изучением лишь жизни умерших отцов, но должны присоединять к этому изучение самой смертоносной силы природы, порождающей общие и общественные бедствия: только изучением бурной, грозовой силы, согласно с воззрениями самих китайцев, выраженными в надписи в Си-нань-фу, «под-

небесная может быть приведена к покою», то есть к правильному ходу, подающему своевременно дождь и ведро, а с ними и основные условия общего благоденствия страны земледельческой по преимуществу, да и всякой страны.

В заповеди «Шедше научите, крестяще, все народы» говорится о народах, а не об отдельных лицах. Обращение китайского и русского народов может в этом случае служить образцом: и Владимир, и Тай-Сунь прежде всего на самих себе доказывали благодетельное воздействие Христианства. Тай-Сунь, подчинивши почти все провинции Китая, провозгласил императором, однако, не себя, а своего отца и вызвал этим удивление и восторг всего народа, который именно в этом поступке увидал наиболее убедительный повод к принятию Христианства. Для Европы величие этого подвига смиренномудрой сыновьей любви и восторг этот, вызванный в народе, конечно, непонятны: но таким непониманием Европа только доказывает свою собственную нравственную ограниченность.

Быть может, Китай, как Киевская Русь, был крещен без предварительного оглашения, убежденный, как и наши предки, не рассуждениями о вере, а ее великими нравственными доказательствами. Тай-Сунь, «превзошедший справедливостью всех людей», и Владимир, распустивший по принятии христианства гарем и боявшийся казнить даже разбойников, не могли не привлечь своих народов к учению, явившему на глазах у всех такие нравственные чудеса. Тай-Сунь и Владимир таким образом становятся восприемниками народа, обязавшимися научить новообращенных, то есть ввести всеобщее обязательное образование. Такое образование или присоединение к музеям-школам храмов привело бы к обращению в действительное Христианство, а вместе с тем образовало бы и внутреннее соединение двух великих континентальных царств.

Два мирных земледельческих народа, защищаясь от кочевников – один (Китай) каменным валом (Великая стена), а другой (Россия) земляными валами, постепенно приближались друг к другу, расширяя область мира. Им-то и обязан весь мир, и в особенности Западная Европа, прекращением нашествия монголов и вообще диких кочевников. Таким образом, кочевой быт породил Исламизм и газаватизм, так же как промышленно-торговый быт, то есть индустриализм, породил милитаризм: два же континентальных земледельческих, сельских царства, по самой природе своей – христиане (крестьяне) и носители мира. Очевидно, следовательно, по справедливому замечанию Венюкова[422], что невозможность разрушительных монгольских погромов всецело зависит от существования двух империй, русской и китайской. Союзником же кочевников и врагов обеих континентальных держав был и есть океанический Запад. Иран, из начала истории боровшийся с Тураном, уже в лице Дария понял, что победа над Тураном невозможна, пока он не будет обложен с севера. Но достойный преемник Кира не мог совершить этого дела умиротворения степи, не подвергаясь опасности со стороны греков. Вместо борьбы с Тураном, он поэтому был вынужден к войне с вольнолюбивыми эллинами, поклонниками розни, точно так же, как ново-персидское царство встретило врага в римлянах, и потому, в свою очередь, было отвлечено от своего миротворного дела. Россия, продолжав-

шая дело Ирана в борьбе с Тураном, не могла осуществить той же задачи также благодаря вечной вражде к себе Запада, верного союзника кочевников. (Временным исключением в этой политике были со стороны Запада крестовые походы: но за ними опять последовали союзы Ольгерда с Мамаем, Казимира с Ахметом, а позднее – всего Запада с турками[423]). Надо быть совершенно слепым, чтобы не видеть, что если Панмонголизм и возможен, то он будет созданием Западной Европы. Панмонголизм, вооруженный и обученный европейцами, это те «триста миллионов друзей», которых нашел на Востоке поклонник «рыцаря Саладина», рыцарь Вильгельм[424]. Этому-то творцу Панмонголизма и пропел свою лебединую хвалебную песнь Вл. Соловьев, столь страшившийся призрака Панмонголизма, но, очевидно, не понимавший, где его поддержка и в чем его сила[425]. Но то же непонимание истинной опасности свойственно и всему Западу: раздавив рукою монголов Россию, Западная Европа увидала бы у себя Аттилу Второго, который, подобно Вильгельму II, пощады пленным давать не будет. Вот к чему может привести прискорбная усобица в самом Арийском племени... Тогда только, когда наступит эта катастрофа, Запад поймет, что со взятием Исламом Царьграда крестовые походы не кончились. Кругосветные открытия, колонизация и сопровождавшие ее войны были лишь обходными движениями в тыл Ислама, после того, как прямые фронтальные атаки (крестовые походы) оказались неудачными. Наоборот, если бы был возможен искренний союз между Германо-Британией и Россией, то есть помирились они на Памире, Ислам и кочевники по всей полосе степей и пустынь, от Западного океана до Восточного, оказались бы оцепленными Христианским кольцом и вынуждены были бы положить оружие, если нельзя его употребить на спасение от неурожаев и повальных болезней, от которых столь часто и сильно страдают и Индия, и Россия.

Объединение для борьбы с неразумною силою природы могло бы привести ко всеобщему умиротворению, к которому призывал наш циркуляр 12 августа, исполненный уверенности, что в войнах нет безусловной, фатальной необходимости и что зависят они от греха розни, греха против Св. Троицы.

Проникаясь этим же убеждением, закончим статью нашу молитвою, сохранившеюся у сиро-халдейцев и, по всему вероятию, читавшеюся и у китайцев, принявших от них «Пресветлую Веру». Умилительная и величавая молитва эта читается в «Среду общественного моления ниневитян», но вместо спасения одних ниневитян, в ней говорится о спасении всего мира: «Испрашиваем также Твоего милосердия для всех наших врагов и всех ненавидящих нас, для всех умышляющих зло против нас. Не о суде или мщении молим Тебя, Господи, Всемогущий Боже, но о сострадании, и спасении, и отпущении всех грехов, ибо Ты хочешь всем человекам спастися и в разум истины прийти»...[426]

* * *

Живоносный Памир и смертоносная Индия* как причины борьбы ближнего Юга (Ирана), поддерживаемого дальним Севером, и ближнего Севера (Турана), поддерживаемого Западом и дальним Югом (Австралиею)[427].

Первый <(Памир)>, как могила предков, есть центр соединения, а вторая <(Индия)>, как хранилище богатств, есть пункт раздора, разъединения; первый – древо жизни, объединение для воскрешения, а вторая – искусительное древо познания добра и зла, т.е. познания того добра, под коим кроется зло. Всемирная выставка и представляет это добро во всей его соблазнительной прелести, привлекательности. Она есть изображение *индустрии* внутри (город), которая и есть идол современной Европы, и *милитаризма* извне, т.е. выражение готовности нынешнего общества служить этому идолу до последней капли крови. *Исторически* выставка всенародная должна представить *в центре Индию*, общение с которою действует разрушительно, т.е. это изображение будет Музеем, в котором развалины Бактры ([1 слово неразб.]), Ниневии, Вавилона и выразят осязательно разрушительное значение Индии. Книга пророка Даниила о погибельных царствах еще не закончена, и Лондон может еще спастись, а Москва погибнуть, смотря по отношению, в какое <они> станут к Индии. Нынешние археологические Музеи, и Британский и Французский, Музеи, в которых отведены особые места для всех так называемых погибельных царств, суть простые собрания ассирийских, вавилонских древностей, – <древностей этих> мировых царств, без указания причин разрушения, без раскрытия нравственного смысла развалин. Нынешние Музеи смотрят на смерть и разрушение как на естественное явление, а не как на результат греха, преступления. *Познавательное в них отделено от нравственного.* Наука или философия требует от разумного существа суеверного признания факта, выраженного в смерти, в господстве слепой силы над сознающим существом. Если и дозволяется смерть или смертоносную силу делать предметом исследования, то с строгим воспрещением относиться критически к ее законности, к ее господству. У науки нет ни совести, ни стыда, ни сострадания. Нынешнее знание есть сила, но сила безнравственная, т.е. бесстрастная.

Соединение Музея с храмом означает отрицание законности, естественности смерти и развалин, признание их результатом преступления, греха, сознание себя виновниками этих явлений, т.е. виновниками разрушения и смерти. Ислам, как и протестантизм, есть отрицание такого соединения храма с музеем, а потому в этих странах особенно необходимо соединение – вместо школ с храмами, вместо храмов-школ – школ с музеями, т.е. <соединение с> местами исследования школ как орудий, вводящих в Музей

* Памир – древняя Палестина и <Палестина> ближняя (*две Палестины*). <Ближняя> Палестина – центр Древнего мира, Палестина <дальняя> – центр Азии (Маздуран), <центр> Старого и Нового света.

или в исследование всего, что есть на небе и на земли: 1) исследование земли как жилища и кладбища (география и история), т.е. как смертоносной силы, которая может творить лишь разрушая, рождать сынов, умерщвляя отцов; и 2) исследование неба как возможного жилища для человека или вообще для разумного существа, т.е. для человека как он есть и каким может быть, чтобы жить везде и всегда, исследование небесных тел сравнительно с землею по силе притяжения, температуры, освещения, электро-магнитного состояния и т.д.; исследование неба и земли, или небесных земель, как факт и как проект. Знание не может ограничиваться фактическим без проективного, ни проективным без фактического, без того, что есть и что должно быть. Для знания того, что есть, знания явлений в их причинах нужно стать этою причиною, волею, <но> не своею, а Божиею. Исследование состоит в опытном познании небесных тел или земель как проявлений слепой силы, т.е. обращение <их> из слеподвижущихся (и живущих) в управляемые разумом, ибо знание без управления невозможно, лишено доказательности. Знание опытное состоит в обращении предмета наблюдения, каким он является для наших чувств, в предмет действия, или в предмет нашего произведения, <нашей> воли, но не своеволия, – <в предмет действия> Божьей воли. Достигнуть познания явления в его причинах значит сделаться, стать этого явления причиною. Познать сынами, в совокупности, самих себя (как явлений) в отцах (как причинах) значит заменить, обратить деторождение, как слепое явление, в отцетворение путем внутренней регуляции своих организмов и путем регуляции внешней слепой силы природы, под влиянием которой сыны родились.

Критика должна была относиться *не к разуму*, а *к разумному существу*, не исполнившему назначения, т.е. не делающемуся разумом слепой силы, а подчиняющемуся ей, бездействующему, творящему лишь подобия.

* * *

Центральный Музей и организация науки, или проект освобождения Царьграда от ига политического, индустриального и торгового (от ига культуры), которое (т.е. иго) находит свое полное выражение во всемирной выставке. Музей же Центральный, Цареградский есть реакция против Выставки Парижской[428].

Цареградский всенаучный Музей, Музей мудрости человеческой (коперниканской) при храме Премудрости Божественной (Софии), который есть высшее выражение *птоломеевского искусства*, или проект освобождения Царьграда, города Центрального Музея, чрез обращение его во всемирноцентральный всенаучный Музей, задача коего состоит в распространении регуляции, <управления> силою природы на всю землю и далее, т.е. обращение орудий взаимного истребления в орудие спасения человеческого рода от голода, язвы, смерти. Всемирная История служит несомненным доказательством Центральности Константинополя. Во имя Центральности можно обращаться к народам и Старого (Памирского) света и Нового света.

(Участие Царьграда в ознакомлении с Индиею и Китаем было причиною стремления к ним, а это стремление послужило к открытию Старым светом Нового света.) На средства всех народов можно основать Музей, который обнимет не только место бывшей Византии, но и весь полуостров к западу и северу от Византии или Сераля. Обращение же Царьграда в Музей и могло бы быть его освобождением. Пера и Галата[429] – эти гнезда всемирно-дипломатических дрязг – станут службами Музея, жилищем высших специалистов всех наук от всех народов. (Консулы, особенно на Востоке, могли бы стать корреспондентами Центрального Музея.) Такой Музей должен быть основан для разрешения вопроса о регуляции метеорического процесса.

Этот Музей при храме, как сказано, Божественной Премудрости должен служить продолжением седьмого вселенского собора, т.е. вопроса об иконах, или – вообще – о воспитательном богослужении как средстве объединения для воскрешения. Константинополь превосходно подготовлен турками к превращению <его> в Музей, как город развалин и кладбищ со слабым развитием промышленности и торговли, как разоруженная крепость, которую нужно вооружить орудиями регуляции естественных сил.

Проект Музея есть именно Проект освобождения. Восстановление Софии в первоначальном виде, а не оставление в нынешнем искаженном виде[430], есть первый пункт проекта Музея, т.е. обращения Цареграда в Музей. Кремль Византийский, превращенный в гарем, есть оскорбление и нравственности и искусства, которое требует поющего и живописного Кремля. Еще более, чем историко-археологический Музей, требует освобождения Музей Естественный, Музей регуляции внешней, санитарно-продовольственного вопроса.

Предмет науки или всенаучного Музея – изучение умерших и умерщвляющей силы природы для обращения последней в оживляющую первых. Только во имя этой цели можно требовать обращения политического и торгово-промышленного Константинополя во Всенаучный Музей. Подобно тому как в знании одновременно изучается и история и природа, тем паче в действии не должно ограничиваться изучением и восстановлением лишь художественным умерших, а должно изучать и умерщвляющую силу для обращения ее в оживляющую, воскрешающую действительно, а не художественно лишь.

Превосходно начатая статья *о Цареградском Музее* кончена очень неудовлетворительно. Не только Цареградский, но и никакой Музей не должен ограничиваться желанием восстановить и оживить лишь в подобии, а не в действительности, хотя бы и пока <только>[431]. Цареградский Музей никак не должен быть только Историко-археологическим. Надгробные памятники или способы оживления, мнимые в действительности, они не были таковыми в глазах самих строителей; хотя строители и не считали памятники окончательными, но никак не признали бы их лишь подобиями даже временно. Надгробные памятники, т.е. Историко-археологический Музей, должен быть поставлен в основу Всенаучного Цареградского Музея; но не памятниками лишь умершим, а воздействием на умерщвляющую силу природы, не ограничиваясь метеорическим процессом, должен заниматься, или сделать предметом своего труда, Центральный Музей.

БИБЛИОТЕКИ И МУЗЕЙНО-БИБЛИОТЕЧНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

ДОЛГ АВТОРОВ ПО ОТНОШЕНИЮ К ПУБЛИЧНЫМ БИБЛИОТЕКАМ [1]

Жалобы на неудовлетворительное состояние публичных библиотек чаще всего можно слышать от самих писателей, т.е. от тех, произведениями которых наполняются библиотеки, а также от лиц, которые готовятся к ученым и литературным профессиям, т.е. опять-таки от будущих авторов. Между тем удовлетворительное состояние публичных библиотек находится в очень большой зависимости от сознания писателями своего долга, – не к тем, которые имеют средства приобретать книги (к ним авторы относятся очень внимательно), а к тем, которые не имеют этой возможности и пользуются исключительно публичной библиотекой. Нельзя сказать, что сознание это было особенно развито.

В самом деле, даже тот налог, которым правительство обложило писателей в пользу публичных библиотек, в виде представления известного количества экземпляров, исполняется не вполне добросовестно: в публичные библиотеки поступает очень большое число дефектов, т.е. таких экземпляров, которые были бы брошены, если бы закон не вынуждал авторов доставлять в цензурные комитеты известное число издаваемых ими книг. Ссылка на небрежность типографий или издателей не может служить здесь достаточным оправданием. Мы думаем, что автору, выпускающему в свет книгу, нетрудно позаботиться о том, чтобы экземпляры, назначаемые в публичные библиотеки, были удовлетворительны.

Впрочем, этим еще не исчерпываются обязанности авторов по отношению к публичным библиотекам. В интересах посетителей библиотеки важно, чтобы все книги тотчас по поступлении в библиотеку делались достоянием читателей. Как известно, это затрудняется необходимостью каталогизации (карточной), которая требует много рук и времени. Между тем затруднение это было бы устранено, если бы при издании книги к ней прилагалась печатная библиотечная карточка (по крайней мере к нескольким экземплярам*), благодаря которой книга могла бы немедленно попасть в каталог. Это принесло бы огромную пользу публичным библиотекам и, следовательно, занимающимся в них, тогда как со стороны авторов здесь только требуется небольшое внимание к интересам читающей публики. В настоящее время, к сожалению, очень немногие из писателей снабжают свои сочинения такими карточками. Исполнение этих двух условий не потребовало

---

* Что такое библиотечная карточка – см. брошюру Кваскова «Реформа библиотечного дела». Москва, 1893[2].

бы никакой жертвы со стороны писателей на общую пользу. Но мы думаем, что публичная библиотека, как просветительное учреждение, могла бы рассчитывать на нечто большее, именно, на некоторую, хотя бы незначительную, долю личного труда со стороны писателей, разумея в данном случае ученых. Потребность в руководстве и указаниях со стороны специалистов для лиц, занимающихся в библиотеке, легко могла бы быть удовлетворена при добровольном желании ученых специалистов пожертвовать незначительным временем на пользу общую. На практике это нетрудно было бы осуществить: достаточно было бы, чтобы каждый из таких ученых специалистов являлся два раза или даже один раз в месяц на определенный час, о котором посетители библиотеки знали бы, конечно, заранее.

При таком условии библиотека могла бы, действительно, стать в высокой степени просветительным учреждением. Мы и теперь можем указать на людей сведущих и ученых, которые оказывают содействие своими познаниями лицам, занимающимся в нашей публичной библиотеке Румянцевского музея[3]. Но помощь, эта, конечно, носит случайный характер, а между тем сделать ее более широкой и организованной не составило бы большого труда. Говоря о желательном отношении представителей литературы и науки к интересам библиотеки, мы не можем не вспомнить об одном писателе, ныне умершем, и его отношении к Румянцевскому музею, куда поступила потом его библиотека. Мы говорим о Н.Д. Лодыгине. Занимаясь постоянно в этом учреждении, он не отказывал никому из прибегавших к нему за советом по предметам, ему известным; для своей библиотеки он выписывал только такие сочинения, каких не оказывалось в библиотеке Румянцевского музея, т.е. так называемые desiderata. Мало того, он сам написал карточки к книгам своей библиотеки. Благодаря этому, когда библиотека его поступила в музей, она через несколько дней уже была открыта для публики[4].

В заключение позволим себе высказать еще одно пожелание, чтобы все национальные библиотеки (публичные) заключали в себе все иностранные произведения других стран. Дело крупных национальных библиотек есть не только национальное, но и международное дело. И мы думаем, что всякий народ, имеющий свою литературу и свою национальную библиотеку, имеет право на обязательный обмен литературными произведениями с другими такими же народами. Дело это едва ли представляет большие трудности, и, по крайней мере, крупнейшие европейские нации могли бы устроить такой литературный обмен. Конечно, это опять-таки потребовало бы от авторов жертвы, в виде нескольких даровых экземпляров.

Когда в разгар франко-русских симпатий об этом попробовали поднять вопрос, наши европейские друзья отнеслись очень холодно к такому проекту[5]. Но мы не теряем надежды, что обмен этот осуществится, когда яснее станет для общества великое просветительное значение центральных библиотек. В заключение опять-таки повторим, что успех этого дела зависит, главным образом, от сознания авторами их долга перед обществом.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ «РУССКОГО СЛОВА»[6]

Милостивый Государь г. Редактор!

В № 244 «Русских Ведомостей» появилась прекрасная, по нашему мнению, заметка по поводу долга авторов в отношении к публичным библиотекам. Анонимный автор, констатируя неудовлетворительное состояние публичных библиотек в отношении полноты книжного материала, а также его доброкачественности, полагает, что такое положение созидается отчасти самими авторами: правительство, правда, обложило писателей в пользу публичных библиотек в виде представления известного количества экземпляров, но это исполняется крайне недобросовестно: то присылаются совершенно негодные экземпляры, то их вовсе не поступает. Объясняется это только отсутствием сознания у писателей их долга по отношению к обществу, с которого они получают доходы, иногда довольно крупные. В самом деле, прислать *лично от себя* два экземпляра (один в Московскую, другой в Петербургскую публичные библиотеки) вовсе не так убыточно. Если автор популярен, собирает богатую дань со своих поклонников, то расход *одного* лишнего экземпляра не отразится сильно на кармане его, если же издание идет туго, что часто случается особенно с научными книгами, то все равно, будут ли валяться на полках книжного магазина 1000 экземпляров или только 999. Автор-счастливец, попавший в публичную библиотеку, куда, к слову сказать, ходят больше с целью серьезного научного чтения, скорее может способствовать расходу издания, знакомя с ним читателей путем, во всяком случае, лучшим и благородным сравнительно с рекламой. Мало того, я думаю, что требование автора, написавшего статью «Долг авторов по отношению к публичным библиотекам», т.е. к читателям, из которых многие делаются писателями, очень скромен. Несомненно, что долг авторов, даже их собственные выгоды требуют, чтобы экземпляры, доставляемые в библиотеки, открытые *для всех*, были не только полными и напечатанными на прочной бумаге, но и *переплетенные*, с карточками и указателем (при втором и т.д. изданиях) на рецензии, бывшие на первое издание, и всякого рода заметками на этих карточках.

Статья г. N желает основать библиотеку неуклонительно на нравственных основаниях. Опыт покажет, достаточно ли одних нравственных побуждений или потребуется еще внешнее принуждение, издание закона, обязывающего авторов прилагать карточки и исполнять другие постановления, общей пользы касающиеся. Будет очень прискорбно, если даже для людей, получающих высшее образование (к каковым и принадлежит большая часть писателей), потребуется понуждение. Что же можно ожидать тогда от имеющих лишь низшее образование?! Этот опыт ставит вопрос: есть ли образование сила или бессилие? Желательно, чтобы статья «О долге авторском» получила наибольшее распространение именно для того, чтобы неведением нравственного закона нельзя было отказываться; желать этого распространения мыслей о *долге* нужно еще и потому, что существует немало сочинений, трактующих об *авторском праве* как о литературной собственности, но есть ли хоть одно сочинение об *авторской обязанности*?

Искренно желал бы, чтобы краткая заметка г. N была переведена на языки тех народов, которые знают только право и не хотят больше знать ничего, как изведано на опыте с Францией, даже в лучшие минуты дружественных отношений не пожелавшей вступить с нами в литературный обмен. Наконец, мы не думаем, чтобы газета или журнал, к какому бы направлению они ни принадлежали, отказались бы перепечатать указанную статью и высказаться по этому предмету.

Примите уверения и пр.
А.С.

ПИСЬМО РЕДАКТОРУ «РУССКОГО СЛОВА»[7]

Не могу не выразить моей искреннейшей благодарности Вам за напечатание письма в № 243 *«Русского Слова»*, а вместе с тем, вследствие некоторой неточности, вкравшейся в письмо, прошу, если можно, напечатать полностию краткую заметку «О долге авторов по отношению к библиотекам». В заметке этой вовсе не говорится, что авторы обязаны, кроме цензурных, доставлять еще два экземпляра лично от себя в библиотеки Московскую и Петербургскую, а лишь признается обязанностью авторов требовать от издателей и типографий, чтобы экземпляры, доставляемые чрез цензурные комитеты в публичные библиотеки, имели надлежащие достоинства, которые и исчислены в статье и в самом письме.

Что касается до мелких статей, заметок в виде брошюр, оттисков, вырезок, то для наибольшей их сохранности и облегчения возможности ими пользоваться, долг авторов заключается в том, чтобы собрать их в отдельные книги в прочных переплетах, с полным им списком, с указанием, где были помещены или откуда извлечены и т.п. Если авторы забывают мелкие свои сочинения, рецензий на них не читают, а списки тем и другим не ведут, то в таком их отношении к своим сочинениям выражается лишь слабое сознание своего долга по отношению к читателям настоящего и будущего, т.е. по отношению к науке или знанию. Небрежное отношение авторов к своим сочинениям, которое они признают своим правом или даже скромностью, а не нарушением долга, создает особый класс людей, тружеников библиографов, которые, однако, при всех усилиях не могут составить полных списков сочинений, если сами авторы не примут на себя этот труд, для них не особенно тяжелый. Требования долга увеличиваются вместе с ростом печати, с увеличением количества книг, выходящих ежегодно. Вопрос о долге вызывается условиями времени. В России может легче, чем на Западе с разъедающим его правом, развиться учение об обязанностях, и *«Русское Слово»* может стать *словом о долге*.

N.

ЧТО ЗНАЧИТ КАРТОЧКА, ПРИЛОЖЕННАЯ К КНИГЕ?[8]

В последние два, три года в Москве вышло несколько десятков, а может быть, и сотен книг, при которых приложены карточки, напечатанные на картоне. Прежде всего на карточке напечатана крупным шрифтом фамилия автора или же, если автор не обозначен, первое в заглавии существительное в именительном падеже; затем полное заглавие сочинения, место напечатания, время выхода, формат, число страниц. Словом, это такая карточка, которая пишется для каждой книги при поступлении ее в публичную библиотеку, с присоединением полного содержания книги, которое печатается на оборотной стороне карточки. На такой карточке обозначается место книги в библиотеке, и она помещается затем в каталог библиотеки, расположенный в алфавитном порядке. Алфавитные каталоги публичных библиотек, как и систематические, не пишутся в настоящее время в книгах, – они составляются из отдельных для каждой книги карточек, так как только при этом каталог может быть расположен действительно в алфавитном порядке и порядок этот не будет нарушен и вновь поступающими книгами. При этом необходимо, чтобы карточки ко всем книгам прилагались одной, определенной формы и величины, иначе, при произвольной форме и величине, карточки не могут быть собраны в один каталог.

Итак, что же значит такая карточка, приложенная к книге, какой смысл будет заключаться в ней и какую цель она будет иметь, если будет прилагаться ко всякой выходящей в свет книге? Ответ на этот вопрос дать необходимо, потому что всякий получивший книгу с карточкой непременно задаст его. Появление карточек – явление вовсе не случайное, оно вызвано чрезвычайным ростом печати, таким размножением книг, при котором опасность затеряться в массе их для каждого отдельного сочинения и в особенности для всякой новой мысли так велика, как велика смертность среди новорожденных детей, и потому появление карточки, будучи симптомом чрезвычайного размножения произведений печати, вместе с тем является средством спасения для всякого отдельно появляющегося издания. Карточка, заключая в себе сжатое изложение целого сочинения, находится в таком же отношении к книге, в каком зерно к растению, а потому интерес самого писателя требует, чтобы прилагаемая к книге карточка была напечатана на прочном материале, на картоне, подобном кожистой оболочке зерна, и кроме того, чтобы такая же карточка была издана на простой бумаге, в гораздо большем количестве, чем сама книга; эта последняя карточка, карточка на простой бумаге, будет соответствовать семенам, снабженным летучками. Первая карточка, карточка на картоне, будет служить для сохранения, а последние *для большего распространения сочинения*, заменяя объявления; и этим будет устранена опасность для каждого отдельного издания потеряться в массе изданий, не попасть туда, где оно могло бы принести наибольший плод, или же не дожить до времени, когда оно могло бы быть должным образом оценено.

Правительство, сделав обязательным для каждой выходящей книги присоединение названных карточек, хотя бы только картонных, оставляя приложение карточек на простой бумаге на волю самих авторов, – не только

удовлетворит назревшему требованию времени, но и сделает этим для просвещения *не менее открытия школ*, потому что только при существовании таких карточек могут быть основаны повсюду библиотеки без обременительного труда, необходимого для составления каталогов. Без каталога же библиотека немыслима; библиотека – не собрание лишь книг, а собрание книг, имеющее каталог, который служит прежде всего, как всякий инвентарь или опись, для сохранения от расхищения, главным же образом для нахождения книг. Что же касается потребности в библиотеках, *которые суть школы взрослых*, следовательно – *высшие школы*, – то в этой потребности, настоятельной необходимости открытия библиотек повсюду, никакого сомнения и быть не может: без библиотек сама грамотность, о насаждении которой все больше заботятся, обязательность которой для каждого – вопрос лишь времени, не может иметь надлежащего значения, потому что останется почти без приложения.

Карточки при книгах, составляя симптом размножения книг, вместе с тем – как созревшие зерна – предсказывают приближение такого времени (от которого да сохранит нас Господь), какое для растительной жизни наступает с осенью и зимою, умерщвляющею всю растительность. Можно сказать, что печать, как произведение одного интеллигентного слоя, достигла уже возможного для нее предела роста; рост кончен, начинается восстановление; иначе сказать, рост или развитие переходит в рождение, т.е. в повторение целого в малом виде... Что для целой литературы – всеобщая энциклопедия (существуют энциклопедии и для каждого отдельного круга наук), то же самое и карточка для каждого отдельного сочинения. Карточки можно сравнить также с теми металлическими досками, которые полагаются в основание зданий; если бы только к надписям о времени основания и имени строителя присоединялись бы план и фасад здания, тогда по этим доскам, как и по карточкам, потомство могло бы восстановлять разрушенное... Предсказывая разрушение, уничтожение, гибель книг, карточки не могут быть средством спасения их от такой гибели, но сами имеют больше шансов, чем книги, пережить разрушительную эпоху; если книги и погибнут, карточки останутся и дадут возможность вызвать из забвения то сочинение, к которому относятся, возвратить его к жизни. Таким образом, карточки – явление необходимое и вместе с тем в высшей степени печальное. Но таков закон всей без исключения слепой природы, и пока слепая эволюция не заменится разумною регуляциею, достигшие трудом жизни возможной степени совершенства в знании и искусстве будут умирать, а беспомощный, бессильный младенец останется, чтобы вновь начать тот же, уже пройденный процесс. Впрочем, карточки имеют то преимущество перед зерном, подобие которого они представляют, что образование зерна происходит *бессознательно* и зерно сохраняет и передает только некоторые свойства растения (растения-родителя), изложение же содержания книги должно стараться главным образом – и старается, конечно, – избежать этого недостатка, старается достигнуть идеальной полноты и вместе краткости. Таким образом, карточки представляют уже переход от слепого хода жизни к ходу сознательному... В виде карточки на картоне всем книгам без различия их достоинств дается одинаковое, равное

орудие для сохранения, дается, следовательно, способ, принимается мера к поддержанию слабых против сильных, чего нет в слепой природе. Летучие же карточки, заменяя объявления, доступные лишь немногим сильным, также уравнивают бессильных, слабых с сильными и могучими, давая и новой мысли возможность легчайшего распространения.

К самой книге, как выражению мысли и души ее автора, должно относиться как к одушевленному, как к живому существу, и тем более, если автор умер. В случае смерти автора на книгу должно смотреть как на останки, от сохранения коих как бы зависит самое возвращение к жизни автора. Вместе с тем, библиотеки не должны быть только хранилищами книг, не должны служить и для забавы, для легкого чтения: они должны быть центрами исследования, которое обязательно для всякого разумного существа, – *все должно быть предметом знания и все – познающими*. Но не на разрушение веры должно быть направлено исследование, а на подтверждение ее, на подтверждение не словами только, но делом... Только такое исследование и может быть целью устройства библиотек, в повсеместном открытии которых чувствуется столь настоятельная необходимость, и *самое естественное было бы сделать обязательным открытие библиотек при каждой церкви*[9], при каждой церкви стал бы создаваться *и музей* как необходимое условие просвещения, потому что музей есть лишь пояснение всевозможными способами книги, библиотеки. Всякая церковь и в настоящее время имеет некоторое собрание книг, которое должно стать ядром учреждаемой при церкви библиотеки, точно так же каждая церковь имеет и некоторое собрание предметов, которое должно стать ядром создаваемого при церкви музея. Создание при каждой церкви библиотеки и музея было бы только исполнением церковью своего назначения, долга учительства («шедше, *научите* вся языки»), ибо на церкви лежит долг истинного просвещения, церковь должна дать истинную цель знанию, *церковь должна сделать, чтобы книга была произведением не одной только интеллигенции, т.е. сословия, отделившегося от народа, и вместе, чтобы книга не оставалась только книгою, т.е. знанием, но стала бы средством спасения от бедствий, общих интеллигенции и народу, т.е. всем людям, или смертным. Наука, оставляющая громадное большинство людей в совершенной тьме и даже не помышляющая, что может сделаться хоть когда-либо достоянием всех, не есть свет истинный, просвещающий всякого человека, грядущего в мир, и сделается она таковым только чрез союз с церковью.*

Либеральные историки умалчивают об отношении к книгам народа; а между тем известно, что народ на всякую не церковную книгу смотрит как на барскую принадлежность, как на барскую затею... И в настоящее по крайней мере время, когда распространение ненависти и зависти низших к высшим считается святою обязанностию, исполнением долга, налагаемого законом прогресса, – народ и книгу любит столько же, сколько и бар, а потому, хотя бы для избавления лишь от книжных погромов, библиотеки следует учреждать именно при церквах, ибо только церковь в таких случаях может сохранить книги. Вместе с тем, учреждение при церквах библиотек и музеев даст возможность, даст церкви средство исполнить

лежащий на ней долг – обратить слепую эволюцию в регуляцию, обратить слепую неразумную силу природы в управляемую разумом, обратить эту силу из смертоносной, как она ныне есть, в живоносную.

БИБЛИОГРАФИЯ[10]

Знание популярное, энциклопедическое, мнимое и знание действительное; переход от мнимого знания к знанию действительному

Статья в № 4-м «Русских Ведомостей» 1893 года (от 5 января) об известном библиографе Строеве, как начало целого ряда статей подобного содержания[11], имеет целью познакомить с библиографиею, этою столь пренебрегаемою наукою, что она не удостоивается даже названия науки, почему нигде и не преподается. А между тем, только *библиография* может вести от популярного, т.е. мнимого, знания, к знанию действительному, основанному на непосредственных источниках, указание которых и заключается в библиографии. Если бы ряд этих статей обратил на себя внимание, то этим начался бы переход от слушания и записывания лекций, – в чем только и заключается ныне университетское преподавание, – к самостоятельному труду учащихся под руководством профессоров. Вместе с этим начался бы переход от популярных, бесплодных энциклопедий к сухим, но плодотворным библиографиям – к этим ключам знания. И это было бы концом периода, начавшегося с изданием известной энциклопедии прошлого века, концом периода, создавшего популярное знание и класс так называемых образованных людей, интеллигентов, политиканов, критиканов, которые, обладая лишь энциклопедическими, т.е. мнимыми, знаниями, думают управлять всем, но при первом же столкновении с действительностию обнаруживают свою полную несостоятельность. Это было бы началом нового периода, в основу которого должна стать библиография, эта сухая, презираемая наука, и тем не менее ведущая *всех* к участию в самом труде знания, а не к бесплодному лишь знакомству с его верхушками. И этот переход не простая перемена, а новый культ, который и открывается четвертым номером «Русских Ведомостей» 1893 года*.

Перед читателями и особенно почитателями этого легкого листка, привыкшими слышать имена лишь таких живых покойников, как Белинский, Добролюбов и т.п., неожиданно появляется умершее, хотя и немного еще лет тому назад, лицо, но появляется со списком не легеньких разборов, критик, а с тяжеловесным, безжизненным, сухим списком каталогов[12], но, к сожалению, без указания, – как предполагалось сначала, – мест, на которых они находятся в открытом для всех желающих трудиться книжном кладбище, – в московском Румянцевском музее. За этим выходцем из могилы встают целые ряды мертвецов с такими же списками своих произве-

* Должно заметить, впрочем, что «Русские Ведомости» ограничились помещением лишь нескольких статеек, подобных статье о Строеве.

дений в руках, ибо он лишь первенец из мертвых. «Русские Ведомости», признающие только живое, были бы правы, не желая помещать у себя умерших... Но разве это умершие? Это вытесненные, убитые, как и вообще нет просто умерших, а все лишь убитые, которые и сами убивали... И то, в чем «Русские Ведомости» видят живое, состоит именно в борьбе, вытеснении, в убийстве, прямом или косвенном. Чем борьба сильнее, живей, тем она убийственнее, тем большее число жертв после себя оставляет, так что *живость* в настоящее время – синоним убийственности... Разговор оживляется, когда он обращается в спор; спор становится живее, когда начинает задевать «*за живое*», и если бы дошел до высшей степени живости, то оставил бы после себя труп... В литературе самое слово стало убийственным, ядовитым, и по числу жертв оно – самое убийственное из всех смертоносных орудий. Есть война явная, и есть война скрытая, и последняя отличается наибольшею живостью, потому что она *злее* первой. Во время войны наибольшею злостью отличаются не те, которые открыто, явно бьются, непосредственно участвуют в войне открытой, а те, которые только ругаются (литераторы), которые участвуют, следовательно, не в открытой, а в войне скрытой. Самою же большею ненавистью отличаются те, которые прикидываются сострадательными к бедным и, прикрывая этим состраданием зависть к богатым, подбивают к войне уже не международной, а междусословной, междоусобной...

В чем же состоит этот культ, так неохотно открываемый «Русскими Ведомостями»? Представьте себе, что из всех книг выступили их творцы и, указывая на свои произведения, требуют их изучения. Этот призыв к знанию как общему долгу *всех*, к знанию не популярному, а действительному, и есть начало нового культа, но лишь начало его. *Все сделать предметом знания и всех познающими, не отделяя притом знания от дела*, это значит – не оставить праздною, бездействующею ни одной способности, это значит – поставить всеобъемлющее дело на место участия всех в комфорте, на место развития всех способностей, даваемого будто бы досугом. Но на досуге занимаются лишь тем, в чем нет необходимости, – ненужным. Ставить же целью *развитие всех способностей* свидетельствует о полном неведении цели и смысла жизни. Только *во всеобъемлющем деле* могут развиться *действительно все способности,* а не на досуге, не на свободе, которые можно наполнить только искусственно, произвольно. Без всеобъемлющего дела надо выдумать, чем наполнить свой ни на что не нужный досуг, ни на что не нужную свободу.

Отношение, подобное отношению «Русских Ведомостей» к вновь открываемому ими на своих столбцах отделу, т.е. отношение живого к мертвому, существует также между университетом и музеем. Музей будет мертвым, замерзшим[13], пока университет будет живым, т.е. будет требовать борьбы, прогресса, словом, умерщвления, а не объединения всех для оживления жертв борьбы. Хотя университеты родились еще в эпоху так называемого фанатизма (т.е. в эпоху господства веры), а *не безжизненного индифферентизма*, возведенного в добродетель под именем *терпимости* (терпимости чего? что только терпят, что *допускают* лишь, – добродетель ли?!), тем не менее они сделались проводниками преимущественно *возрождения*, т.е. *вы-*

рождения, проявившегося в скептицизме, критицизме, позитивизме и, наконец, как последняя стадия вырождения, в пессимизме, или *буддизме*. Комфорт, как цель жизни, не мог бы даже временно затмить общего, отеческого дела, если бы не был прикрыт целью всеобщего участия в нем, т.е. социализмом.

Подобно тому как церковь каждый день поминает и прославляет своих святых, которые участвовали в ее созидании, так и органы ученого сословия, науки, каждый день должны вспоминать тружеников знания, приглашая тем читающих не к чтению лишь, но и к изучению их. *Изучать же значит не корить и не хвалить, а восстановлять жизнь.* И такое изучение возможно только в библиотеках, открытых для всех, причем устройство этих библиотек должно быть основано на том же принципе ежедневного поминовения. Библиотека при нынешнем своем устройстве, когда только небольшое количество книг находится в обращении, большинство же книг, оставаясь постоянно на своих местах, все более и более покрываются пылью, должна быть названа *книгою закрытою*; открытою же книгою может быть названа только библиотека, расположенная календарным порядком, по дням смерти авторов, сочинителей, потому что календарный порядок заключает в себе требование (хочешь не хочешь, волею неволею) поминовения, т.е. восстановления самого автора по его произведениям. При таком устройстве библиотека не останется простым хранилищем книг, ни одна книга в ней не останется забытою, для каждой книги в библиотеке при таком ее устройстве – самом для нее живом и уже в настоящем смысле этого слова – наступает черед, назначено время изучения, назначено самым днем смерти сочинителя. Помещаемые ныне в «Русских Ведомостях» в дни смерти сочинителей перечни их сочинений через год или несколько лет послужат материалом для составления каталога, расположенного в календарном порядке... И это будет, действительно, гробокопательством, как некоторые в насмешку называют новый отдел, открытый в «Русских Ведомостях»; но что же лучше: оставить ли книгу погребенною в пыли, преданною тлению, или же в определенный день освобождать ее от этой пыли, чтобы изучением ее вызвать живой образ автора? Те, которые согласились бы располагать книги скорее по дням рождения, чем по дням смерти авторов, – не желая, конечно, напоминать себе о смерти, желая забыть о ней, – забывают, что при таком порядке пришлось бы исключить целый класс людей, вышедших из неизвестности, день рождения которых поэтому забыт, день же смерти, наоборот, всем памятен... И если смотреть на это ежедневное поминовение как на приглашение к труду изучения, то на первом плане из тружеников знания должно поставить именно библиографов, которые хранят ключи знания. Если же к библиографическим трудам их присоединить еще указания мест, на которых в публичных библиотеках хранятся перечисляемые в этих трудах книги, то не значит ли это предупреждать требования читателей, не значит ли это отыскать книгу прежде, чем поступило на нее требование, и тем устранить необходимость иметь при библиотеках самих отыскивателей книг, т.е. этим сократился бы расход на содержание их? А с другой стороны – отсутствие обозначения при какой-либо книге ее места в библиотеках будет указанием на desiderata и

приглашением к пожертвованию в общественное книгохранилище, и к пожертвованию не случайному, которое может быть полезно, может быть и обременительно. Прославление умерших писателей, приглашение к их изучению будет самою бескорыстною рекламою. Газета, помещающая на своих столбцах эти рекламы, эти списки, может дать своим читателям чрез некоторое время, в виде премии, не только каталог книг, но и словарь писателей, *синодик* (минея месячная), к которым может быть составлен и предметный указатель.

ДОЛГ АВТОРСКИЙ И ПРАВО МУЗЕЯ-БИБЛИОТЕКИ[14]

Право музея-школы как представителя *всех* жаждущих знания, но не имеющих средств приобретать покупкою книги и всякие другие пособия для просвещения. Музей есть книга (библиотека), иллюстрируемая картинными, скульптурными галереями, объясняемая астрономическими, метеорологическими наблюдениями, физическими, химическими и всякого рода естественными опытами, – таково полное определение всенаучного и всехудожественного музея.

В № 106-м за прошлый, 1896 год, газеты «Дон» была перепечатана из «Русских Ведомостей» заметка «Долг авторов по отношению к публичным библиотекам». Об этой заметке были сделаны отзывы в нескольких газетах в разных направлениях, и, несмотря на направление газет, отзывы в общем были благоприятны. И тем не менее должно сказать, что заметка не только была мало замечена, но, к сожалению, не была, по нашему мнению, понята даже теми, которые прочитали ее. Такое непонимание должно отнести прежде всего к духу нашего времени, – в самом деле, трудно себе представить, чтобы в XIX веке, в великом, бескорыстном XIX веке, когда было произнесено великое слово, что и вера без денег мертва, трудно себе представить, чтобы в такое время крошечная заметка могла задаться мыслью создать библиотеку на всех языках и без копейки денег. «Московские Ведомости» справедливо заметили, что какой-то N ведет счет без хозяина[15]; но это значит, конечно, что N возлагает свое упование на небесного хозяина, на силу долга, потому что будущее не зависит от хозяина настоящего. Возлагая на авторов обязанность доставлять в библиотеку книги в таком виде или состоянии (переплетенными, с карточками), чтобы библиотека не имела нужды в деньгах, – заметка хочет избавить библиотеку от денежных расходов, а потому сделать ее не нуждающеюся и в приходах, чтобы она не обременяла по возможности ни государственного, ни городского, ни земского бюджетов. Заметка прямо направлена против выпрашивания денег, питает к такому выпрашиванию – к этому единственному в настоящее время способу существования библиотек – глубокое отвращение, а вместе питает такую надежду на могущество долга, что не останавливается ни пред каким увеличением требований долга и, не довольствуясь требованием от писателей

доставления их произведений, заметка требует от них и бесплатных указаний, и советов для занимающихся в библиотеках.

Но все это выражено в заметке так мягко, так, можно сказать, робко, что никем, как сказано, не только не было понято, но даже и замечено, а требования во имя долга превратились в какие-то вымаливания и выпрашивания. Так, говоря о том, что жалобы на неудовлетворительность публичных библиотек чаще всего можно слышать от самих писателей, т.е. от тех, произведениями коих наполняются библиотеки, заметка указывает, что удовлетворительное состояние публичных библиотек находится «в очень большой зависимости и от сознания писателями своего долга», тогда как надо было сказать – не в очень большой, а в полной зависимости от сознания писателями своего долга и не к тем, которые имеют средства приобретать книги за деньги; к этим, сказано в заметке, авторы относятся очень внимательно, – нужно же сказать, что к покупающим книги авторы относятся с такой внимательностию, что вынуждают признать и нынешнюю науку, и нынешнюю литературу служанками денег и их обладателей; т.е. нынешние писатели знают только авторское право, литературную собственность и совсем не сознают своей обязанности к публичным библиотекам, служащим всеобщему просвещению, просвещению тех, которые не имеют средств приобретать книги и всякие другие к тому пособия. В заметке относительно сознания писателями вышеозначенного долга мягко говорится: «нельзя сказать, чтобы сознание это было особенно развито»; а надо было сказать, дабы обратить внимание кого следовало, – что и зачатка этого сознания в писателях нет, поэтому-то даже тот налог, которым правительство вынуждено было обложить писателей ради бесплатного чтения алчущих и жаждущих знания, вынуждено было только потому, что сами писатели, стоящие во главе общества, не додумались обложить сами себя добровольным налогом для удовлетворения этой святой потребности, – даже самый этот налог не исполняется, или – что еще безнравственнее – исполняется самым бессовестным образом, причем в видах своего оправдания ссылаются на типографии, на издателей и т.п. Благодаря такому отношению писателей к общественному благу, публичные библиотеки стали собранием дефектов, т.е. таких экземпляров, которые были бы брошены, если бы закон не вынуждал авторов доставлять их произведения чрез цензурные комитеты в публичные библиотеки для бесплатного пользования всех без исключения.

Не продолжая, однако, разбора заметки «О долге авторов по отношению к публичным библиотекам», которая не только со вниманием нами прочитана, но и изучена в подробности, и проникаясь духом этой заметки, вместе с нею скажем, что замена дефектных экземпляров вполне исправными еще не была бы со стороны писателей исполнением всего их долга, а лишь началом исполнения. Необходимо, чтобы все произведения тотчас по поступлении в библиотеку делались достоянием публики*; а для этого нужно заменить биб-

---

* О медлительности цензурных комитетов мы не говорим: потому что если такая медлительность и есть, то не надо забывать, что на цензурные комитеты возложена обязанность рассылать книги по библиотекам по той лишь причине, что авторы сами, по нравственному, ве-

лиотечное описание книг, требующее и много времени, и много рук, особыми карточками при книгах. Что такое библиотечная карточка, об этом говорится в брошюре Кваскова «Библиотечная реформа», и особенно в статье «Дона», № 119-й за 1896 год – «Что значит карточка, приложенная к книге»... При полном равнодушии писателей к публичным библиотекам, как же должны быть благодарны пользующиеся этими библиотеками тем писателям, которые добровольно, не ожидая принуждения, снабдили свои сочинения или издания сказанными карточками?!.. Таких, однако, не много, и чтобы приложение карточек к книгам сделать всеобщим, придется, вероятно, заведующим публичными библиотеками прибегнуть к правительству с просьбою о принуждении этих, если позволительно так выразиться, недорослей к тому, чтобы они доставляли в публичные библиотеки экземпляры своих произведений не только полными, в совершенной исправности, на прочной бумаге, переплетенными, но и снабженными библиотечными карточками. Исполнение одного уже этого для библиотек, т.е. для читателей, принесет громадную пользу, а от самих авторов потребует небольшого лишь внимания к общему благу и самого незначительного материального расхода.

Но и доставлением вполне исправных экземпляров с напечатанными библиотечными карточками долг авторов по отношению к публичным библиотекам еще не исчерпывается; от них требуется пожертвование для библиотек личным трудом, умственными силами; к мертвому собранию книг нужно призвать самих пишущих эти книги, потому что нужно иметь специалистов по всем отраслям человеческого ведения для того, чтобы они могли по всем предметам руководить занимающимися в библиотеке, так что все высшие учебные заведения стали бы факультетами библиотеки, или музея; и музей сделался бы высшим для средних и низших учебных заведений и общим для всех высших, и даже превысшим, потому что в нем учатся сами учащие в высших учебных заведениях.

И теперь можно указать людей сведущих, ученых, которые готовы содействовать своими познаниями – хотя и не часто, – занимающимся в музеях; но эта помощь, кое-кем, кой-когда оказываемая, – недостаточна; для музея нужна помощь совокупная, всеми и всегда делаемая. На одного из писателей, уже умершего, заметка указывает как на образец того, что желательно для музея, и мы не можем не повторить здесь, что писатель этот – Н.Д. Лодыгин – занимался в Московском Румянцевском музее постоянно и кроме того, что не отказывал никому из прибегавших к нему за советом по предметам, ему известным, он выписывал для себя только такие сочинения, которых не было в музее, т.е. то, что называется desiderata. Мало того, он сам, собственноручно, сделал то, что в заметке предлагается делать посредством печати; он сам написал карточки к книгам своей библиотеки по образцу музейских, с тою, впрочем, разницею, которую налагает любовь к учреждению, которому он желал преподнести свою библиотеку и свой труд. Его карточки доказывают – вопреки мнению современных эконо-

---

роятно, несовершеннолетию, не додумались, как сказано, или же не хотели исполнить свой долг.

мистов, – что неоплаченный, но добровольный труд имеет изумительное преимущество пред наемным, платным трудом. К несчастию, Николай Дмитриевич Лодыгин недолго жил, а по смерти, его бездуплетная библиотека, из одних desiderata состоящая, поступила в музей и тотчас была открыта для пользования. Только такой способ составления частных библиотек, который должно назвать лодыгинским, и имеет значение, приносит пользу не одному составителю, но и всем.

В последнее время размножение книг приняло чрезвычайные размеры, хотя, а может быть, и потому именно, что не все еще сделались пишущими, не все еще обладают полнотою органов выражения; и потому, может быть, увеличиваясь количественно, книги понижаются качественно, потому, быть может, качественное, или внутреннее, их достоинство и не соответствует количественному размножению, так что библиотеки в наше время служат, можно сказать, выражением большею частью болтливости меньшинства и глубокого молчания, совершенной немоты громадного большинства. Многоговорение и немота прекратятся, надо полагать, только тогда, когда письменность, или литература, будет произведением всех и потому станет деловою, а вместе и народною, подобно тому, как была народна устная литература. Может показаться, что требование от всех уменья выражаться письменно – требование чрезмерное; но зачем же тогда и всеобще-обязательное образование, если невозможно достигнуть даже этой незначительной, простой стадии?!.. Библиотеки в настоящее время не достигли ни внешней, ни внутренней полноты и, вместе с тем, страдают гипертрофиею, которую отделить от здоровой части невозможно. До развития же этой болезненной тучности, библиотекою какого-либо народа называлось полное собрание книг (или произведений, созданных выразителями народной мысли и души), назначенное не для чтения только или изучения, но и *для обозрения, и для почитания.* Потому-то книги и хранились не в закрытых шкафах, а за стеклом, и самые переплеты имели целью не сохранность лишь книг и не красоту внешности, а указание на автора, для чего на корешке четкими, золотыми литерами выбивалось название книги и особенно имя уважаемого автора, которых хотя было и немного, но каждый почти имел большую ценность. Это указание дополнялось еще бюстом сочинителя, выставлять которые в библиотеках, при сочинениях каждого автора, вошло в употребление со времен еще римлян или даже греков. Сочинения же наиболее чтимых писателей не оставались закрытыми в шкафах, а выставлялись для обозрения в горизонтальных витринах (на столах за стеклом), раскрытыми на особенно замечательных местах.

Таким образом, библиотека была и должна быть не просто собранием книг, а памятником, сооруженным предкам, в котором книги суть души писателей, а бюсты – их тела. Библиотека основана на глубоко нравственных началах; но при нынешнем положении библиотек, вызванном крайним размножением книг, эта нравственная основа затемняется, так как библиотека обращается в простое книгохранилище с отделением для чтения книг; и чтобы восстановить первоначальное значение библиотек, восстановить их нравственный смысл, необходимо устройство еще третьего отдела в библиотеках – отдела выставочного. При устройстве этого отдела библиотека будет

делиться на три части: хранилище, место для чтения и исследования и выставка. Хранилище, это слабо освещенное место, имеет целью на наименьшем пространстве разместить наибольшее количество книг при условии наибольшей сохранности и возможности легко их отыскивать и извлекать. Такое устройство хранилища и делает для библиотек обязательным устройство выставок, потому что только при выставках библиотеки сохранят первоначальное, т.е. нравственное свое значение памятников писателей; и календарный порядок таких выставок есть единственно естественный порядок, потому что только при этом порядке для каждого писателя будет свой день поминовения, свой день выставки его произведений, его бюста, изображений факсимиле, и вообще всего, после него сохранившегося, для уяснения личности писателя, его значения, для полного его восстановления. (См. «Библиография. Знание популярное, энциклопедическое, мнимое, и знание действительное» и «Екатерининская выставка в воронежском губернском музее» – «Дон», 1896 г., №№ 122 и 132.)

Если хранилище сравнивать с могилою, то чтение, или точнее исследование, будет выводом из могилы, а выставка как бы воскресением.

В настоящее время выставки – явления весьма редкие, чисто случайные, они не признаются необходимою и священною обязанностью библиотек. Так, петербургская библиотека, выставив раз навсегда небольшую часть своих книжных богатств, не признает за остальными, за самою большею частью, права выхода на свет, на выставку; т.е. петербургская библиотека есть книга, которая всегда остается открытою на одной и той же странице. Московский Румянцевский музей, устроив екатерининскую выставку[16], отказался от монополии инкунабулов, признав право на воскресение не за одними произведениями XV века. Воронежский же музей, устроивший выставки коронационную, екатерининскую, выставку религиозных картин и предполагающий, как мы слышали, устроить выставки петровскую и митрофаньевско-тихоновскую, в признании за музеями обязанности выставок занял первое место... Чтобы сделаться учреждениями вполне живыми, музеям и библиотекам должно признать обязательность выставок по отношению не к некоторым только, а ко всем авторам-писателям.

Долг к таким библиотекам, как московская или петербургская, лежит не на одних русских авторах. Всякий народ, имеющий свою литературу и свою национальную библиотеку, имеет право на обмен с другими народами, обладающими литературою и центральными библиотеками, т.е. всякий писатель, кроме обязательно-книжного налога для своих центральных библиотек, должен быть готов на добровольное или и обязательное со стороны своей государственной власти пожертвование для всех народов, обладающих сказанными условиями.

В то время, когда зарождался союз России с Франциею, и Франция, повидимому, изыскивала только способы, которыми можно было бы выразить свое расположение к России, в это время возникла мысль об обмене с Франциею произведениями литературы вообще, или же хотя только произведениями научной литературы. Такой обмен, давая возможность взаимного знания, служил бы наилучшим выражением самого союза, а вместе и закреплял бы его. Мысль эта возникла из глубокого уважения, которое

питают у нас вообще к иностранцам, а к иностранным писателям и ученым в особенности. Если у нас, полагали в России, писатели жертвуют одиннадцать экземпляров и не жалуются на тягость налога, то что же нужно ожидать от писателей благородной, республиканской, цивилизованной, культурной Франции! Думали же это, не понимая ни республики, ни цивилизации, ни культуры. Оказалось, однако, что писатели благородной Франции тяготятся даже налогом в два экземпляра, а третий экземпляр, по мнению компетентных людей, ни в каком случае в палатах не пройдет. Не слушая об обмене, Франция, со своей стороны, в то же время делала нам предложение о литературной конвенции, воспрещающей делать переводы без согласия авторов, т.е. Франция желала получить с нас плату за переводы. Конечно, наше предложение возникло из слабого развития авторского права, французское же – из совершенного отрицания авторского долга. Научить нас авторскому праву взялся первый писатель Франции Золя[17]; и хотя право как проявление эгоизма, как всякий порок, легко воспринимается, однако на этот раз Золя потерпел полную неудачу. Но кто научит долгу Францию – вот в чем вопрос, – когда Франция и вся Западная Европа считают святым делом защиту права каждого на наживу как единственную цель в жизни, т.е. признают полную бесцельность существования. С экономической точки зрения, с точки зрения права и литературной собственности, литературные произведения являются средством наживы, школы необходимы для приготовления потребителей литературного товара, обучение – реклама, учителя – агенты этой громадной спекуляции, имеющей целью создать из ученых и литераторов – сословие биллионеров, которое эксплуатировало бы всех, не исключая самих эксплуататоров-капиталистов. Все народы должны быть данниками этих кулаков – кулаков новой, высшей формации. Сама литература, превращающаяся в повременную, поденную (журналистику), как орудие промышленности, своими рекламами только соблазняет, обольщает; вся так называемая философия, как орудие промышленности, имеет целью убедить взрослых, а чрез учителей – и не взрослых, что нет другого блага, кроме того, которое создается промышленностью и приобретается на деньги (см. «Авторское право» и «Плата за цитаты» – «Дон», 1896 г., №№ 112 и 114[18])... Чтобы понять, до какой степени преступна экономическая и юридическая точка зрения на литературную деятельность, нужно припомнить происхождение языка и словесности: первыми словами языка были выражения взаимного родства, до сих пор сохранившиеся на всех языках почти тождественными. Мысли об утрате и о смерти родились и выразились в слове современно с началом языка родства, сила которого почувствовалась только при утрате. Молитва (заклинания) живущих об оживлении умерших была началом и словесности, и религии. Вот какого великого дела было выражением слово, или словесность человеческая, точнее – сынов человеческих и во что превратилась словесность теперь, когда на произведения словесности смотрят как на продажный товар.

Истинным творцом центральных библиотек всех народов может быть лишь долг авторский.

Долг имеет обширное, всеобъемлющее значение. Он касается не одних авторов словесных произведений, но требует и от всех художников дани,

приношения снимков с их произведений живописных, скульптурных, архитектурных при подробном их описании, и вообще требует от всех начатков их трудов, трудов их отцов, дедов, предков – в виде моделей или образчиков работ; долг вместе с тем требует и изображений самих труждающихся и трудившихся – виновников существования этих произведений, т.е. за вещью нужно показать человека, лицо; ибо вся задача вещественных собраний старины (музеев) заключается именно в открытии лиц, их создавших, в воспроизведении их создателей, и если <бы> это воспроизведение было действительным, то не было бы и вопроса о смысле и цели жизни.

Таким путем были бы созданы не одни центральные музеи, но и музеи местные при архивных комиссиях и статистических комитетах.

Долг, который заметкою, перепечатанною в № 106 «Дона» за прошлый год, возлагается на одних писателей, необходимо распространить на всех отцов, желающих блага своим сынам. Только при всеобщем содействии могут быть устроены школы везде, где есть рождающиеся, и музеи – везде, где есть умирающие, – в союзе, конечно, с храмами. (См. «Предисловие к сказанию о построении обыденного храма в Вологде», «Чтен<ия> в Общ<естве> Ист<ории> и Древн<остей> Росс<ийских>», том 166; «Вопрос о Каразинской метеорологической станции в Москве» и «К вопросу о памятнике В.Н. Каразину», – «Наука и Жизнь», 1893 г. № 44 и 1894 г. № 15/16-й.) Только этим путем и можно возвратить сердца сынов отцам; а вопрос об отцах и детях есть существеннейший вопрос нашего времени, о котором здесь, к сожалению, приходится лишь мимоходом упомянуть. Впрочем, говорить о музее и особенно о повсеместном устройстве музеев-школ – это и значит говорить об отцах и детях, т.е. об их примирении.

На правительстве, как стоящем «в отца место», лежит обязанность по отношению к писателям как отцам, воспитателям народа, – собирать, сохранять, делать доступными их произведения для обозрения, почитания, чтения и особенно исследования, которое не может иметь другой цели, как по произведению восстановить его автора, его внутреннее и внешнее обличье, потому что за книгами, неодушевленными, по-видимому, вещами, всегда скрываются живые существа, писавшие их.

Музей есть создание верховной власти, стоящей в праотца место, и создание необходимое, по крайней мере, для Императора, царствующего по милости Бога-отцов. На всех же сынах человеческих лежит обязанность приносить дань, т.е. быть верноподданными, приносить дань этому учреждению верховной власти, которое воспитывает сынов в долге к отцам; руководителем же сынов человеческих, ведущим их к исполнению этого долга, и является стоящий в отца – или праотца – место. Верноподданство, объединяя всех в деле отеческом, тождественно братству. Звание верноподданного несравненно выше звания гражданина, не знающего родства, – выше настолько, насколько нравственное выше юридического.

По долгу музей принимает в себя все, и доброе и злое, пшеницу и плевелы; доброе вносится в музей для его водворения и распространения в жизни; злое же сдается в музей, как выводимое из жизни и употребления, и сохраняется как напоминание о том, чего не должно быть; но то и другое служат для воспроизведения их созидателей. Под пшеницею и плевелами

разумеем не лица добрые и злые, а те условия, те предметы-вещи, которые их делают или способствуют им делаться добрыми или злыми.

Музей не есть собрание лишь вещей, но собрание и тех, которые произвели эти вещи. Умолять ученых, чтобы они хотя раз в месяц навещали музей для руководства занимающихся в нем, – это значит унижать долг; долг может только повелевать, приказывать, требовать всего и от всех. Долг требует не только дани, но и жертвы, готовности пожертвовать собою за возвращение жизни прошлому, отцам, т.е. требует готовности пожертвовать собою ради будущности прошедшего.

Н.Ф. Федоров, В.А. Кожевников

ДОБРОВОЛЬНЫЙ ДЕЯТЕЛЬ МОСКОВСКОГО РУМЯНЦЕВСКОГО МУЗЕЯ [19]

Когда стало известно, что Я.Ф. Браве, автор краткого исторического очерка Румянцевского музея, намеревавшийся и, быть может, уже начавший писать подробную его историю, скончался от мозгового переутомления, нельзя было не признать, что жизнь свою, отданную стольким трудам, он положил также и за музей, как за дело, в высокой пользе которого он был твердо убежден. В его касающемся музея произведении, выручку от которого он пожертвовал на нужды музея же, должно видеть труд не только бескорыстный, но и самоотверженный. В истории музея Я.Ф. заслуживает не только упоминания. Много было жертвователей на музей, но ни один, подобно Я.Ф., не отдавал ему своего здоровья и жизни. И другие труды Якова Федоровича, конечно, не могут быть названы корыстными, так как они доставляли ему лишь необходимые средства к жизни; труд же его для музея был безусловно добровольный и чрезвычайно старательный. Для составления его он не только перечитал все, что было напечатано о Румянцевском музее, но и многое из литературы о музеях вообще на русском и иностранных языках; он пользовался и рукописными источниками. Своего первого историографа музей должен бы почтить так или иначе: желательно было бы видеть хотя бы портрет Я.Ф. помещенным в музее на том именно месте, где покойный бескорыстно и самоотверженно занимался историей этого учреждения.

ЗАМЕТКИ К СТАТЬЕ О ДОЛГЕ АВТОРСКОМ [20]

Для обеспечения правильного поступления всего выходящего в России и всего лишь научного вне России еще нужно, кроме внешнего закона внутри и международной конвенции вне, обратиться к долгу авторов и развить это учение о долге писательском до такой полноты, каковой достигла в настоящее время наука о праве авторском и литературной собственности*.

---

* Книга не пользуется даже правами самой ничтожной вещи; она считается ниже всякой вещи, образчиком бесправия.

Для помещения же увеличенного числа книг и др. нужно:

1) Восстановить здание Музея к юбилею его строителя (Баженова) в том виде, в каком оно было вначале, – как видно на гравюре Антинга. В гравюре Антинга, 1789 года, мы видим Музей таким, каким он вышел из рук Баженова и Казакова и каким он *должен сделаться*, чтобы быть всенаучным, т.е. с обсерваториею, с геологическим разрезом, зоологическим садом.

2) Создать новый Музей (по непоместительности старого), восстановляя то здание Белого города, которое видно на гравюре Пикара 1714 г.

[И, наконец, нужно] исполнение обета построения храма, данного после перенесения Музея в Москву и не раз возобновляемого или напоминаемого.

* * *

Говорить с людьми XIX века о долге авторов к библиотекам, конечно, очень преждевременно. Нужно говорить не о том, что они должны делать, а только о том, чего не должны бы делать. Если писатель[21], постоянно толкующий о нравственности, о нравственности суровой, требует себе книгу из библиотеки, открытой *для всех*, а не сам идет, как это делают все, требует к себе в дом за 200 и более верст от самой библиотеки, *не значит ли это предпочитать себя всем другим*. Этот писатель признает свое право только к библиотеке, что он доказывал много раз, и не признает обязанность, что также он доказывал до сих пор постоянно.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ «РУССКОГО СЛОВА»*[22]

О двух учреждениях, об отживающем (университете) и недозревшем (музее), или вопрос о детях и отцах, т.е. о вытеснении сынами отцов (прогресс) или о восстановлении сынами отцов (воскрешение), вопрос о том, почему в чреве университета слышится брехание, а в гимназиях доходит даже до кусания (битья)? Это явление суть только крайнее выражение нравственности нашего времени, которая названа здесь университетскою или фарисейскою, новофарисейскою, т.е. <выражение> тех воззрений, которые нынешний безнравственный век называет, считает нравственностью.

«Он примирит сердца отцов с детьми и сердца детей с отцами их», – так говорит последний пророк Ветхого, отживающего Завета о первом пророке, предтече, Нового Завета. «И предъидет пред Ним в духе и силе Илии, чтобы возвратить сердца отцов детям и непокоривым (т.е. сынам) образ мыслей праведников, дабы представить Господу народ приготовленный» (<т.е.> совершеннолетний).

В № 244 *«Русских Ведомостей»* за прошлый <1896> год была напечатана интересная статья – «Долг авторов по отношению к публичным библиотекам», вызвавшая некоторые объяснения по этому поводу в *«Русском Слове»* и *«Московских Ведомостях»*, а затем и целое разъяснение в № 254 *«Русского Слова»*. Сущность статьи и объяснений к ней приблизительно таковы.

Публичные библиотеки в настоящее время совершенно забыты авторами, которые не заботятся о том, чтобы их собственные произведения, произведения их предшественников, последователей, а также и противников были не только охраняемы, читаемы, но и *изучаемы*. Забота о библиотеках, таким образом, возвышала бы писателей нравственно, заставляя их относиться беспристрастно даже к произведениям своих противников. Статья указывает и на технические средства, при помощи которых ни одно произведение человеческой мысли и души не могло бы затеряться в громадной массе печатаемого в настоящее время материала и могло бы быть всегда вызвано в свет для изучения; таким средством служит прилагаемая при каждом сочинении печатная карточка с заглавием и перечнем содержания. Статья в особенности озабочена тем, чтобы музеи обратить из мест чтения в места изуче-

---

* Письмо это, назначенное для печати на 3-е января <1897 года> – день памяти последнего пророка Ветхого Завета (Малахии), «день предпразднества просвещения», не могло быть напечатано и 7 января – день памяти первого пророка Нового Завета. Дни же памяти этих пророков должны быть чтимы всеми музеями, ибо в этих пророчествах указывается на цель и назначение музеев – «возвратить сердца сынов отцам»[23]. Письмо не было напечатано и 12 января – день призыва к оргиям на прахе тех, которые прежде нас жили (ubi sunt qui ante nos in mundo fuere)[24]. Как будем петь «Gaudeamus» на земле, поглотившей тех, которые прежде нас жили, т.е. отцов наших, – должен бы отвечать Музей, если бы он дозрел, пришел в сознание, – мы уже не юноши, а мужи... Напечатанная в гранках в неделю возвращения Блудного Сына, она не вышла на свет и в неделю напоминания о грозном конце мира за неисполнение назначения. Если же возвращение <нас, блудных детей,> состоится, то последует не гибель, не кончина мира, а воскрешение всех погибших, после однако семи седмин совокупного труда раскаявшихся сынов.

ния. Для того она приглашает специалистов всех ветвей знания и искусства, явно намекая, что их лекциями в университетах и других учебных заведениях не исчерпывается их долг по отношению к учащимся, к подрастающему поколению; нужно пассивное слушание превратить в самостоятельное изучение, нужно привлечь подрастающее поколение к самостоятельному изучению, чтобы учащееся юношество не отвлекалось от занятий и не тратило сил на бесплодные или вредные волнения, так как такая трата времени и сил есть уже преступление против настоящего и будущего даже по университетской (т.е. отживающей) нравственности, а по «музейской» и против прошедшего, против предков, т.е. против всего и всех.

В приведенной невинной заметке библиотеки и музеи делаются и отцами, и матерями всех пишущих. Им исключительно приписывается сила, образующая ученых и литературных тружеников. И замечательно, что никто из читавших статьи и заметки (положим, очень немногих) не указал на игнорирование в этом отношении университетов, которые, однако, считают большую часть писателей своими питомцами (иногда или даже чаще de jure, чем de facto). Не заметили этого и в то время, когда проектировалось учреждение своего рода «вольных университетов». Обьясняется это тем, конечно, что читавшие не считали себя обязанными университету, иначе заметили бы игнорирование его. Сравнение университетов с музеями по функциям, ими отправляемым, может объяснить хотя не действительное, не на стоящее, а *возможное* лишь преимущество последних пред первыми.

Университет с его лекциями, без самостоятельных занятий самих учащихся, будет лишь популяризацией, так же мало полезною для жизни, как и для науки. Лекции же в смысле политиканства, пробуждая недовольство настоящим, вызывая, таким образом, к разрушительной деятельности, – безусловно вредны.

Музей противопоставляет бесплодной популяризации самостоятельные работы учащихся, приготовляющихся к плодотворной деятельности в науке и жизни, – работы, состоящие не в самообразовании в виде *чтения* книг, назначаемых профессорами, а в требовании от каждого самостоятельного исследования *по особому вопросу*, но не в отдельности, а в связи со всеми, так что в совокупности учащиеся обнимали бы своими исследованиями весь предмет. Против же политиканства, проклинающего прошлое, музей создает выставки, восстанавливающие прошлое, раскрывающие его смысл и значение, вызывающие к нему благоговение.

Но бороться с увлекательной популяризацией, противопоставляя ей труд, очень нелегко. Еще труднее выставкам, как недействительным восстановлениям прошлого живого, бороться с призывом к разрушению, которое по странной иллюзии кажется и не одним молодым только людям *живым* делом. Но музей есть лишь подготовительное учреждение (предтеча) к учреждениям, которых деятельность не будет ограничиваться мнимым восстановлением*.

---

* Никто не спросил по поводу недействительного восстановления: что, стало быть, возможно действительное восстановление исчезнувшего, подлинное воскрешение, и притом воскрешение, не божественною лишь волею произведенное, а трудом всех людей?..

Кому из них принадлежит будущее – университету или музею?

Лекция, бывшая необходимостью в эпоху рукописей, стала анахронизмом при печатном станке. Печать избавляет от необходимости слушать лекции своего университета и дает возможность прочитывать лекции других. При существовании журналистики для лекторов не представляется надобности заниматься вопросами дня и тем самым производить недорослей. Следовательно, в каком бы смысле ни принимать лекции, университет во всяком случае оказывается несостоятельным учреждением, созревшим для уничтожения (вернее, для преобразования в музей).

Музеи же остаются местами чтения, а не изучения, местами хранения, а не восстановления прошлого в виде правильно организованных выставок, *т.е. остаются недозревшими*.

Конечною целью университетского образования ставится выработка каждым учащимся своего собственного миросозерцания, что приводит не к единству, а к розни, остается созерцанием и не переходит в действие; всенаучный же музей и самое знание делает средством исполнения сынами долга к отцам, долга, не ограничиваемого самою смертью*.

Потому-то университет, как носитель права, свободы, разрушительной критики, должен быть заменен музеем как представителем долга, труда и восстановления разрушенного, т.е. представителем высшей нравственности. Университеты соответствуют юношеской поре в истории человеческого рода; музеи – возрасту перехода от игр, художественных и мануфактурных игрушек, от творения подобий к воссозданию живой действительности**. Нравственное начало, носителем которого является Музей, требует от каждого жизни не для себя и не для других только, а жизни *со всеми и для всех*. Это начало выше и эгоизма и альтруизма. Альтруизм не может быть самым высшим началом и конечною целью, ибо в нем заключается страдание, хотя и добровольное, и пользование этим страданием, хотя бы и невольное. Точно так же высшим началом не может и не должно быть мученичество, ибо оно предполагает или господство неразумной, слепой силы природы над разумной, или разумную силу, отделенную от нравственной, мучающую саму себя (аскетизм), что неразумно, или же <мучающую> других (тиранию), что ненравственно.

Музей, созидаемый сынами умершим отцам, есть, как и храм, противодействие природе, которая умерщвляет отцов. Вопреки этой силе <Музей> сохраняет и восстановляет то, что природа разрушает. Университет, или нынешняя нравственность, вопреки природе чувствующего разумного существа, – проповедует *покорность слепой умерщвляющей природе*, считая

---

* Что это за долг, которому и смерть не полагает границу?

**Очень многие соглашаются признать Университет даже совершенно отжившим учреждением, которому никакие реформы не помогут, но никто почти не соглашается признать Музей наследником смертельно-больного человека, т.е. Университета. Правда, в статье не дано даже определения Музея как всенаучного и всехудожественного, как книги, иллюстрируемой картинными и скульптурными галереями [, подтверждаемой опытами и наблюдениями], как, наконец, такого учреждения, которое должно восторжествовать даже над искусством (самым могущественным в наше время) музыкальной драмы, в своей следующей стадии – Кремлей, как крепостей и кладбищ, делающих попытки управлять силами природы.

смерть ее законом, <а вместе проповедует> и *непокорность Богу отцов*, его заповеди, запрещающей служить всему, что есть не только на земле, т.е. природе, но и всему, что на небеси. (Университет считает смерть естественным явлением, т.е. животно-естественным, а бессмертие неестественным.) Музей создается сынами отцам, чтобы всегда иметь их с собою. Музей есть отчий дом, созидаемый, но еще не созданный и не устроенный. А Университет создается отцами для отчуждения от себя сынов под видом мнимого их нравственного возвышения, а действительного вытеснения отцов с презрением к ним и нетерпеливым ожиданием их смерти. Музей требует объединения для действия, для обращения всего само собою рождающегося, невольного в трудовое, правимое разумом, не ожидая, когда необходимость заставит даровое заменить трудовым. Университет, требуя от каждого выработки своего миросозерцания, ждет от слепого рождения развития, улучшения, которое он называет прогрессом, не удерживаясь, однако, от вмешательства в этот процесс путем борьбы прямой или косвенной, так как даже и «истины» рождения ждет до сих пор от столкновения мнений. Музей же ставит целью спасать жертв борьбы.

Университет требует общества (соединения) по типу организма.

Музей требует общества (соединения) по типу Святой Троицы.

Этим двум учреждениям соответствуют две системы нравственности. Университетская, основанная на сознании каждым своего мнимого достоинства, т.е. нравственность фарисейская, порождающая блудных сынов, – она ведет к борьбе, требует прав, не останавливаясь пред насилием для добывания их. Музейская, основанная на сознании действительного, общего всем сынам человеческим несовершенства (смертности), т.е. мытарская, не вызывает борьбы, а требует объединения в общеобязательном труде познания той силы, которая производит это общее всем зло.

В последних событиях нравственность, названная университетскою, собственно нравственность нашего века, выказала всю свою несостоятельность.

То, что для древней Руси являлось лишь в сонном видении «щенят, брешущих во чреве матери», то, в чем древняя Русь видела признаки близкой кончины мира, то самое для нас сбывается наяву. Правда, мы видим кончину не мира, а университета. Во чреве «alma mater» слышится брехание; доходит оно до Германии и Италии, и враги наши радуются; облаян союз двух народов, на котором держится мир Европы[25]; университетские недоноски усиливаются захватить власть, устроить эмбриократическое царство. Сами того не сознавая, они хотят создать такую карикатуру на конституционное устройство, которое и вообще невежеству и глупости дает власть над знанием и умом, далее которой уже идти будет *некуда*. Эмбриократия – последнее слово направления, подчиняющего отцов сынам.

Наши детские революции не напоминают ли детских крестовых походов, явившихся именно тогда, когда крестовые походы взрослых окончились. Не странно ли, что недоноски наших учебных заведений, высших и даже низших, носящие лохмотья и обноски Запада, упрекают своих учителей в измене тем началам, несостоятельность которых Запад не мог не признать.

Но хуже самого брехания кощунственное лицемерное почитание жертв 18 мая[26], скрывавшее в себе бессердечное злорадование и неутолимую жажду новых жертв.

Брехание – порок недорослей, недоносков, а лицемерие – порок выродков, надругательство над поминовением! Оскорбление и храмов, и музеев, и всех кладбищ – этих будущих музеев живоносного поминовения. Особенно оскорблено новое Ваганьково, и старое Ваганьково должно бы было выразить негодование за оскорбление нового.

В заключение мы должны опять обратиться к статье «*Русских Ведомостей*», которая уже приглашала преподавателей университета и всех высших учебных заведений в музеи для руководства всеми желающими труда и серьезных занятий. Одно только нехорошо в этой статье, что она заставляет долг пресмыкаться, просить, умолять, тогда как «долг» должен приказывать, повелевать. Долг в сказанной статье к библиотекам и музеям ограничен писателями, настоящая же заметка вынуждена распространить долг к музеям на всех отцов, желающих блага своим сынам. Только при всеобщем содействии могут быть устроены школы везде, где есть рождающиеся, и музеи везде, где есть умирающие, в союзе, конечно, с храмами, ибо только этим путем и можно возвратить сердца сынов к отцам, и высшие школы (университеты) только в отдельности от музеев будут отжившими, как и музеи без университетов будут недозревшими*; в соединении же они составят учреждение, которое может иметь великую будущность (ибо задача Музея – возвратить жизнь отживающему). Оно не будет давать ни чинов, никаких прав, а будет возлагать на учащихся в нем обязанность ко всем отцам, как к одному отцу, т.е. всех сделать рабами долга.

ЗАМЕТКИ ПО ПОВОДУ «ПИСЬМА В РЕДАКЦИЮ “РУССКОГО СЛОВА”»[27]

Нравственное начало, положенное в основу Учреждения, назначенного стать на место отживающего Университета, устраняет противоречие между высшим догматом и этикой, оно требует от всех в совокупности подобия Триединому Богу и отрицает отдельность, рознь, решительно не признает в ней никакого достоинства, защищать которое призывает каждого низменная кантовская, университетская мораль. Музей, созданный сынами умершим отцам, есть, как и храм, противодействие природе, которая умерщвляет отцов, он (музей) сохраняет и восстановляет разрушенное природою. Университет, вопреки природе разумного существа, проповедует покорность слепой, умерщвляющей силе, почитая смерть законом природы, проповедует и непокорность Богу отцов, считая смерть естественною, т.е. животно естественною, и бессмертие неестественным. Музей создается сынами отцам,

---

* Университет есть критика, он разрушает веру, но веру мертвую, недеятельную, веру, которая не есть самое осуществление чаемого, как протестантизм.

Отвергает он веру и деятельность, если эта деятельность есть разрушение, война, торг, как в католицизме, а не воскрешение и жизнь.

Музей, соединяясь с храмом, превращает храмовую службу во внехрамовую литургию. Таинственное во храме обращает в явное вне храма.

чтобы всегда иметь их с собою, а университет создается отцами для отчуждения от себя сынов, под видом мнимого возвышения, улучшения сынов, и действительного угнетения, презрения и вытеснения отцов. Задача Музея – объединение для общего действия. Университет *развивается*, это <нечто> пассивное...

* * *

«Но музей есть лишь подготовительное учреждение[28] (предтеча) к учреждениям, которых деятельность не будет ограничиваться мнимым восстановлением». – Прочитав это место, никто не спросил по поводу недействительного восстановления: «стало быть, возможно – действительное?» Предположить, что здесь говорится о будущем воскресении, исключительно и непосредственно Божественным действием производимом, – нельзя, потому что тут прямо говорится о восстановлении, производимом трудом и действием человеческим. Никто не спросил и того, что же это за учреждения, деятельность которых не будет уже ограничиваться мнимым восстановлением? А под этими учреждениями разумеются Кремли, или центральные кладбища, и местные кладбища, которые при всеобщей обязательной воинской повинности также должны быть кремлями, или крепостями, но не для защиты, или обороны, от себе подобных, а для обращения смертоносной силы, силы умерщвляющей, в силу оживляющую, и о которых в конце статьи говорится как о будущих музеях живоносного поминовения.

Что в вышеприведенном из статьи о двух учреждениях месте говорится о действительном воскрешении, это доказывается еще и следующим местом из той же статьи: «Всенаучный же музей делает и знание средством исполнения сынами долга к отцам, долга, *не ограничиваемого и самою смертью*».

* * *

За статьею о двух учреждениях[29], об отживающем и недозревшем, следует статья об обновлении, оживлении университета и всех высших учебных заведений в достигнувшем совершеннолетия всенаучном и всехудожественном Музее. «Долг авторский и право Музея-библиотеки» есть начало этой статьи. Нужно заметить, впрочем, что заглавие этой первой статьи не обнимает всего ее содержания, а пояснение, следующее за ним, ничего не поясняет. Долг в ней не ограничивается авторами словесных произведений, а распространяется на художников, и вообще, согласно с этою статьею, долг от всех требует начатков их трудов, и особенно трудов их отцов, предков, т.е. Право Музея расширяется не на начатки только трудов живущих, но и <на> остатки трудов умерших, как образчики их работ. Музей – храм предков или умерших – потому и имеет право требовать начатков от живущих, что они для него лишь *еще не умершие**. Забывать, скрывать от себя свое настоящее, очень непрочное положение из опасения печального

---

* Но если живущих мы называем *еще не умершими*, то умерших должны назвать *еще не ожившими*, а вернее – *еще не оживленными*.

напоминания, конечно, не следует, – это значит ребячиться. Следует трезво, мужественно взглянуть на коренного врага человека. Музей и собирает всех рожденных для борьбы с коренным злом и для спасения от него, потому он и соединяется с храмом. Храм же воздвигается Бессмертному Существу для спасения от смерти. Под Музеем в данном случае разумеется не центральный [только], но и все местные Музеи-школы. Такой способ создания Музеев должен быть назван обязательно-добровольным налогом или таким налогом, который назначен вести граждан от юридического состояния к нравственному, т.е. где уже не нужно внешнее принуждение, а в этом и состоит совершеннолетие. Этим путем автор, вероятно, надеется создать общество, которое не будет нуждаться ни в дядьках, ни в надзоре, ни в судьях... потому что и самих преступлений, по его мнению, не будет.

Много и других чудес в этой очень небольшой заметке, например, создать библиотеку на всех языках без копейки денег. Такого дерзкого оскорбления всемогущим деньгам наш век, бескорыстный век, <еще> не слыхал. Мало того, он <(автор заметки)> хочет веры без денег. Он надеется всех людей без исключения сделать литераторами – это, конечно, нелепо. Верх же нелепости – литература без болтовни; как будто бы это мыслимо для нашего времени!

Музей созидается *добровольно-обязательным налогом*, держится *супралегальною службою* добровольных и обязательных деятелей.

Музей *во имя предков*, во имя общего родства имеет право требовать от авторов и других производителей образцов их трудов, которые могут служить пособиями для образования всех сынов, [трудов,] не имеющих покупной силы денег.

Музей, во имя нового нравственного начала, всеобщего родства устрояемый.

* * *

Переход от юности к возмужалости, возвращение от университета, порождающего блудных сынов, к Музею, т.е. к отцам, переход от <нравственности> университетской, фарисейской, на сознании мнимого достоинства основанной, к музейской или отцетворению[30].

Два гимна – Университета и Музея.

1. Гимн малодушного отчаяния, призывающий юношей к забвению горестей, призывающий произвести анестезию боли и печали посредством вина и новых средств, эфира и морфина, и таким образом заменить печальную действительность фантастическим представлением, *обманом*.

Gaudeamus... есть та же песнь кутежного цеха с тем отличием, что первая правдива, искренна, а последняя лицемерна и лжива, она умалчивает о вине, хотя без вина и для нее нет радости...

2. Гимн мужества, призывающий возмужавших взглянуть трезвыми очами, без страха на ту силу, которая поглотила жизнь наших отцов, которая и нас лишает силы, ведет к старости и смерти.

Вступая в возраст мужества, не скрывая от себя горькой действительности, как мы можем петь Gaudeamus на земле, поглотившей столько

жизней, и прежде нас живших <(отцов)>, и с нами бывших (братьев). Слепая сила потому и могуча, что разумная даже в самих Университетах предается праздному, веселому бездействию. По причине нашего бездействия и мы теряем силы, т.е. лишаемся юности, стареем, разрушаемся, т.е. умираем, так же как и наши отцы. Но как бы далеко ни шло разрушение, хотя бы разрушенные частицы, прах был рассеян, развеян по всем мирам, тем не менее мы не имеем права признать действительность смерти, невозвратимость или конец жизни, и на нас лежит обязанность не только не забывать и вспоминать, но отдать все силы на возвращение жизни, так что мы могли бы сказать: если мы забудем вас, пусть иссохнет рука, которая от забвения делает не то, что должна. Si oblitus eris[31]. Если мы, сыны, забудем вас и только один день будем посвящать Богу отцов, а 6 дней будем делать и творить наши дела, то пусть рука наша иссохнет... Si non numines[32], если и в мысли, в слове будем отделять от себя [отцов], знать самого себя, внимая языческому оракулу «познай самого себя, знай только себя», – то пусть [2 слова неразб.] отсохнет.

Pereant professores[33], возбуждающие сынов против отцов. Floreant[34] Музеи, обращающие сердца сынов к отцам.

Стыд и позор девицам, отчуждающим сынов от отцов и заставляющим их трудиться для производства мануфактурных игрушек.

Стыд матерям, если забудут отцов ради детей.

УНИВЕРСИТЕТ – НЕ ОТЖИВАЮЩЕЕ УЧРЕЖДЕНИЕ, А ИЗДЫХАЮЩЕЕ (К 150-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ)*[35]

Презираемый и профессорами, и студентами, ужас для отцов и матерей, отвращение для народа, внутренний враг по убеждению, – он не имеет прав на существование. Смерть Университета будет началом жизни для Музея в обширном смысле.

«Фауст» есть продукт Университета, даже не как отживающего учреждения, а как *издыхающего*. Университет – это самое *больное место* современного общества, ведущее его самым прямым путем к погибели. В основу Университетской мудрости поставлена *хула*; доброволие заменено <в нем> своеволием (волею студентов). Философский факультет превращается в богохуление, <в> отречение от Богоподобия. *Исторический* факультет обращается в *хамитический*, в оплевание отцов и предков. Естественный факультет ищет образцов для человека в природе, требует подчинения слепой, неразумной силе, скотоподобия и звероподобия. В нравственном отношении <Университет> стал школою наглости и нахальства. Хула в теории на практике и могла выразиться в нахальстве. Профессора, которые не только de facto, но и de jure признали себя ниже студентов, признали себя <и> не-

* Статья писана под свежим впечатлением упорных «учебных» забастовок студентов и курсисток, и резкость тона ее объясняется глубоким негодованием Н<иколая> Ф<едорови>ча к такого рода обструкции; преисполненный безграничным доверием к знанию и величайшим почтением к достоинству ученья, он никак не мог простить забвения этого священного долга ради политических целей (*Примеч. В.А. Кожевникова.*)

способными руководить существом, коего долг – быть трудящимся и трудовым, самого себя дисциплинирующим, а вовсе не свободным или своевольным.

Учреждение, презираемое и студентами, и самими профессорами, не имеет права на существование. Лекция, как произведение духа хулы, есть не бесполезное, а вредное явление, а профессора суть только *лекторы*, заискивающие у студентов, состязающиеся в хуле пред несовершеннолетними – «лающими псами, брешущими еще в чреве своей матери».

Уничтожение Университета, т.е. обращение его в экзаменационную комиссию, в руководителей при занятиях в практических учреждениях освободит от влияния университетов Архивы, библиотеки, физические кабинеты или институты, химические лаборатории, зоологические <музеи и т.д.>, словом: Музей в обширном смысле освободит от Университета, <и тогда> будут учиться лишь *делу общему*, заменив социальный вопрос, *дело партийное*, как возбуждающий лишь вражду, *естественным* <делом>, т.е. освобождением разумных существ от общих всем без исключения бедствий, от неразумной силы, убивающей человека, превращающей его в прах; иначе <сказать, то будет> обращение бесчувственной силы в управляемую разумом.

Гете, заставляя Фауста бросить Университет, этим самым произносит осуждение Университету; так же как и оставлением Университета осуждается последний, подтверждается осуждение и отождествлением его с Вагнером. Возвеличением же Фауста Гете лишь доказывает, что сам он есть произведение <того же> университетского духа, духа хулы и розни. Союз Фауста с Духом Зла показывает, что для своей личной цели он готов всех принести в жертву. Это тот же рыцарь, лишенный всего, что было или по крайней мере предполагалось в нем облагороживающего.

[Конец статьи утрачен.]

СТАТЬИ ФИЛОСОФСКОГО СОДЕРЖАНИЯ ИЗ III ТОМА «ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА»

ФИЛОСОФИЯ КАК ВЫРАЖЕНИЕ НЕРОДСТВЕННОСТИ И РОДСТВО[1]

Признавая в мифах олицетворение, философия в своих философемах признает *обезличение*, *отвлечение*. Это определение относится к знанию, и если отвлечение и обезличение можно отнести к достоинствам, то только ко временным. *Очужетворение*[2] есть указание на коренной порок, сознание которого может привести философию к выходу на истинный путь. Но этого мало: философия, конечно, не изменяет себе, когда религию считает праздным знанием, называя ее мифо-*логиею*. Но религия есть не мифо-логия, а *мифическое действие*[3]; и сама философия, хотя она и считает себя знанием, однако оказывает и некоторое действие на общество. Впрочем, в *очужетворении* обозначается и характер, и свойство ее воздействия, или влияния на общество (<характер> антиродственный), разрушение родственности.

Философия как сознание, как разум общества подзаконного, юридического, карательного, силою закона держащегося, под постоянным надзором находящегося, признает – и то только отчасти – существование родства <только> в детской; но это со стороны философии непоследовательность; последовательное проведение философского принципа требует, чтобы и детская была введена в область надзора, чтобы учреждена была особая инспекция над отношениями матери к грудному ребенку и чтобы отношения эти, считавшиеся священными, религиозными, по изгнании религии из жизни были бы регламентированы внешним законом. Но нужно надеяться, что дело не дойдет до такой жестокой крайности. Если такая регламентация и будет существовать, то она будет вызвана нуждою, упадком родственного чувства, но неестественность такой регламентации от этого не уменьшится, а будет еще изумительнее, поразительнее.

Если философия, или знание, никогда не задававшаяся вопросом о причинах неродственных отношений между людьми – вопросом самым существенным, единственным, – решает с несвойственным ей (как основанной на сомнении) авторитетом, что гражданская чуждость и торговое бездушие составляют не временное состояние, не горький, но неизбежно-необходимый удел несчастного человечества, а прекрасную, идеальную его будущность, – какого названия заслуживают такие идеалы?! Еще удивительнее, что философия считает нужною для существ чувствующих и разумных принудительную регламентацию, тогда как для слепой силы природы не видит нужды в регуляции, т.е. даже не признает вопроса о причинах неродственного отношения природы к нам, господство слепой силы над чувствующею и разумною не считается ненормальным.

Несмотря на свое отрицательное (не вполне и не отчетливо сознаваемое) отношение к «родству и неродственности», философия есть, однако, не что иное, как наука о родстве и неродственности, представленная или изложенная в неродственной форме, т.е. в форме отвлеченной или лишенной чувства, недоступной большинству, в форме умозрительной, а не практической, в форме мысли, а не проекта действия. Философия есть наука всеобщая, она хочет обнять все; но и обнимая все, в ней, однако, нет ничего, что могло бы выйти из пределов понятия о родстве и его противоположности – неродственности. Родство и неродственность – самые полные, конкретные понятия, от них можно лишь отвлекать, обезжизневать, так сказать, обращать их в призраки, тени, в идеи, пополнить же их невозможно: в родстве полнота жизни, чувства, разума, действия, примирение религии с наукою, искусством, нравственностью; в неродственности – безжизненность, разъединение, раздор, – словом, родственное тождественно с бессмертным, а неродственное с смертным. Бог, как Триединый, есть совершеннейший образец родства. Природа – слепая естественная сила, которая в человеке начинает превращаться в сознательную, чувствующую, т.е. родственную силу. Человечество есть еще несовершенное родство: родственным сознает оно себя в религии, – но это сознание, эта дума о родстве не делается даже проектом, планом для осуществления, потому что философия и знание, или наука, совсем не думают о родстве и не только не составляют плана исполнения этого дела, но даже противодействуют религии, может быть, впрочем, потому, что религия в ее главных представителях не дает себе ясного отчета о своей задаче. Но по той или другой причине, философия противодействует родственному началу, противодействует во всех своих частях. Если она говорит о Боге, то христианское понятие о Нем, как совершеннейшем выражении родства, причисляется к самым нефилософским. Природу философия называет и чуждою, инобытием, но не чувствуя этой чуждости, признавая себя страдательным знанием, она не приходит к мысли о превращении этой слепой силы в нашу, в средство проявления нашего чувства к тем, которые поглощены природою по ее слепоте, т.е. по нашему невежеству.

ОДУШЕВЛЕННЫЕ МИРЫ КАК ВЫРАЖЕНИЕ ЖЕЛАНИЯ ВИДЕТЬ МИРЫ УПРАВЛЯЕМЫМИ РАЗУМОМ И ЧУВСТВОМ [4]

Гностицизм – мифическая астрономия, по системе Гиппарха[5], Птоломея: миры представлялись существами одушевленными и более и более совершенными по мере отдаления от земли. Это – эоны (*νοῦς*, *λόγος*...), которых заменили Юпитером, Марсом... Представляя миры одушевленными, казалось возможным общение с ними; это-то давалось теургиею – надо полагать, это было чем-то вроде нынешних спиритических фокусов. Вся эта теософия изобретена ради теургии. История тогдашняя представлена под видом демиургов. Против иудейских демиургов соединяются все языческие демиурги, т.е. это Рим, ведущий войну с иудеями. Сообразно этой системе и

Константинополь можно бы было представить в виде также [1 слово неразб.] демиурга.

Конечно, если представить миры одушевленными, то достаточно одного внутреннего изменения, чтобы войти в общение со всей вселенной, а материя, как призрак, дьявольское наваждение, сама собою исчезнет. Но как этот призрак весьма упорен, то нельзя не предположить большой силы в нем. С другой стороны, и за стремлением к одушевленности также можно признать постоянство, но для объяснения этой постоянной наклонности достаточно признать желание видеть миры, управляемые разумом, чувством.

* * *

«Наука стала не системою *представлений*, а системою *понятий*». Отношения между вещами стали *представлять* не как только отношения *представлений* друг к другу под категориями *единого* и *многого*, но стали *мыслить* их как отношения *понятий* под категориями *общего* и *частного*.

В Сократе сознание или философия перешла из области *представления* в область *мышления*[6]. Нынешняя логика еще носит следы своего происхождения, излагая вначале учение о представлениях, а затем переходя к высшему учению, «учению о понятиях». Учение о представлениях есть сокращение всей философии ионийско-италийской, от Фалеса до Парменида и Анаксагора, т.е. философии природы или астрономической. Трудно, конечно, узнать в сухом учении о понятиях разговоры Сократа, его «иронию», его «эрос», т.е. переход от сознания своего невежества к сближению в деле искания истины, которая открывалась при переходе от представлений, от частных случаев, известных (лично) нам, к тому, что известно «само по себе» всем, или, что то же самое, к общим понятиям, родовым и видовым. У Канта еще область представлений (трансцендентальная эстетика) отделена от области понятий (аналитической логики), хотя он высказывает [сомнение] в том, что нужно поставить выше: первое или второе?

В наше же время сознание должно перейти (и даже переходит) от сократовской области понятий, но не отрекаясь от нее, к более древней области представлений, но представлений, объединенных в одно целое (астрономию конкретную).

Отказавшись от знания мира, оставив управление вселенной *языческим* богам, т.е. слепым силам (Сократ и не мечтал о новом небе и земле, в которых правда живет), он обратил нравственность из *мировой* в *общественную*, ограничив ее «справедливостью». Сократ приписал отвлеченному разуму силу, могущество, какое мог бы иметь только разум, правящий физическими, слепыми силами мира, приписал ему силу не сознавать только правду, а осуществлять ее. Справедливость, с которой отождествлял Сократ добродетель, справедливость, присущую каждому человеку (неписанный закон) без различия по языку и народности, проповедают и нынешние мора-

листы, будучи твердо уверены, что только недостаток знания препятствует осуществлению правды на земле.

И обратный ход от отвлеченного мышления к более живому представлению не останавливается на этом последнем. Не остановилась и философия Сократа, а продолжала свойственное ей движение в системах его учеников. В Платоне она замерла в неизменном безжизненном бытии, и в этой безжизненности философия признала совершенство бытия. В понятиях была еще некоторая жизнь, платоновские же идеи, неизменные типы, или стереотипы, суть бездушные мумии, окаменевшие идолы, которые живут только в мысли и потому не истинно, а мнимо сущие. Отсюда легко понять, почему философия, по Платону, есть искусство «освобождать душу от чувственности или искусство уменья умирать». Обратный же ход состоит в восстановлении тела не как уз, а как орудия разумной воли, не искусство умирать, а искусство всеобщего воскрешения. И в других школах философия Сократа разными, даже противоположными путями достигала той же цели – смерти. Киринейская школа – предшественница эпикурейской, – крайним выражением которой можно считать Гегезия[7], адвоката смерти, пессимиста древнего мира. Циники – предшественники стоиков, – иной цели не имеющие, кроме чисто отрицательной – плотоумерщвления. Истинным преемником Сократа нужно считать Мегарскую [школу][8], ограничивавшуюся областью отвлеченного мышления, логикою.

Для мышления понятно мертвое, отвлеченное абсолютное, а не живой, личный Бог, и еще менее понятно Триединое существо, ибо *единое* и *многое* принадлежат к области представлений. Поэтому же для мышления не существует вопроса о примирении единства и множества, т.е. вопроса о братстве. Мышление относится отрицательно к внешнему выражению, будет ли это художественное восстановление, т.е. Музей, или действительное Воскрешение. Мышление отрицает иконы и обряды и все телесное. Крайним выражением отвлеченного мышления будет нирвана и квиетизм, ибо, отрицая в мире все вещественное, в душе – все имеющее образ, мышление и в самом себе находит еще нечто сложное, различное, замечает в нем (в мышлении) некоторое движение и, считая все это остатком телесности, отрицает его и тогда приходит к чистому единству, т.е. к небытию.

* * *

Для понимания Новой Истории Запада существенно важно то обстоятельство, что мы можем сравнивать *два перехода*: переход от светского к религиозному, каковой мы имеем в Августине, в его Признаниях, с другим переходом, с переходом обратным, от религиозного к светскому, каковой мы имеем в Признаниях Руссо[9]. Сравнение тем легче, что если в Августине «святость не уничтожила человечности», «святой не убил в нем человека», как говорит Вильмен[10], то и в Руссо человечность не уничтожила «божественного».

К порокам, о которых говорят в своих Признаниях Августин и Руссо, <они> относятся не только неодинаково, а даже противоположно. Руссо смотрит на собственные пороки как на несчастия и потому относится к ним

не так строго, как Августин. Описывая пороки, Руссо возбуждает, можно сказать, охоту грешить, тогда как Августин питает отвращение к ним и потому не вдается в подробности при описании их. Августин в деле искоренения порока полагается исключительно на сверхъестественную помощь и не хочет знать естественных причин порочных явлений. Природа для него *также* безгрешна, – впрочем, как и для Руссо.

В «Soliloquia»[11] высказывается основное начало философии Запада: «Cogito или fallor[12] (что еще сильнее!), ergo sum», из которого доказывается, а на самом деле опровергается учение о Троице как образце общества человеческого. Все недостатки «Града Божия»: равнодушие к неединению, <к> вечной розни.

ФИЛОСОФИЯ БЛУДНЫХ СЫНОВ, ЧУЖАКОВ[13]

Декарт – основатель новой философии Западной Европы, из которого истекает философия XVII и XVIII вв., французская и немецкая. Декарт – это Карл Великий в области философии. *Из учения Декарта* вытекает *всепоглощающее единство Спинозы* и *монадологическая рознь Лейбница. Любовь к Богу* до забвения *самих себя и друг друга*, т.е. всех, – это град Божий Спинозы, но <град> Бога иудейского. *Рознь*, доведенная *до забвения единства*, – это языческий град Лейбница.

Очевидно, та и другая система представляют неудачную попытку создать *общество идеальное*. Бэкон, в противоположность Декарту, обращает разум в *орудие* доставления удобств и удовольствий, и потому он может быть назван истинным основателем *земного града*.

Локк своим главным сочинением доказывает, что человек назначен быть *гражданином земного города*. В сочинении о разумности христианства <он> старается сделать *религию безвредною для земного города*, чтобы она не только не беспокоила, не нарушала удовольствий, а даже содействовала им.

Он создал земную или гражданскую педагогию. Впрочем, земной город он ограничивал кругом джентльменов. Что же касается до «быдла», до «песьей креви», до «подлых людей», то, надо полагать, он считал их неисправимыми идеалистами.

Затем следует Критика. Начала она с *не*критического отделения разума теоретического от практического. Такое отделение было верхом суеверия и предрассудка. Теоретический разум мог мыслить о Боге, о бессмертии (о Божием граде), но все это было только мыслию, а не делом, т.е. чрез практический разум можно было создавать лишь земной промышленный город.

ВЕЛИКИЙ СИНТЕЗ*

О Единстве, или соединении, без поглощения и розни[14]

Философия Канта, к которой уже в третий раз возвращается европейская и особенно немецкая философия[15], есть *узаконение, освящение зла разъединения,* в котором лежит мир. В трех идеях или предметах разума, которым придается регулятивное значение, но лишь *в знании,* и происходящем отсюда отделении двух разумов и заключается причина зла. Безусловное отделение психологии от космологии обрекает души на *бессилие,* а мир на *бездушие,* а отделение, отчуждение богословия от психологии и космологии лишает мир образца, смысла и цели; иначе сказать, <при таком отделении> мир обрекается *навсегда на слепоту* и происходящее отсюда *зло,* а *души* осуждаются на *созерцание этого зла,* слепой силою творимого; <и это> потому, конечно, что *идеи* теоретического разума не обращаются в *дело* практического разума, т.е. происходит отделение двух разумов. Таким образом у человека оказывается только одно дело.

Вопрос о богатстве и бедности (откуда происходят индустриализм и милитаризм) и в самом лучшем смысле всеобщее обогащение становится предметом практического разума. Вопрос же коренной о смерти и жизни только созерцается, остается предметом теоретического разума или же частного, неадекватного приложения. Отсюда происходят и два сословия: ученых и неученых. С точки зрения жизни и смерти – в Боге для нас явлен образец Сына и Духа, безусловная любовь коих к Отцу делает смерть невозможною, жизнь их бессмертною. Мир, в коем *рожденное* (сыны, дочери) не стало еще безграничною любовью к *родившим,* т.е. рожденное не стало еще воссоздающим, где царствует рождение и смерть, а не воскрешение, такой мир не представляет подобия Богу, но такое состояние мира есть лишь временное. Когда в мир рожденные (сыны, дочери) объединятся в любви к отцам, рождение обратится в воссозидание, а смерть в оживление. Мир, или все миры небесные, будут управляемы разумом, т.е. всеми возвращенными к жизни поколениями, в чем и состоит долг, т.е. содержание долга, тогда как Кант знает лишь *формальный,* <бессодержательный> *долг.* Кант восхищается *долгом,* с одной стороны, и *небом,* т.е. небесными мирами, – с другой[16], не подозревая, что *долг разумных существ* состоит в обращении *миров, слепыми силами движимых,* в управляемые разумом возвращенных к жизни поколений. Не формальный, отвлеченный долг, не слепые миры могут быть предметом восхищения.

Не исправив разделения на два разума**, и зла отделения не уничтожим, т.е. не обратив философию в проект всеобщего дела, истинного пути мы не откроем, не узнаем.

---

* Под великим *Синтезом* разумеется *объединение всех способностей всех сынов человеческих в деле* оживления праха отцов или замена вещественного анализа (разложения) телесным синтезом (воссозданием).

** Отделение двух разумов проявляется во всей философии немецкой. От теоретического разума берут начало Фихте, Шеллинг, Гегель, а от практического разума Шопенгауэр, Ницше.

Отделив психологию от теологии, Кант отделил души отцов от Бога, так как не признавал бессмертия доказанным. Отделив же психологию от космологии, он не признавал или и не думал о познании и управлении слепою силою и о воссоздании и оживлении тел. Кант не признавал ни бессмертия души, ни оживления тела.

ОЦЕНКА ЦЕННОСТЕЙ[17]

Werturtheile[18] есть ли только *относительное* суждение о ценности и существует ли *безусловное, всеобщее и необходимое*, единственное *суждение о ценности*?

«Весь религиозный мир возникает в человеке из присущего его духу *неотвратимого понуждения* возвыситься над окружающею печальною действительностью, дабы, создав идеал, образ истинно-гармонического состояния, человек мог найти для себя утешение от разного рода несчастий». Только для немца, и еще ученого, еще хуже – профессора, т.е. для осужденного на одно мышление и обреченного на бездействие, *идеал не делается проектом*. Идеал же может служить *не утешением*, а бесконечным усилением сознания своих бедствий. Свяжите голодного, мучимого жаждою человека и положите пред глазами его хотя бы хлеб и воду. Се человек Канта! Нужно представить человека, находящегося в *аду* и имеющего постоянно пред глазами *рай*. Такое положение есть создание не Бога, а дьявола или бездушного немца. Осудив человека на такое положение, Кант говорит о практике, о практической ценности, ценности увеличения мучений.

Сказав, что «идеал есть результат синтетической, гармонизующей функции человеческого разума», которая проявляет свою деятельность в искусстве, понимаемом в нынешнем смысле, – не значит ли это, что идеал есть обман, усиливающий еще зло. (Правда, есть люди, которые умирают от отчаяния, вынужденные изображать мерзости, а есть и Белинские, которые упиваются этими мерзостями.)

Какой нужен переворот, чтобы такой профессор, как Кафтан[19], понял наконец, что истина есть лишь средство для осуществления блага и что само знание свою истинность получает от дела; что знание пассивное, без дела никакой цены не имеет. Истина, т.е. знание для знания, есть искусственное создание сословия, которое должно сделаться воспитывающим, чтобы всех посвятить в дело познания. Как сословие, оно имеет временное значение.

Суждение о ценности или полезности мира вовсе не значит подчинение его искусственному чуждому для него самого игу, как это можно подумать, судя по тому влиянию, изменению, которое производит не только нынешний городской, но и сельский человек во внешнем мире. Не эксплуатация и утилизация, истощающая силы, а регуляция, спасающая от падения, от погибели, к которой идет природа по своей слепоте. Человек не случайное явление во вселенной, а необходимое, чрез которое вселенная переходит в высшее состояние. Он орудие Бога, совершающего чрез него этот переход, как и его самого воссоздающего чрез него самого. Падение состоит в том, что мир оставлен своей слепоте, а человек своей похоти,

своему опьянению, вместо чистой, разумной воли, призванной к управлению всем миром чрез воссозидание всего умирающего и умершего, смерти уже не подлежащего. Люди, подчиняясь слепой силе, делаются орудиями стеснения и вытеснения (смерти). Искупление начинается объединением для совокупного действия всех людей на землю как на одно целое, а в то же время и как на часть, как на отдельную планету в целой, во всей солнечной системе. И только совокупив действие всех планет в одну силу, возможно будет управлять центральною силою солнца, регулировать его лучеиспусканием (уменьшением), падением на него космической пыли (пополнением) и его движением.

УЧЕНОЕ СОСЛОВИЕ КАК ОТЖИВАЮЩЕЕ[20]

С признанием Werturtheile всеобщим наступает конец *знанию для знания*, а с ним и ученому сословию. Отживает оно <ученое сословие>, как присвоившее привилегию знания, притом знания для знания, и отживает, как посвящающее всех в знание. В учительстве его спасение, чрез что приходит <и> объединение двух разумов.

Нужно было полвека, чтобы ученые люди поняли, что «мы интересуемся и занимаемся вещами не для того, чтобы приобрести *идеальное понятие о них*, а чтобы *сделать их служебным орудием наших целей*»; при этом еще и теперь ученому человеку (т.е. обреченному на бездействие и осужденному лишь на одно мышление, связанному, так сказать, по рукам и ногам) кажется такое отношение к вещи незаконным, даже безбожным. Признавая слепую силу богом, и неизбежное нарушение законов ее ученые считают злом и очень искренне сокрушаются об этом. Самое существование разумно действующего существа, <по этому воззрению,> есть нарушение порядка в слепой силе. Благодаря такому греху разумного существа, познание о каждой вещи становится не чем иным, как обманом. Ученые до сих пор не поняли, что они – ученое сословие и интеллигентное – не нормальные люди, а искалеченные рабы природы и враги людей. Человек есть *разумно-действующее* существо, притом еще не отвлеченный человек, а *сын человеческий*, и чрез него или, точнее, чрез *них в совокупности сама природа* вступает в новую фазу бытия, более совершенную, чем настоящая, которая для сынов человеческих, т.е. <для> сынов умерших отцов, есть *зло*.

Люди, кроме ученых людей, не могут довольствоваться представлениями и понятиями о вещах, как они есть, или тем, что они есть, и хотят знать и обратить их в то, чем они должны быть, иначе сказать, не они, <вещи,> должны господствовать над разумными существами, а сии последние над слепой силою вещества. Это <уже> много раз было говорено, хотя и другими словами.

Ученые люди говорят, погружаясь в свои занятия, о идеях, понятиях, но если бы они взглянули на себя не тогда, когда они ставят себя в искусственное положение мыслящих тварей, т.е. когда, подобно Канту, устремляя взоры на какую-нибудь точку, обдумывают то или другое положение, а <когда> ученый человек, отходя ко сну, например, составляет не понятие, а

проект того, что нужно будет сделать ему в следующий день, и, пробудившись, он хватается за штаны и сапоги не для того, чтобы составить об них идеальное понятие; так же как, раздеваясь, смотрит на платье как на ценность, тщательно складывая его. Конечно, и ученый человек, сам профессор, облекается в искусственные ткани потому, что естественные ткани не представляют того, чем они должны <быть>, хотя и искусственные не могут предохранить от простуды, болезни и смерти.

Поучительно видеть, с каким глубоким презрением относятся философы к таким людям, как физики и химики, которые, признавая закон причинности, следуют детскому методу знания, «когда человек весь мир населял духовными существами, живущими и действующими подобно ему, человеку», – и благодаря этому детскому методу создана фонография и т.п.

Признав после долгих блужданий, что на внешний мир человек смотрит как на что-то, имеющее для него ценность, <что> суждения о нем суть суждения о ценностях (Werturtheile), философия признает, что истинная ценность есть воля, но что эта воля может и должна быть не произволом, а исполнением воли Божией, волею совокупною всех сынов человеческих. Но эти ценности тогда только станут его <(человека)> достоянием, когда он будет в состоянии управлять силою, производящею их (ценности), т.е. <когда> станет их волею. До сих пор еще не поняла философия, что понятие или идеал есть проект всеобщий, необходимый, а не произвольный и человек как разумное существо – не случайный придаток.

ЗАМЕТКИ О КАНТЕ[21]

В будущем году (1904) исполнится 100 лет от смерти Канта. Кант для немецкой философии был то же, что Лютер для немецкой религии. К кантизму – как отрицанию истины – возвращается германская философия после блуждания.

По стыку сухих хронологических дат можно прочитать всю жизнь Канта, родившегося в конце первой четверти XVIII-го века, прожившего с 16-ти лет до старости в Пруссии при короле-солдате, друге Петра Великого, крайнем любителе рослых гвардейцев[22], – автора Вечного мира, в возможность которого он не верил.

Большое значение для жизни и образования Канта, конечно, имело то обстоятельство, что брат родился, когда ему было 11 лет, мать умерла прежде отца, когда ему было 13 лет (1737), а отец – в 1746. Кант под влиянием матери [получил] пиетическое воспитание.

Опыт или История, которую пережил Кант, началась для него на 16 году его жизни, в 1740, когда Фридрих II вступил на престол, а с ним воцарилось французское влияние, *выразившееся в возвышении мещан, буржуа* над дворянством и духовенством, а он сам, принадлежавший к 3-му сословию, вступил в Университет, для коих открывалась в Пруссии новая жизнь с воцарением Фридриха II-го. Пиэтизм, господствовавший в Университетах, уступил место рационализму. Хр. Вольф возвращен был торжественно на свою кафедру в Галле[23].

Год смерти Х. Вольфа, представителя лейбницианского оптимизма, был годом начала литературной ученой деятельности [Канта.] Естествознание было первоначальным предметом его занятий. С 1854 г. начинает ряд сочинений по Естествознанию:

Совершились ли какие-либо перемены в обращении земли около оси?

Стареет ли земля?

Общая естественная история и теория мироздания

De igne

1756. Диспут по поводу Monadologie physique

Три статьи о землетрясении

О теории ветра

Новые понятия о движении и покое

Заканчивает рассуждения об оптимизме.

На другой год после смерти Вольфа – *представителя лейбницианского оптимизма* – последовало Лиссабонское землетрясение, потрясшее пространство, равное четырем поверхностям Европы, а затем последовало семь лет войны, распространившейся в Америке и Азии вместо соединения против слепой силы.

Для автора будущей «*Всемирно-гражданской Истории*» очень большое значение имел 1776 г., год объявления независимости новой мещанской республики[24], которое 52-летнему Канту казалось всемирным, а не западным лишь событием, космополитическим, а не городским, гражданско-сословным, не признававшим никакого значения за подлым, т.е. крестьянским, сословием. Манифест 26 февраля 1903[25], посвященный почти исключительно сельской жизни, как бы игнорирующий городскую, составляет начало новой эпохи и конец старой, начавшейся в 1776 г., когда буржуа первыми создали независимое светское государство.

За 100 лет до войны Германии с Франциею, в 1770 г. вышла «*Система природы*» бар. Гольбаха, а Кант в этот год получил ординарную профессуру *Логики и Метафизики*, защитив диссертацию «De mundi *sensibilis* atque *intelligibilis* forma et *prinsipiis*»[26], в которой можно видеть зародыш всех его критик, т.е. против усилившегося материализма и эмпиризма История поставила самого и ученого, и талантливого профессора.

Но только после уже объявления независимости Северо-Американских Штатов, совпавшего с годом смерти шотландского философа Юма (1776), после даже вступления на престол Австрии Иосифа II (1778 г.) и при жизни еще Фридриха II, когда уже сошли со сцены французские философы, и Вольтер, и Руссо, и в самый год смерти Лессинга (1781), в разговоре с которым представил Канта знаменитый скульптор Раух, появилась наконец «*Критика чистого разума*», а чрез два года – *1783 г.* – изданы «*Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей явиться в качестве науки*». Так что можно подумать, что критика служила лишь введением в Новую исправленную метафизику. Следующие же сочинения Канта: 1784 – «Идея о всеобщей Истории* с космополитической точки зрения» (ответ на вопрос, что такое просвещение); в 1785 рецензии на идеи Гердера о философии

---

* т.е. Западно-Мещанской.

Истории предшествовали «*Основы Метафизики нравов*», а в 1786 и «Метафизические начальные основания Естественных наук», что было в год смерти Фридриха II и вступления на престол Фридриха Вильгельма II. В 1788 г. обнародован религиозный эдикт Вельнера[27], а Кантом изданы: «Об употреблении телеологических принципов в философии» и «Критика практического разума», восстановлявшая то, что разрушала «Критика чистого разума». Наконец 1789 г. – начало Французской революции [не дописано.]

[Нужно сказать и] о любимой идее Канта – идее вечного мира. «Идею вечного мира» [он,] почетный гражданин Франции, написал после заключения Прусского мира с Франциею в Базеле (1795, 5 апреля).

* * *

Ошибка Канта[28] и вообще философии, из сословного предрассудка происходящая, состоит в том, что *Идеал* теоретического разума не ставится *долгом* практического разума, не обращается в дело всечеловеческое, а даже оправдывается неисполнение его или – это уже самое высшее зло – требуется *Не-делание*. Желая избавить человека от труда, Кант Бога делает орудием воли человеческой. Не признавая действительности существования Бога как законодателя, он признает Его бытие как исполнителя воли, желаний человека.

Идеал теоретического разума для разумных и чувствующих существ не делается *долгом познания и управления* слепою силою мира или миров.

* * *

Кант[29], подвергнув критике разум человеческий, осудил его на вечные противоречия, признал его неспособным знать истину, действительность. Мир мы знаем не каким он есть действительно, а только таким, каким он представляется нам. Из этой неспособности разума продолжатели Канта делали предмет гордости. Но если мир и не может быть не чем иным, как только таким, каким мы его представляем, то он и есть наше представление, и вот из глубины унижения, *без всякого усилия* и *труда с своей стороны* [человек] стал даже творцом или отцом мира и богов. Признание за собою такого высокого достоинства, прирожденного права не осталось в сочинениях только философов, не отличавшихся особой ясностью, а перешло в произведения поэтов и художников. Короли в Германии, также получая философское образование, как и художники, не жалели средств для увековечения этих притязаний. Мнимое достоинство человеческого рода, в особенности германского, выражено было в монументальной живописи. Мюнхен и Берлин особенно подвизались на этом поприще. Дворцы сделались Музеями. Стены дворцов стали картинами. [В Мюнхенском дворце] пять зал отведено нибелунгам, [1 слово неразб.], четыре – Одиссее, начиная от входа, где начинаются барельефные картины Шванталера и т.д. Залы Танц с танцующими гениями, кариатидами; Зала битв (1805–1815). Зала Карла Великого, зала Барберука, зала Габсбургов, наконец, Тронная, или Виттельсбахова. Hofgarten, окруженный с двух сторон аркадами с историческими фресками

(из истории Баварии и сценами войны за независимость Греции) и пейзажами.

* * *

«Человеческий образ есть идеал эстетического разума»[30].

Понятие об образе человеческом зависит от определения *«человека»*, ибо слово человек означает, что он, с одной стороны, *не-животное**, а с другой – *не-божественное существо.*

Человек есть существо, переходящее от рожденного к самосоздающему, или, вернее сказать: Бог творит человека чрез него самого (это и значит разумно-действующее или одаренное разумом и волею), т.е. люди сами делаются причиною самих себя. В этом и состоит их задача или *цель*, – чтобы они сами становились своим делом, своею причиною, но не последнею, не безусловною. Обращая отвлеченное, философское в видимое, осязательное, [приходим к тому,] что *«Причина»* оказывается Отцом или целым рядом отцов-предков, точнее, «родителей». Такое превращение или действие есть *общее* всех без исключения *дело* людей, т.е. всеобщее воскрешение отцов.

К тому же самому заключению придем, если дадим человеку наименование *сынов человеческих* и *дочерей человеческих.* – Такое название есть общее всем и *необходимое, а не случайное.*

Наконец, если мы назовем человека созданием Божиим и вместе подобием и образом Создателя, то этим самым укажем на его назначение и цель.

Итак, если человек есть существо разумное, *действующее*, которое из орудия слепой силы превращается в волю этой силы, т.е. природы; если люди – Сыны, имеющие исполнить долг к отцам как создания Триединого Бога, то почему философия, соединяющая в себе теоретический и практический разум, названа суждением, т.е. мыслию, а не действием, творением, воссозданием? Если функция, объединяющая два разума, признается «суждением», то в этом нельзя не видеть происхождения этого учения от сословия, осужденного на мышление.

Вся философия несостоятельна, если она есть мысль без дела.

Отвлеченное ложной философии истинная философия обращает в видимое, осязательное. Такое превращение мыслимого в действительное есть дело всех людей без исключения, а не одного ученого сословия, дело реальное, нравственное и религиозное.

* * *

К которой из двух критик нужно причислить это сочинение по философии Истории, рассматривающее последнюю, т.е. Историю, с точки зрения безродного, одинаково чуждого всем народам (всемирного) мещанства?[31] К

---

* но [это слово] даже не означает и того, что он *ниже* или *выше* животного.

критике чисто теоретического разума причислить нельзя, потому что в этом сочинении природе приписываются планы, намерения, правда очень узкие, жалкие, к каким только и способно безродное мещанство. По особого рода псевдоскромности, свойственной городским нахалам (не решившись даже признать существование Бога), Кант не хочет назвать этого плана провидением. Ради скромности он впадает в нелепость, приписывая слепой силе намерение.

К критике практического разума [нельзя причислить] потому, что водворение мира не вменяется в обязанность всем людям, а предполагается только, что История, написанная в этом духе, может косвенно содействовать осуществлению мира. Но это примирение не требует братства, люди могут быть и дьяволами, только имели бы ум.

* * *

Но чтобы эти основы не были *отвлеченными*[32], нужно было признать Бога – образцом для подражания, приближающим нас к Нему, а не Идеалом, недоступным для нас, тогда наше настоящее ничтожество не было бы безвыходным. Космологии нельзя было отделять от психологии, ибо объединение в регуляции обратило бы слепую силу первой в управляемую разумом и чувством последней.

* * *

«Правильным следствием теоретической слабости последней философской системы, выработанной культурою Западной Европы, было то обстоятельство, что Гегель ничего не знал о кризисе, испытанном германским миром, и не дал России места в своей системе. Как его знание не было в действительности познанием и закончанием, но лишь повторением прежнего, так он считал возможным, что христианско-германский мир достигнет своего совершенства, составит цель и окончательный пункт развития человечества в своем самосознании, то есть в *бесплодном и тавтологическом воспоминании пройденной истории*. Его система, лишенная творческой силы, исключала само предположение разрыва со всею предшествующею культурою, и потому не выставила и вопроса о новой культурной ступени, о новом периоде истории, о новом народе». (Бруно Бауер – Rußland und Germanienthum, 1893.)[33] Система Гегеля, обнимая только прошедшее, но не будущее, видя окончательную цель в мысленном только представлении пройденной истории, а не в действительном творчестве, признавала Германию завершением человечества. Те же, которые не признают за Германией такого преимущества, не могут признавать и мысленного представления за окончательную [цель] человеческого рода.

* * *

[Нужно] признать категории привычками[34], имеющими местное и временное значение, верными, но лишь относительно и условно, для [чувству-

ющего и мыслящего] существа, [а] относительно слепой вещи или слепой силы верными даже безусловно. Полагать же эти законы границами деятельности разумных существ, взятых в совокупности, было бы верхом беззакония, а между тем все практические философии предполагают уже это беззаконие, считают его аксиомою. Поэтому практическая философия старается ввести справедливость во взаимное стеснение. Тесни своего ближнего* (без этого уже нельзя) и себя позволяй настолько же стеснять.

Ни одна система практической философии не возвышается до общего дела, ни одна не говорит о том, что́ нужно делать людям в совокупности, и это в то время, когда *община человеческая*** поделила последний запас свободных земель на земном шаре, т.е. в Африке и Австралии, вовсе не думая о том, что до ближайшей земли, отделенной не безводною, а безвоздушною пустынею, считается с лишком триста тысяч миль и на самой этой земле или дочери нашей земли нет ни воды, ни воздуха, нет условий жизни для существ, которые не способны сами их создавать, которые привыкли жить на готовом, даровом. (А легкомысленно только смеются.) Всякий согласится, что луна может сделаться жилищем только таких существ, которые сумеют дать ей атмосферу и вообще все условия, необходимые для жизни. Те же существа, которые не умеют управлять и исправлять свой дом устроенный, т.е. землю, еще менее могут достроить только что начатое строение или возобновить разрушающееся строение.

Но если для разума метафизического и позитивного самый вопрос о внеземном пространстве не как *понятии* или *представлении*, а как распространении, как движении составляет безумие, то по инстинкту люди, сами того не подозревая, занимались этим вопросом и продолжают заниматься: высчитали же расстояние до Луны, проведали же, что там нет ни воды, ни воздуха, хотя разум отрекается от этого вопроса и передает его фантазии. Запас силы на земле ограничен. Человеческому роду следует подумать о том, какое дать назначение этому капиталу ввиду предстоящего земельного кризиса. А на думу он может сойтись в виде международного съезда или собора.

Важность этого вопроса, предусматривающего недостаток земли в ближайшем будущем, заключается в том, что этот вопрос сближает в себе дело предков с делом потомков. Если бы люди были действительно разумные существа, т.е. такие, которые понимают свое настоящее положение и действуют сообразно этому положению, то что они должны бы делать в предведении приближающегося недостатка земель, чтобы хотя не проклинали нас наши потомки? Искать ли новых земель вне земли? Но для этого нужно заняться самою землею, нужно то, чего недостает новым землям, например,

---

* [У Гегеля в «Логике» на первой стадии борьба еще не пони]мает себя, потому она понятна и допустима. Можно допустить борьбу и во второй стадии, потому что она до понимания себя еще не достигла, а потому и название этой стадии «*Сущностью*», – т.е. что борьба есть *сущность мира*, – можно объяснить *недостатком понимания*. На 3-ей стадии она достигает понимания. В первых двух моментах этой стадии борьба начинает составлять о себе понятие, обсуждает себя, и борьба продолжается. В 3-м моменте она узнает причины своего существования и [все же] не отсекает от себя. Это было бы совсем непонятно, если бы в этой логике было чувство.

** Но в том-то и дело, что человечество не составляет одной Общины, и потому каждая рассчитывает на соседские участки.

Луне, и что на земле дается даром, сделать произведением труда. Разумеем труд не врознь, в одиночку, [говорим] не о труде лишь братства, а о труде рода. Если для перехода потребуется, чтобы человек стал весь – плодом труда, чтобы в нем не было дарового, чтобы рожденное обратилось в воссозданное, то очевидно, что вопрос будет не о потомках, не о тех, которых не было, а о воссоздании тех, которые прежде были, т.е. вопрос о предках. Или если признать переход невозможным, то человеческому роду нужно наложить на себя нравственное воздержание с целью прекращения деторождения, но в таком решении вопроса, хотя средство будет нравственно, но цель безнравственна. Только в воскрешении и цель, и средство нравственны.

Prius[35], *необходимое предположение всякой практической философии есть фатализм, слепо верящий, что человек обречен на неродственность и смертность* (что, как мы видели и еще увидим, есть одно и то же). Закон взаимного стеснения и вытеснения предполагается роковым и неизбежным. Практическая философия и ограничивает свою задачу равномерностью или закономерностью стеснений между людьми. Что касается [до] закона вытеснения, до долга сынов к отцам, то практическая философия нашего времени вычеркнула этот вопрос из своей программы: она освободила сынов от долга, а закон вытеснения, смерть этим самым признала неизбежным. Она осмеяла все обряды, обычаи, исполняя которые, сыны полагали, что они служат отцам, и этим отвергла народную религию. Если изображают смерть в виде скелета, то изображают ее как следствие, если же хотят изобразить как причину, то *нужно представить* ее в виде *цветущего юноши*, ибо *цветущее развивается за счет отцветающего*. Если отец, худея, обращаясь в скелет, радуется, видя расцветающие силы сына, то это только тогда согласно с всемирным законом нравственности, когда и сын не забывает своего долга к отцам. Если же хотят изобразить общую причину смерти, то нужно представить мрак, тьму невежества или то, что называют светом нынешней философии, особенно практической.

Практическая философия оттого и узка, что она от теоретической отделена. Без знания нет, невозможно дело. Пока теоретическая бесчувственная философия любуется стройностью законов стеснения и вытеснения, любуется небесным сводом, и практической оставалось только восхищаться внутренним долгом, ибо надлежащего приложения он иметь не мог.

Но если практическая философия равнодушна к делу отцов и предков, то она не отвергает долга к сынам и даже к потомкам, а потому вопрос о всеобщем земельном кризисе не может быть безразличен для нравственной философии. Поземельный кризис требует, чтобы долг к потомству стал делом. Для горожан этот вопрос не будет понятен. Крестьяне же, особенно малоземельные, легко поймут даже всемирное значение этого вопроса. Время образования для села наступит, когда астрономия получит практическое значение, а не будет только предметом любопытства. Время, когда не останется ни одной десятины незанятой земли, гораздо меньше того, которое нужно для исследования ближайшего к нам небесного пространства, т.е. самой земли как небесного тела, только нашим невежеством не признаваемой небесною и даже нашими делами лишаемой такого достоинства. Посвятить крестьян в этот вопрос легко, сказав, что у Отца Небесного обители

многи, и сама земля есть небесная обитель, обезображенная нашими делами, что требуется только большой труд; но пока не потребуется делового участия с их стороны в этом вопросе, бесполезно и знакомить их с этим вопросом.

Что значит обезображение земли как небесного тела, небесной обители, и что значит возвращение ей небесной красоты? Земля живет в небе, оживляется небесною силою Солнца, оживляется, но в неизвестной нам степени, и светом самых отдаленных миров и космическим веществом вселенныя. Но такую жизнь земли мы только, и то изредка лишь, представляем, а участия в ней не принимаем, а все наши бедствия происходят от того, что мы *участия* [конец листа, далее не сохранилось.]

МИР ЕСТЬ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ [36]

Со времени Канта *каждый немец* (и вообще европеец) уверен, что «мир есть его представление», тогда как следовало бы сказать, что и самое представление совсем *не наше* или не совсем наше.

«Каждое существо может быть воспринято другим существом только как материя, как вещь, одаренная способностью движения» (вернее сказать по этому воззрению просто: вещь движущаяся); «и только для себя оно может существовать и является себе как дух, одаренный сознанием, ощущением и волею», – <но не чувством.> Из чего выходит, что каждое существо, усвоившее себе критику, может принять за наиболее вероятное, что оно только и есть *дух*, а все другие существа *вещи*.

Мифологи же (т.е. большинство) признают во всех вещах дух. «О существовании сознательных состояний вне меня, в других существах я могу заключать только путем *аналогии*, непосредственно же я воспринимаю только движения других существ, а не их внутренние состояния». <Иначе это и быть не может при отчужденности, безродности, но> задача знания и состоит в том, чтобы аналогии дать равную достоверность с непосредственным ощущением, чтобы по движениям непогрешимо определять душевные состояния других и самим не вводить в заблуждение других движениями, не соответствующими душевным состояниям. И каждый, зная, что он есть для всех других вещь, слепая сила, может доказывать противное, т.е. что он не слепая, а даже нравственная сила, если будет действовать как таковая сила. Если человек по природе признает всех других, кроме себя, вещами, то порабощение, рабство есть явление естественное, но не человеческое, что доказывают мифологии.

«Насажденная религиею привычка к добру» (по учению мониста Нуаре)[37] «останется, даже когда он <человек> утратит веру в Бога и бессмертие». «Христианство научило человека ценить добродетель и этим, – по мнению представителя монизма (тот же спинозизм), – его роль кончилась». Что касается до утраты веры, то об этом можно говорить не как о будущем только. Относительно же привычки к добру, то если эту привычку не относить к будущему, ее никак уже нельзя признать существующею.

«Зная цену добродетели, человек будет любить добро ради добра, независимо от религиозных побуждений». Но какую же цену имеют добродетели, взятые не в религиозном смысле?!.. Невоздержание – отвратительный порок, воздержание же само по себе есть что-то отрицательное, пустота, которую любить никак нельзя. Воздержание ради других, чтобы другим сделать добро; но в этом ли ценность жизни вообще?!.. Терпение – страдательное состояние, бездействие – никак не может сделаться предметом любви, но и терпеть можно или от слепой силы или от несправедливости себе подобных. Правда как неделание зла не есть что-либо положительное и потому любимо быть не может, а как кара за преступление не есть же добро. Мужество могло бы быть любимо, но ему нет поприща для проявления, если мы безусловно осуждены на рабство слепой силе, кроме борьбы с себе подобными. «Никто серьезно не станет утверждать, что вечное существование индивидуумов X и Y имеет чрезвычайное значение». Не дав им поприща для проявления себя, они, конечно, не будут иметь значения.

«Материализм более, чем какая-либо другая система, придерживается *действительности*, т.е. совокупности явлений, данных принуждением чувств. Но при этом материализм забывает, что действительности – абсолютно твердого, от нас *независимого* и, однако, нами познаваемого существования, – такой действительности не существует и не может существовать. Мир есть представление и не только вообще представление, но наше представление». Действительности, независимой от нас, не существует, и в то же время она дана нам принуждением чувств; <т.е.> рабство называет себя господством. Если мир есть наше представление, то это представление есть выражение действия на нас кого-то или чего-то, которое даже не дает *себя знать*, не хочет быть знаемо, т.е. наше представление есть наше рабство. Но представление, скажут, есть произведение не внешних только чувств, – в представление вносится и то, что предшествует чувству ощущения. Если бы это было и так, то во всяком случае прямо от нашего представления, в мире, даваемом принуждением чувств, ничего не происходит; даже самое *представление* не наше произведение. Представление, насколько оно наше, может быть проектом изменения в не-нашем, независимом от нас мире.

* * *

«Мир как воля и представление»[38] есть *безусловная* истина, но только *для людей, осужденных на всегдашнюю бездеятельность*, ибо для осужденных на бездеятельность «мир» может быть только представлением, мыслью, которая одна у них и свободна, а воля может быть только желанием, <притом желанием> бесплодным, а не действием, ведущим к свободе. При таком мучительном положении, <при сознании бесплодности желаний, не переходящих в действие,> остается только желать уничтожения. Деятельность восстановляет действительность мира, но не всякая деятельность дает истинное понятие о действительности. В разнообразии деятельности – источник разномыслия. Земледельческая деятельность в особенности приводит к сознанию зависимости от внешнего мира. Гораздо вернее действительности

было бы сказать – «*Мир как неволя и как проект освобождения*». Такое определение отличается формальностью, но именно потому, что и в заглавии Шопенгауэра, как и во всем его сочинении, нет содержания, а только одна форма. Тем не менее в противоположном шопенгауэровскому заглавии есть истина, чего нет у этого философа. Стоило бы только философу сделать наблюдение над собою вне ученых занятий, вне кабинета, чтобы заметить, что *у него*, – как и у всех людей, не поставленных в исключительное положение созерцания, *представления суть проекты*, т.е. представления того, что нужно делать; и потому только мир не есть предмет дела, что проекты, будучи личными, не могут не быть мелкими. И всякому ученому, мысленному занятию предшествует решение, – что <нужно> сделать.

Если этим активным представлениям предшествуют и сопровождают их пассивные, то в таких представлениях выражается зависимость, неволя человека, и потому *своими* он назвать их не может. Человек же, осужденный на бездеятельность, придет неизбежно к убеждению, что мир есть его представление, а воля – только желание. Вина этого заключается в ненормальном положении. В абсурде – «мир мое представление» – заключается требование дела, освобождения этого сословия от положения, приводящего к абсурду. Винить ученых людей за эту абсурдность так же нелепо, как простой народ винить в невежестве. Вред сословности обоюдный.

ВОПРОСЫ ИЗ ОТЕЧЕСТВА ЗАРАТУШТРЫ ПОКЛОННИКАМ ЕВРОПЕЙСКОГО ЗАРАТУШТРЫ (НИЦШЕ)[39]

Вот пять-шесть принципиальных вопросов, которые надлежит предложить поклонникам немецкого философа (Ницше), не дерзающего даже коснуться страшного суеверия и предрассудка, в коем коснеют философы, – предрассудка о бессилии разумных существ против слепой силы природы, – и даже благоговеющего пред этим предрассудком, пред всемогуществом слепой силы*:

1-й вопрос: *Чтó из двух – amor fati или odium fati*[41], т.е. любовь или ненависть к силе слепой, умерщвляющей, в вечном могуществе которой Ницше не допускает и сомнения? (Ненавидеть ее должно даже за самого Ницше, с которым этот fatum сыграл такую злую шутку[42].)

2-й. – Wille zur Macht[43]*, т.е. властвование над себе подобными или же соединение с ними со всеми в общем odium, в общей ненависти к бездушной, смертоносной силе?*

Почему покойный философ хочет внушить разумным существам любовь к самому постыдному *рабству* – пред неразумною, бесчувственною силою, а над разумными существами требует еще более позорного – *господства*, лишая их воли и разума, вместо того чтобы возвысить всех до познания и управления слепою силою, а ей, слепой силе, приписывает волю?

---

* Потомок многих пасторов, Ницше[40], очевидно, перенес безусловное обожание Существа Всеведущего, Всемогущего (что совершенно понятно) на слепую силу природы.

3-й. Слепо подчиняясь своему идолу, неужели поклонники Ницше не замечают, что сила, к которой он старается внушить любовь, есть та самая, которая в нас всех познала свое несовершенство, т.е., что она, рождая сынов, по своей слепоте *умерщвляет* отцов?! Что́ требуется таким сознанием величайшего зла, какую обязанность оно налагает на нас, – не понимают только философы, потому что философия, как сословное знание, есть принадлежность младенствующего человечества.

4-й. По собственному определению Ницше, только *«сверхчеловеки»* суть удачные произведения природы; все же остальные, т.е. огромное большинство, причисляются к неудачным; а между тем им-то и внушается необходимость благоговейного отношения и содействия той самой силе, которая на одного «удачного» плодит миллионы неудачников, да и не может достигать лучших результатов, будучи сама слепою, неразумною. Но в этой трагической альтернативе: причислять себя к удачным или неудачным, к гениям, которым все возможно и дозволительно и для которых только все и должно существовать, или же к париям, осужденным жить и трудиться, всем жертвуя для тех высших, – в этом выборе кому принадлежит право решения? Кто здесь судья, правый, беспристрастный? Для неразделяющих учения о сверхчеловеке этот вопрос не имеет места; но для верующих в «сверхчеловека» он неизбежен, а потому и позволительно каждого, так верующего, спросить: вы себя к кому причисляете – к «удачным» или «неудачным», к «сверхчеловекам», к «барам», имеющим право на господство над нами, над «tutti quanti»[44], или же считаете себя за «неудачное произведение природы», а следовательно, признаете необходимость быть в рабстве? Или, если то и другое невыносимо, одно по высокомерию и гордости, а другое как унизительное и несправедливое, – вы принуждены будете признать, но уже не с Ницше, а против Ницше, что истинная нравственность требует *не барства, не рабства, а родства*, требует быть не барином, не лакеем, а сыном, быть братством сынов в исполнении долга к отцам, союзом разумных существ против неразумной силы. Иначе – употребляя для нашей мысли слова Ницше – нужно, чтобы мы были «не верблюд и не лев, а дитя». Но что такое дитя? Дитя, отвечает блудный сын, «это – невинность, это – забвение и начинание наново». Но и здесь спросим мы еще раз, – «чем же начинает дитя, что оно узнает прежде всего и что первое говорит оно?» – Отца и мать! В этом-то ответе и кроется весь смысл и вся цель жизни и весь долг ее. Вот почему и Христос сказал: «будьте, как дети» – и возврат к детству, *так* понимаемому, поставил непременным условием спасения.

5-й. И почему поклонники Ницше не последуют совету своего наставника – *бросить его*, чтобы *найти себя*? И очень возможно, что в душах большинства из них не найдется того аристократического лакейства, коим страдал во всю жизнь их жалкий учитель.

Итак, кратко: *Господство над людьми и рабство пред слепою силою или наоборот?*

Еще один, *6-й вопрос*: *«Что́ лучше – миллионы ли возвратов жизни*[45] *и столько же смертей или один возврат как результат перехода природы чрез всех нас от бессознательного бытия* (и от опьянения) *в сознательное и трезвое*, – если только человек не случайный выродок и появление

разума есть новая стадия мировой жизни? Из любви к отцам и из ненависти к слепой силе вытекает единый возврат; из любви же к слепой силе нужно желать бесконечное множество возвратов, творений бывшего, и это без улучшения, без надежды и возможности усовершенствования.

В заключение надо сказать, что даже сестра Ницше[46], несмотря на всю его любовь и глубочайшую привязанность к нему, оставляла его на целые годы, потому что не могла согласиться с его, конечно, омерзительными для такой чистой, как ее, души воззрениями. Учение Ницше имеет значение как совершенная противоположность тому, что должно быть, имеет значение и потому, что открыло миру такую, нечасто встречающуюся женщину – истинную дочь человеческую, – как его сестра. В сестре, а не в брате нужно было видеть образец всем поклонницам злого учения.

Для завершения характеристики этого не столько философа, сколько художника и поэта, и совсем уже *не деятеля*, надо еще сказать, что Заратуштра заблуждается, говоря, что он (Заратуштра) не ищет счастья, а ищет *дела*. Заратуштра ищет именно счастья, полагаемого им в зрелищах, играх, так что он весь мир превратил в своей душе в представление и желает наслаждаться бесконечным их повторением (учение о «возвратах»), т.е. пребывать в несовершеннолетии вечно. В этой неутолимой жажде театральных представлений мы имеем ключ и к его жизни, и к его учению. С детства он был страстным любителем музыки, потом вагнерианцем и, наконец, антивагнерианцем[47], но всегда – эстетом и никогда деятелем. Недовольный немецким Байрейтом[48], он в своем воображении весь мир обратил в театр, в игру, и ничего, кроме игры, не желал. Поэтому Заратуштру нужно назвать проповедником вечного несовершеннолетия с дядьками в виде сверхчеловеков, а не провозвестником общего дела, единого возврата всего умерщвленного темною силою природы в период ее слепоты и нашей розни, а потому и бездействия. Надо *всех* сделать познающими и чрез познание всеми всего темная сила природы, светом знания управляемая и теплотою чувства оживляемая, станет великим разумом. Это будет не искажением, а завершением механизма природы; таким образом ницшеанство будет превзойдено и Ницше мог бы торжествовать победу над самим собою, которую он, устами своего Заратуштры, считает необходимым завершением истинной мудрости.

НИЦШЕ О ЦЕЛИ И СВОБОДЕ[49]

Мерзавец Ницше очень верно говорит, «что мы сами выдумали *понятие о цели*». Да, выдумали, но лучше ничего и выдумать нельзя. «В действительности нет никакой цели». Нет, но мы свою *думу о цели* обратим *в действительность*. Но Ницше – немец, никакого понятия о цели не имеет. Как его превознесли, решительно понять нельзя. Он был и остался «ученым» профессором и немцем, несмотря на нежелание быть тем и другим или несмотря на желание не быть ни тем, ни другим, так же как не

вышел за пределы нынешнего зла, а лишь [за пределы] нынешнего маленького добра*.

«Но если у человечества нет еще *единой цели, которая давала бы смысл существования*, то могут ли возникать для индивидуума *обязанности, стесняющие его свободу?*»

Следовательно, Ницше только в *междуцарствие* (пока нет единой цели, пока нет Супраморализма, дающего цель и смысл жизни) не признает обязанности. «В междуцарствие станем своими царями»**. Долг же Воскрешения есть действительно, и даже единственно общий всем сынам человеческим, притом воскрешение требует восстановления личности – каждой личности – во всей ее силе и полноте. Восстановляя жизнь отцов, делаемся собственными творцами, или, точнее, творениями, воссоздаваемыми Богом через самих людей.

Но если люди неравны между собою и только незначительное меньшинство способно содействовать великой цели стать по ту сторону добра и зла... то общество может существовать не ради общества, но лишь в качестве фундамента [не дописано.]

СУПРАМОРАЛИЗМ [50]

Нравственность как отрицание и господства, и рабства, или объединение (родство) в общем для тех и других – рабов и господ – деле управления слепой, умерщвляющей силой природы.

Не быть ни рабом, ни барином, а быть сыном, дочерью.

Из двух лжецов, лицемеров Толстой – аристократ – проповедует, конечно, не веря в нее, Moral sklaven, а Ницше – потомок пасторов с отцовской и материнской стороны – проповедует Herren-moral[51], конечно, также лицемерно, хотя он старается доказать, что священники – такие же хищники, как и господа. Надо отдать справедливость Ницше, что он гораздо искуснее в деле лицемерия, чем Толстой. Элевзинские жрецы позавидовали бы искусству, ловкости этого фокусника. В этих таинствах, ничем не научая, показывают вид, будто что-то открывают. И Ницше открыл всем известную истину, что на свете есть лжецы и лицемеры. Только одного он не досказал, – что всю эту ложь он нашел в себе как *выродке*.

Хотя учение о воскрешении знает добродетель высшую альтруизма, мученичества, но сказать о людях, которым так легко было избежать казней и которые не убоялись казней, небытия, что они слабые, лгуны, нужно уже бесстыдство самого Ницше.

---

* «Китайский» для Ницше есть самое низкое; ниже Китайского пасть нельзя. Канта называет он «Китайским мудрецом из Кенигсберга». То, что в учении воскресения называется обществом по типу организма, а не по типу Троицы, у Ницше называется стадом.

** «Человек неисчерпаем для величайших возможностей», – говорит Ницше.

В объяснении происхождения долга – ничего, кроме самого крайнего слабоумия и величайшего бесстыдства. Культ предков возник из почитания предков; как ясно – вот как фабрикуются объяснения! Непостижимо, как такому идиоту приписывали остроумие.

ИОАСАФ-ЦАРЕВИЧ И МОГИЛА ЮС-АСАФА В КАШМИРЕ. НИЦШЕ И МОЩИ*[52]

(Чрезмерность или недостаточность Истории выражается в мощах?)

На грани знойной, роскошной, смертоносной Индии и холодного, пустынного, мертвого Тибета, между Браминскою Индиею и Буддийским Тибетом помещена могила Асафа, под вечным, под ясным небом. По словам Бернье[53], нет в мире ничего столько же прекрасного, подобного Кашмиру, этому маленькому Царю, достойному господствовать всеми этими горами до татар и всеми Индустанами до Цейлона. Недаром Великие Моголы называли Индию земным раем и Джахан[54] говорил, что лучше потерять все Царство, чем Кашмир. Кашмир – chef d'oeuvre природы, Царь всех царств мира. Природа окружила его неприступными горами, чтобы он мог пользоваться миром, повелевая всем и не повелеваемый никем. Кашмир – это венец (корона) мира; над изумрудами зеленых холмов поднимаются бриллианты ледяных и снежных вершин. Небесный свод – футляр, покрывающий драгоценную корону. Кашмир наделен растительностью тропических и умеренных стран, нет в нем ни змей, ни тигров, ни львов, ни медведей. В Кашмире показывают могилу Моисея, трон Соломона...

Что же значит для нас Кашмир? Кашмирские законы или останки (мощи) Царевича Иоасафа?

Конечно, вопрос о мощах Царевича Асафа для нас неразрешим, но *нам важно отношение к мощам и даже вообще к умершим нынешнего поколения* как последователей Ницше, так и его очень многих противников.

Ницше требует полного забвения прошедшего для счастия человека, [для] настоящего, не скрывая, что забвение свойственно животным, [и это] он на своем шутовском языке называет «*чрезмерностью Истории*». Противники его, прикидывающиеся христианами, находят в этом *детскую наивность*, так что, [выходит], Ницше стал как дитя и, следовательно, достоин вступить в Царство Божие!.. Кто же из этих двух по-видимому лишь противников гнуснее и пошлее: тот и другой забыли, что они сыны и что История есть избиение отцов всегда, а сынов иногда, и *забвение Истории есть забвение родителей и предков*. Такое понимание Истории есть истинно детское и, следовательно, христианское Раскаяние в поглощении сынами отцов. Из этого опровержения видно, какое победоносное значение имеет слово «Сын». Впрочем, ни сознание сиротства сынов и ни сокрушение об утратах недоступно Ницше, этому ультра *блудному* сыну.

---

* Ницше, т.е. наше время, ницшеанцы и их противники.

Не в чрезмерности, а [в] *недостаточности Истории как дела заключается несчастие рода человеческого.* Для счастия же человеческого рода нужно, чтобы *История* не превосходила меру силы человека, так же как и *Астрономия.* Нужно, чтобы была полная *соразмерность* между поколениями человеческими во времени и небесными мирами в пространстве. К сожалению, Сверхчеловек сознает свой верх над себе подобными, притом гораздо более подобными, чем ему представляется. Он, как сказано было о Фаусте, замечает небольшое несходство и принимает его за превосходство. Смотря на нас, смертных, он поверил, что он бессмертен.

Великая заслуга Ницше, что он призвал к переходу *за пределы добра и зла*; ошибка же его заключается в том, что вместо *древа Жизни* он поместил за этими пределами *древо смерти.* Он чувствовал необходимость для человека чего-то высшего, но выше человеку нужно быть не себе подобных, а выше слепой силы, и возврат необходим, только не трансцендентный, а имманентный.

Какой смысл имеет житие Варлаама и Иоасафа-царевича? Это сказание есть *опровержение Буддизма*, противопоставление [ему] Христианства. Возвращенное в Индию и за Индию, оно должно служить к опровержению Буддизма. Разведывание *мощей* Асафа, в *житии* которого заключается опровержение учения, обожающего ничтожество, *бессилие*, абсолютную *немощь*, т.е. Буддизма, которое не обошлось, однако, без реликвий [не дописано.]

ЗАМЕТКИ О НИЦШЕ [55]

В той сторонке, где еще недавно можно было в грязную погоду, по выражению Гейне, унести полцарства на сапоге, в этой стороне хотя и нет теперь таких царств, но остаются те же пригорки, которые [некоторые] величают горами, те же ручьи, которые им кажутся громадными реками, – в этой земле отставной профессор, поднявшись на высоту, страшно сказать, шесть тысяч футов, почувствовал себя выше человека, даже выше времени, выше всепожирающего Хро̀носа, т.е. стал не только Übermensch'ем, но даже ÜberСатурном или Сверххроносом. О, Заратуштра, живший у Памира, у этой кровли мира, чем должен тебе казаться этот эпигон, последыш, пыжик, для которого гора в 6 тысяч кажется недосягаемой высоты, который под твоим именем нагородил столько пошлостей? Не поразительно [ли], что этот профессор, ставший выше времени, открыл, что и он, стоящий выше времени, и все люди уже жили бесчисленное число раз и столько же еще будут жить и, конечно, столько же раз умирать, т.е. что все люди, не исключая Überchronos'а, – игрушки времени. Впрочем, как не восхищаться еще раз – да не раз: в 24 года быть приглашенным в профессора классической филологии, таскаться по курортам... [Как не восхищаться, когда,] опьяненный наркотиками новейшего изобретения, ты верхом на символах подлетаешь ко всем истинам.

Впрочем, нет, тебе кажется, что если не всякий человек в отдельности, то, по крайней мере, подобные тебе Сверхчеловеки могут создать себе такую жизнь, какую им хочется, и таковая она и будет повторяться нескончаемое

число раз. Неужели это «радостное знание», «утренняя заря» тех дней, которые будут оканчиваться смертными казнями? Заратуштра, который хотел, надо полагать, *братства*, а не сверхчеловечества, мог надеяться стать выше Хроноса и принудить его возвратить поглощенных им детей.

Ни Ницше, ни сам Соловьев, ни Фауст, так же как и Толстой, не были *«сверхфилологами»**, а были *«баричами»*, белоручками**, которым возиться с пылью библиотек, с костями и всякими обломками, останками отжившего (Музей) казалось очень низким, и эта четверка спешила туда, «где дышит все *жизнию* отрадной». Но где же эта страна, где нет смерти, нет трупов?

Эти баричи не любят возиться с материею, потому они всегда мистики. Истинный Сверхчеловек не тот, кто хочет быть выше всех людей, а тот, кто вместе со всеми хочет быть выше слепой природы. Сверхчеловеками могут быть люди лишь в их совокупности.

* * *

«Познай самого себя» послужило разделением на два сословия: помнящих отцов и забывших их, или знающих только себя, т.е. «Я» сделавших центром всей мысли и жизни[57]. С появлением *эгоцентрической* [морали «познай самого себя»] равно «знай только свое собственное “Я”, иначе «знай только себя», в строгом же смысле – «знай исключительно одного только себя». Кажется, только Макс Штирнер был один искренен, последователен. Называя Бога – конечно, одинокого – эгоистом, он себя считает *единственным*. Потому Ницше нужно считать не последователем, а исказителем Штирнера. Хотя больной декадент Ницше и говорит о «радости бытия, радости быть самим собой, (но. – *Н.Ф.*) той радости, которая заключает в себе и радость уничтожения»***. Конечно, с такой утонченностью понимания можно совершенно утратить здравый смысл (лучшим образчиком извращения смысла слов может служить следующее место: «Между тем наука воображает, что она в состоянии не только познать мир, но и управлять им и исправлять его. И в это великое заблуждение почти всегда впадают ученые». Ученые действительно полагают, что они могут управлять миром, разумея под миром физический кабинет, лабораторию. В этом *крошечном* мире некоторые ученые думают достигнуть управления и, конечно, не достигнут. Но для чего называть лабораторию миром?**** Надо, к

* Впрочем, Соловьев, сказав, что Ницше был только сверхфилологом, дальше говорит о торжестве над ним филологии[56], – следовательно, он не стал сверхфилологом

** Правда, Толстой и сапоги тачает, и пашет, как китайский император, только последний знает, что он делает, а у Толстого, кроме лжи и фальши, нет ничего.

*** Сочинения. 4-е изд. В Лейпциге. В 12-ти [тт. Т.] VIII. 173. 1895–97. У Ницше, как и у Толстого, когда он говорит о жизни, нужно разуметь смерть.

**** Гейслерова трубка, в которой воздух может быть разряжен до плотности, в миллион раз меньшей плотности нашей атмосферы, так что она представляет в этом отношении подобие междупланетному или междузвездному пространству. В мраке Гейслеровой трубки физики могут по[ка]зать присутствие особого черного света. Такие лучи, надо полагать, прорезывают и междупланетное [пространство]. Но могут ли обладатели Гейслеровой трубки быть названы обладателями небесных пространств и что было бы дурного, если бы род человеческий мог управлять этими пространствами?

сожалению, сказать, что о настоящем управлении природою, как слепою силою, чрез знание (всех разумных существ) или о настоящем знании чрез управление рождающею и умерщвляющею силою для воссозидания и оживления ученые и слышать не хотят. Ученые – такие же блудные сыны, как и Ницше, этот пошлый мистик, и другие философы.

* * *

Наш век, очень мало Исторический, не одному Ницше кажется, а всем кажется «Веком по преимуществу Историческим»[58].

Мнение Ницше *о чрезмерности Истории* находит себе приверженцев в среде, ничего общего не имеющей с ницшеанством. Пошлые издевательства очень пожилого, теперь умершего, археолога над «Вечною Памятью». Невинный *хамитизм* добродушного автора «Древних Христианских Памятников», выразившего простодушно опасение за стеснение живущих умершими, когда услыхал о необходимости превращения нынешнего *Именословного* синодика в *Исторический* (дееописательный) и *Лицевой* на стенах храма, т.е. о *первом шаге* в деле оживления. Но и Ницше, и его невинные последователи были бы правы, если бы История ограничивалась поминовением словом, книгою и даже всеми художественными способами, тогда, конечно, памятники и кладбища стеснили бы жилища, поминальные трапезы стеснили бы брачные пиры, заботы об отцах ограничивали бы заботу о детях. Но не должно забывать, что чрезмерности Истории или времени соответствует чрезмерность пространства, вселенной (Астрономия). Бесконечности времени соответствует неограниченность пространства, и является *Соразмерность* (или чрезмерность превращается в соразмерность, которая исцеляет от хронофобии, боязни времени и боязни пространства). Одно и то же нужно и живущим, т.е. неумершим, и умершим. Для первых нужно продолжение жизни, а для последних – ее возвращение. Не было бы противоречия между поминками и брачными пирами в прошедшем, ибо пока существует смерть, возвращение жизни не было бы обеспечено, если бы сыны умерли бесчадны, безбрачно, следовательно. Уничтожьте цоминовение, и брак превратится в сладострастие, в возврат к животному.

* * *

Фр. Ницше, этот последний язычник, все упование возлагает на пришествие Антихриста (подобного Цезарю Борджиа, которого он называет антихристом, [2 слова неразб.]), называя это пришествие единственною светлою надеждою нашего времени, когда будто бы христианство изгнало всякую радость[59]. Себя Ницше скромно не считает антихристом. Он изучил, очевидно, классических писателей не умом, но всей душой; он жил классицизмом. И христианство Ницше, по-видимому, отождествляет с идеализмом и стоицизмом. По Ницше, Бог, созидающий мир, остается при идее, а Сын Человеческий, воскрешающий отцов, возвращает им не действительное тело, а призрак.

* * *

Для завершения характеристики Ницше нужно еще сказать, что Заратуштра лжет, когда говорит, что не ищет счастия, а ищет дела[60]. Он проповедник вечного несовершеннолетия человеческого рода с дядьками в виде сверхчеловеков. Жизнь – только школа, в которой большинство остается учениками, не достигшими полного познания, понимания, а наставники остаются непонятыми. Бесконечные же возвраты суть лишь нескончаемый ряд зрелищ или игр (вечная жизнь – бесконечный ряд игр, прерываемых интервалами смерти), и зрители, вечно занятые играми, заслуживают названия не сверхчеловеков, а недорослей.

* * *

Плывя по течению, Ницше воображает, что плывет против течения[61]. Учить наш век эгоизму не безумие ли? В проповедниках альтруизма он, по слепоте, не видит лицемерия.

О ДВУХ РАЗУМАХ. АГНОСТИЦИЗМ[62]

«Непознаваемое – вот моя область, оно бесконечно и вечно*; остальное предоставлю вам», – может сказать Религия; т.е. она ничего не оставляет другим, но что приобретает она сама, если непознаваемое в строгом смысле признать безусловно непознаваемым? Не будет ли тогда религия подобна той магометанской секте, которая из опасения антропоморфизма отказывается приписать Богу бытие? (Не возьмет ли <религия> и несуществующее, и <тогда> скажет: не-существующее – вот моя область, <мое> царство.)

Впрочем, такой раздел между религиею и наукою относится к науке как знанию сословному, знанию без дела. Если же наука станет всеобщим достоянием, если она своею задачею признает регуляцию всей природы, тогда непознаваемое не превратится ли лишь в непознанное? и в непознанном не признаем ли Благое Существо, а себя его орудием?

Теперь же, отказав во всем позитивизму, религия еще легче расправляется с метафизикой. «Непознаваемое, – говорит религия, – я беру в свое владение, и тем более могу сохранить его для себя одной, что могу довольствоваться обожанием его, непознаваемого, как тайны, не стараясь объяснить эту тайну, над чем бьется метафизика».

Полагая пределы познаваемости, т.е. признавая непознаваемость, мы так же можем погрешить против критики, как и признавая непознаваемое познаваемым. В последнем случае мы рискуем бесплодною растратою сил, а в первом случае мы лишаем себя возможного знания, т.е. лишаем себя силы. Что же лучше?

---

* Но благое оно или злое, обрекая нас на томление неведения? Не благодаря ли отделению знания от дела родилось непознаваемое?

Признание «Непознаваемого» есть уже шаг к признанию мистицизма, который считает восприятие непознаваемого возможным.

* * *

... Различие между этими двумя направлениями (идеалистами-мистиками и реалистами) заключается в том, что первые (идеалисты-*мистики*) могут быть названы «*святыми*»[63]. Они одним взмахом крыльев достигают до неба, соединяются с Божеством и, если и признают плоть, то все же считают себя всемогущими по духу. В воскрешении они не нуждаются, потому что бессмертие принадлежит им по праву рождения; они достигают духовной полноты бытия (мысленной) личными силами.

Другие же могут быть названы «*грешными*». Для них нужно воскрешение, ибо воскрешение есть полное, действительное очищение, – не водою только, а всеми силами природы для восстановления в первобытной чистоте. Сознавая себя грешными, они не могут уповать на свои личные силы, ни пренебрегать другими, а потому и могут действовать общими силами.

Второе направление (те, которые: 1) признают себя грешными, нуждающимися в очищении, и не пренебрегают грешниками; 2) признают себя смертными и нуждающимися в воскрешении; 3) духу не приписывают всемогущества и на свои личные (субъективные) силы не полагаются) – второе направление становится крайностью, когда придерживающиеся его грех не считают пороком, смерть не считают за зло, а разум обращают в слугу чувственных удовольствий.

* * *

Природа[64], утратившая сознание (эту утрату можно было бы объяснить неисполнением разумными существами своего долга, [долга] сознания и управления слепою силою, или природою), проявляется в непрерывном распадении и падении миров во всей вселенной в ее целости и в конечном падении в каждом из миров в отдельности под видом плутонического, или вулканического, и метеорического процессов, сопровождаемых сотрясениями (трусами). Процессы жизни неорганической и органической в этих распадшихся мирах в целях отделения, освобождения, преодолевая тяготение и возвращаясь [обратно] – по бессилию преодолеть тяготение для объединения распадшихся миров, – не могут достигнуть этой цели, ибо только разумные существа в их совокупности, относясь к своему миру в его целости, могут и сами себя, и свой отдельный мир освободить от уз тяготения и приступить к объединению распадшихся [миров]. Эти стремления к отдалению, к освобождению от прикрепления, к расширению сферы действия, проявляющиеся как в неорганической, так и в органической, как в бессознательной, так и в сознательной жизни, идут и на нашей земле; разумные существа на ней не достигли еще такого понимания, но бессознательно, по-видимому, трудятся над осуществлением этого стремления, хотя бы в виде аэростатов. Организмы, как самочувствующие и самодвижущие, являются средством в этом космическом движении и жизни, окончательная цель которой – достижение самосознания и самоуправления, объеди-

няющего все миры. Органическая жизнь на распадшихся мирах могла проявляться лишь в смене поколений, т.е. в рождении и умирании, в жизни зависимой, лишенной самоопределения, потому индивидуумы умирают, живет лишь род, общее нечувствующее, несознающее пребывает, а единичное умирает. Особь имеет родовое вне себя, полагая его как потомство. Потомство или род, как совокупность или целое, не составляет [продолжение утрачено.]

МЫСЛЬ И СИЛА[65]

Мнения тех, которые (забывая о единстве человека и природы, забывая, что природа в человеке начинает сознавать себя, т.е. создает себе голову, чтобы управлять собою, внося *целесообразность)* видят в борьбе разумного существа с неразумною силою борьбу *части с целым*, очевидно не имеют смысла, ибо целое, от которого отнята часть, перестает быть целым, являются *две части*: большая и малая. *Возражение о несоразмерности* также *лишено смысла*. У человека как разумного существа никакой своей силы нет, – распоряжение, управление силами природы зависит *от его понимания*. Сравнение же *силы понимания* с *слепыми силами*, конечно, уже странно. (Сравнение силы понимания, или разума, с физическими силами – верх нелепости. Мышление, созидающее планы соединения сил и последовательного, планообразного действия, требует минимального расхода сил физиологических. У разума нет силы, а он может управлять всеми силами.) На изобретение динамита потребовалась трата нервной силы такая, что этою истраченною силою соломинку нельзя поднять на один вершок высоты... С другой стороны, человеку приписывается такое могущество, которого он вовсе не имеет, признавая в кабинетных опытах управление природою. Лишь только тогда, когда земля как целое будет управляема человеческим родом в его полной совокупности, только такое управление можно считать началом нормального его отношения к природе. *В себе человек – в своей нервной системе – носит образец регуляции вселенной*. Естественная задача разумных существ – соединение для повсеместной регуляции слепой силы (а не эксплуатация и утилизация). Что такое регуляция? – Посредствующая, примирительная, так сказать, роль в слепой природе. Различные виды регуляции: 1) Превращение лучеобразной силы (рассеивающейся) в токообразную (по проводникам). 2) Регуляция метеорического процесса. 3) Регуляция трех состояний вещества. Возможна ли регуляция вулканического процесса? Есть ли сходство между метеорическими и вулканическими процессами? С метаморфозою воды в вулканическом процессе соединяются <ли> такие же превращения других веществ? Раскрытие соотношения между метеорическими и вулканическими процессами, <– соотношения, уясняемого,> раскрываемого постоянными и повсеместными наблюдениями, предполагая существование метеорической регуляции. Метеорический процесс надземный и подземный (в коре и под корою земной). Действие пара в атмосфере и внутри земли. Наблюдения и регуляция повсеместного просачивания воды внутрь коры.

О разумной и слепой силах

Неограниченная способность соединять силы, присоединять <к ним все> новые и новые силы <по мере познавания их> и действовать ими в одном направлении, направлять к одной цели – преимущество разумной силы пред слепыми, действующими врознь и непоследовательно, неспособными соединяться.

ЭВОЛЮЦИЯ И КОЛЛЕКТИВИЗМ ИЛИ ВОСКРЕШЕНИЕ И ОБЪЕДИНЕНИЕ [66]

Господствующая мысль в нынешнем знании есть эволюция, господствующее требование в нынешней жизни есть коллективизм. Но эволюция сама требует доказательства. Чтобы стать понятною, стать истиною и действительностью, нужно не восстановление лишь исчезнувшего, нужно воскрешение. Можно бы довольствоваться восстановлением в мысли, если бы мысль в себе самой заключала доказательную силу, но для доказательства требуется дело или опыт, и не кой-где, кой-когда, кой-кем *над кой-чем производимый*, а *всеми над всем* везде и всегда, т.е. требуется всеобщее объединение для всемирного опыта воспроизведения всего исчезнувшего. Этот опыт и есть естественное дело <живущих>, как сынов человеческих, как смертных, потому что оно есть объединение живущих для воскрешения умерших, объединение сынов для возвращения жизни отцам, от коих они ее получили, т.е. этот опыт [1 слово неразб.] есть долг, за неисполнение которого будет следовать наказание грешников – мучениями, а праведников – зрелищем этих мучений.

Коллективизм, т.е. объединение, которое не знает, для какого дела оно нужно и как можно устроиться, порождает множество романов будущего, а не историю, не действительность, потому что естественное для человека одно – воспроизведение прошлого, и оно производит не роман, а историю. Таким образом, эволюционизм, господствующая мысль нашего века, в себе самой носит требование воскрешения, которое удовлетворяет не умственному лишь, но и нравственному требованию человека, а с другой стороны, господствующее требование социальной жизни нашей века – коллективизм – находит в воскрешении дело, которое заменяет постепенно земледелие, обращавшее прах предков в пищу потомкам, и искусственную мануфактуру обращает в естественное воссоздание телесных тканей умерших и созидание их живущим из первоначальных элементов для жизни повсеместной и вечной, т.е. все при взаимном содействии будут физиками, химиками, механиками своих тел и психологами своих [душ], осуществляя в своих взаимных отношениях подобие точное Триединого существа, которое не для нас только, но и чрез нас осуществляет это живое себе подобие.

КРИЗИС МАРКСИЗМА

М.Н.Лежнев. Маркс и Кант. Критико-философская параллель. Николаев. 1900. 88 стр. 75 коп.
Штаудингер. *Этика и политика.*
А.Дживелегов. Марксизм и критическая философия («Вопросы философии и психологии». 3-я кн. (май и июнь). 1901)
Эдуард Бернштейн. Исторический материализм[67].

Попытки подвести под марксизм широкий философский фундамент все растут, в поисках за этим фундаментом *многие марксисты* сочли нужным *возвратиться к Канту.*

К.Шмидт зовет вернуться к Канту, Э.Бернштейн – к Ланге, т.е. также к Канту... Струве – к Фихте и Лассалю, преемнику Канта.

Лежнев в своей критико-философской параллели опирается на 11-ть тезисов о материализме, написанных в 1845 и изданных гораздо позднее Энгельсом[68].

«Все содержание этих тезисов, – говорит Лежнев, – с удобством дает себя резюмировать в двух следующих основных и взаимно друг друг дополняющих положениях: во-первых, основной вопрос человеческого познания – в действительности проблема практическая, а не теоретическая, т.е. не вопрос теории познания; во-вторых, обратно: и человеческая практика, в свою очередь, представляет источник рационального познания»[69].

«Вопрос о справедливости материалистического понимания Истории есть вопрос о степени исторической необходимости. Быть материалистом значит доказывать необходимость всего происходящего» (Бернштейн)[70]. «Разве идеалистическая философия отрицает необходимость всего совершающегося? Если в этом состоит материализм, то против него нет возражения в современной науке и философии», – говорят противники Бернштейна. То и другое верно. Но должно сказать, что кроме идеалистической и материалистической философии может быть еще философия дела, практическая, которая все совершающееся само собою, рождающееся должна превратить в управляемое разумом соединенных сил, пользуясь соединениями, которые устроили почти все народы для борьбы друг с другом, что требуется нравственным долгом.

Возвращение к Канту и заменит вопрос об искусственном пауперизме вопросом об естественном пауперизме, и тогда разрешится вопрос о бедности и богатстве. Если же разум практический будет осуществлением идей теоретического разума, то естественный идеал сынов человеческих, почерпаемый в Триедином Боге, и даст цель и смысл жизни, т.е. слепую рождающую и умерщвляющую силу обратит в оживляющую, и тогда души не будут бессильны, т.е. *марксистская материократия* обратится в *психократию*, в господство разумной силы над бесчувственною и неразумною, и космология,

которую правильнее было бы назвать *хаосография*, будет *космологиею или космократиею*, как частью психократии, будет выражением божественной красоты. Итак, социализм естественным ходом, эволюциею будет приведен к замене вопроса о богатстве и бедности вопросом о смерти и жизни.

КРИЗИС СОЦИАЛИЗМА [71]

Кризис Социализма уже начался, и Пасхальные вопросы – единственный выход из этого критического положения, в котором он оказался. Нужно не возвратиться к Критике Канта, а продолжить, не останавливаться с ним, с Кантом, *на теории и не закрывать пути к делу*, <но> не к тому узкому делу, *коим ограничивается предмет практического разума*. От отношения разумного существа к слепой рождающей и умерщвляющей силе зависит решение социального вопроса. *Критика практического разума Канта разумеет отрицание критики*, суеверие. Она одинаково неудовлетворительна и для верующих, и <для> неверующих. Для живой, народной веры в Бога отцов нужно дело, осуществление, чтобы быть орудием живого Бога в мире, в котором царствует смерть. И для неверующих является вопрос об отношении разумных существ к неразумной силе природы *на деле, а не в созерцании, не в игрушечных опытах*, и как только регуляция метеорических и космических явлений будет признана обязательным, коллективным делом рода человеческого, социальный вопрос сам собою упразднится. Два разума объединятся, и вообще раздвоение в человеческих душах окончится, как только делом человеческим будет вопрос о жизни и смерти, а не <о> богатстве и бедности. Торжество жизни над смертью, т.е. Пасха, всеобщее воскрешение, а не всеобщее обогащение будет выходом из кризиса. Пасха соединяет в себе и Науку как вселенскую регуляцию, и Искусство, но не как подобие, а как действительность.

«Пасхальные вопросы» представляют истинную, действительную, совершенно соответствующую по объему и содержанию критику теоретического чистого разума <и> прикладную критику практического разума. Эта критика относится не <к> людям, в отдельности взятым, а к их совокупности, ко всей всемирной Истории, которая как факт есть взаимное истребление, – Критика же Канта отличается узостью, отвлеченностью и особенно школьностью, полною бесплодностью и совершенною ненужностью. Доказывая невозможность достижения конечной цели, бездушный философ не выражает ни радости, ни горя, а последователи его даже восхищаются самим процессом доказывания, <в чем и видят конечную цель;> и эта конечная цель так пуста, что и не стоит достижения. «Общение свободно хотящих людей» – и это только идея, но руководящая, конечно, только дураков. Кто же пойдет за этою пустяшною, недостижимою целью? Добиваться карьеры и фортуны, например, генерал-адъютантства, как хотел когда-то Толстой, это все-таки понятнее, чем «общение свободно хотящих людей». Если руководители рода человеческого ничего лучшего не могли придумать, кроме «общения свободно хотящих людей <не дописано.>

Если Кант говорит, что «вера именно убеждена в том, что *Бог создал мир*, чтобы осуществить в нем *вместе с людьми* идею блага», <то> очевидно, что критика практического разума должна показать, как нам исполнить волю Бога, т.е. *осуществить идею блага*, ибо если идея блага не осуществлена, то вина этого в нас, а не в Боге. Пасхальные вопросы и заключают в себе попытку плана осуществления идеи блага. Под *Благом*, конечно, нужно разуметь *Жизнь*, а под *злом – смерть. Пасхальный вопрос* заключает в себе требование возвращения Жизни или победы над смертью, т.е. он должен заменить *Критику практического разума*.

«ИСТОРИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА»

(5 § III гл. 3-й кн. II части «Основных вопросов философии истории»)[72]

> Отвергая антропоморфизм, впадают в зооморфизм. Отвергая человеческое, впадают в скотское, отвергая скотское, впадают в зверское.

Говоря о нарождении, благодаря коему стадо обезьян, неспособное представлять то, что они не видят, распадается, автор умалчивает о другом явлении, которое гораздо прежде также приведет к распадению по той же причине, по причине неспособности представлять то, что перестало быть видимым, т.е., говоря о нарождении, автор умалчивает о смерти, хотя память об отцах служит связью, а забвение ведет к распадению, восстановление же памяти предков ведет к воссоединению, к братству. Этот путь братский вовсе не признается автором; ему нужен иной способ. «Уклонение (у обезьян) единицы от общего типа не идет далее *единичных случаев неповиновения* социальному авторитету», т.е. для прогресса нужно не единичное, случайное повиновение сынов отцам, а общее, систематическое неповиновение, т.е. нужна, во-первых, критика или осуждение прошедшего (отцов) и настоящего во имя будущего; и нужно, во-вторых, общее восстание сынов против отцов, т.е. революция. Итак, у обезьян нет способности частное неповиновение превратить в общее, нет языка, чтобы составить заговор. В этом соединении есть и интеграция, есть и общая идея, может быть, и идеал, и несомненно есть и история, хотя и прескверная. «Только способность к абстракции создает общие идеи и институты как нечто отвлеченное, как постоянные системы отношений, не основанных на непосредственном *психическом воздействии*». Нужно забыть, что люди – сыны, отцы, братья, нужно забыть даже, что они (люди) живые, чувствующие существа, чтобы стало возможным появление класса чиновников, купцов (хлебных торговцев, например), Робеспьеров, Наполеонов, Петров Великих и, наконец, философов, полагающих в абстракции прогресс человечества. То, что *психология*, лежащая в основе социологии (науки о бездушном обществе), *называет душею*, есть *способность к отвлечению*, способность не только не признавать в других людях родственных себе существ, а даже не признавать их живыми, имеющими такие же потребности и

чувства, как и мы сами; для философии они делаются простыми представлениями, или, точнее, «идеями». «Совокупность этих отвлеченных идей составляет духовную культуру».

* * *

Критическая философия была продолжением метафизики, оставалась *схоластикою*, школьным знанием, не переходила к делу, как и позитивизм[73]. Философия путем отвлечения переходит от *астрономии* к *онтологии*, к бытию, лишенному всех признаков (свойств) жизни. Точно так же работою, делом философии было обратить *историю* разумных и чувствующих (свои утраты) существ – поклонников земли и неба, которые были для них хранителями всего дорогого, всего утраченного ими, в *гносеологию*, т.е. делом философии было лишить их, разумные и чувствующие существа, предмета почитания и любви (Бога отцов), и их самих изуродовать, лишив воли (действия), чувства, и оставить при одном знании, притом еще – знании лишь самих себя (своею коварною заповедью – «познай самого себя») в пустоте одиночества. Произведя такую безбожную и бесчеловечную операцию, философия смогла убедить несчастного человека (особенно тех, которые еще чувствовали себя сынами человеческими), будто все, что он считал существующим, есть лишь призрак, тень его самого, удвоение самого себя. (Во всем этом отрицании нельзя не видеть лишь *философо-морфизма*, как отображения самих философов как особого класса, созданного деморализациею отчуждения от всех, – вольное обращение самих себя в бродяг, отрицающих родство.) Впрочем, нужно признать, что никакая философия не могла бы убедить в этом *нигилизме*, если бы сыны не оставили отцов, а с ними и Бога отцов, и не забыли бы о своем братстве; они почувствовали бы в этой розни свою слабость, свое ничтожество, мало того, сознали бы себя виновниками смерти своих отцов и братьев.

Но и для философии есть путь искупления, который может быть куплен ею лишь ценою своего собственного существования, т.е. ценою перехода к делу, выхода из несовершеннолетия. Философия имела право не признавать представлений человека объективными, но не имела права считать <их> лишь субъективными, ибо субъективны они лишь для людей, осужденных на бездействие, т.е. для них, для философов. Для не лишенных же этой способности, т.е. способности действовать, представления будут проектами, т.е. могут быть осуществлены делом. Проект – это мост, поставленный между субъектом и объектом. Но, поставив между субъективным, или идеальным, и объективным, или реальным, проективное, или мыслимое, – мыслящее должно стать действующим, чтобы быть реальным, или действительным. Конечно, <это так> для сынов человеческих, а не для блудных сынов, во главе коих стоят философы, для коих проектами будут они сами, а не отцы, т.е. создание самих себя, своих ненужных двойников, а не воссоздание отцов. Поставив проективное, философия произносит смертный приговор себе, философии (смерть философии есть начало совершеннолетия рода человеческого); сами же философы, признав себя сынами человеческими, могут быть полезны в созидании всеобщего и необходимого проекта объеди-

нения всех живущих для возвращения жизни умершим; мысленное умерщвление они могут искупить участием в действительном воскрешении; им предстоит обратный ход от *онтологии* к *астрономии* и от *гносеологии* к *истории*, к восстановлению знания и бытия, к такому опыту, который ставит своим проектом не самих себя, а своих умерших отцов. В решении Пасхальных вопросов (Супраморализм) *история* делается всеобщим *воскрешением*, а *астрономия* всеобщим *вознесением*, т.е. проложением путей в небо для управления путями, движением всех небесных тел и прежде всего <движением> земли, которая и теперь небесная, но только лишь для себя, а тогда <она> будет небесною и «*для нас*».

ВОПРОС О ЗАГЛАВИИ [74]

Под каким заглавием соединить все статьи и статейки?

1. Искусство как *игра* и как *дело* (мифическое или птоломеевское искусство и коперниканская действительность). Должно ли оно (искусство) ограничиваться творением мертвых подобий или же оно должно поставить себе целью дело, т.е. воссозидание действительное, живое, личное (всех наших от века утрат) и невозможность <утрат> новых, что *позитивная наука* допускает лишь *метафорически*?

Хотя в этом заглавии искусству, или художеству, дано первенство, но искусство здесь связано – даже теснейшим образом – с религиею и нравственностью, <и> даже <со> знанием, хотя прямо и не выраженною связью.

2. Почему природа нам не мать, а мачеха, <т.е.> о *враге общем всех народов и всех людей, могущество, сила которого держится на нашей внутренней постоянной вражде и бездействии; или в каком деле могут примириться все народы мира*? Мифически – это дьявол, ариман, позитивно – слепая сила природы, поражающая голодом и эпидемиями часто, а смертью – всегда, обладание которою допускает наука или позитивизм лишь метафорически и других побед над нею не признает, кроме тех, которые одерживает в физических кабинетах и фабриках. Должны ли мы быть орудиями Бога <в управлении слепыми силами> или же, будучи разумными существами, быть орудиями слепой силы?

Действие этого врага с особою силою проявляется в России (в континентальной части земного шара)*, а потому *Россия*, русский народ может <и должен> призвать все народы к союзу против этой силы, и *Самодержавие* в этой борьбе получит высшее значение, а *Православие*, освящающее этот союз, станет общею религиею.

О враге общем всех народов и всех людей, <о> слепой силе, которая вооружает их друг на друга, поражает голодом, эпидемиями и смертью как постоянною эпидемиею, врожденным, наследственным пороком. В чем сила этого врага? В нашей розни и бездействии или <же> она в себе заключает мощь, т.е. есть ли тут одна и та же сила, которая в нас стала себя созна-

---

* И еще сильнее в самой континентальной части <России>, в Туркестане, Царстве Аримана, а теперь не менее сурового Аллаха.

вать, но по нашему бездействию и розни мы не управляем ею, хотя чувствуем свою зависимость от нее в самих себе и вне себя (во внешнем мире), или же это другая, особая сила, победы над которою *возможны* лишь в физических кабинетах, <на> фабриках и т.п. <учреждениях> (как полагает позитивная наука, не замечая, быть может, своего несовершеннолетия), и господство над нею, о котором так много теперь говорят, есть, конечно, <лишь> пустая метафора или пустословие. Но всегда ли господство над этою силою останется метафорою, словом, а не делом?* Должны ли и можем ли мы как разумные существа быть лишь орудиями слепой силы, а не орудиями Бога?

О двояком проявлении Божественного могущества: о сверхъестественном *чудесном* всеобщем воскрешении и о естественном <воскрешении> чрез сынов человеческих, объединившихся в исполнении воли Бога-отцов, *т.е. чрез Церковь*, <о воскрешении>, во внехрамовом деле <совершаемом;> т.е. о воскресении всеобщем как результате всеобщего раскаяния, когда все в разум истины приидут, и о воскресении не всеобщем. О полной успешности евангельской проповеди и <о> неполной.

О Всеведущем и Всемогущем, Его двойное проявление – чудесное и естественное, чрез природу и <чрез> человека, в Знании и Деле, в мысли и исполнении (осуществлении), в разуме и воле, в науке и в искусстве, в субъективном и объективном.

Противоречие и по объему и <по> содержанию между знанием и делом, мыслимым и исполняемым, разумом и волею, наукою и искусством показывает, что ни та, ни другая из сторон во всех этих противоречиях не есть выражение Божественного разума и воли. Для устранения противоречий прежде <всего> нужно, чтобы наше знание, не будучи объективным, не было <бы> и субъективным, а было <бы> проективным, т.е. проектом взаимознания всеми людьми друг друга и познания всеми в совокупности мира, и тогда жизнь человеческого <рода> будет не вытеснением, а возвращением вытесненного, природа станет делом и трудом всех поколений человеческого рода, будет выражением мысли Бога и человека, и слепая сила станет волею.

3. *Международная* заповедь *собирания* (Шедше, научите, крестяще все народы) и *международная конференция мира* будущих апостолов всех стран, посылаемых во все концы земли для продолжения дела, основа которого положена Отцом Самого воскресшего Господа, обещавшего быть с апостолами до исполнения этой миссии, т.е. до скончания века борьбы и смерти. *Что <же> нужно для завершения этой миссии?*

Из трех определений, т.е. заглавий, – религиозно-нравственного, религиозно-научного, религиозно-художественного – надо предпочесть последнее, потому что оно не исключает ни одного из предыдущих. Исключительно же религиозное – без знания, без искусства, не говоря уже о нравственности, – принять нельзя, потому что это значило бы ограничить наибольшую запо-

---

* *Разумные ли существа* должны подчиняться *слепой силе*, живя в розни, или же, объединясь в познании, они должны управлять слепою силою, *в них* самих и во *вне* их *действующей*, т.е. рождающею их и умерщвляющею их?

ведь любви к Богу-отцов, любовь эта была бы не всею мыслию (знание), не всем действием (искусство). Исключительно религиозное обращает религию в фарисейство.

Кроме этих трех <заглавий> возможны многие другие: о *долге воскрешения*, зарождающемся вместе с сознанием себя сыном *умерших отцов*; о воскрешении как долге любви сынов к отцам и к Богу отцов, не мертвых, а живых. В этом заглавии заключается и отрицание «Выставки», как создания сынов блудных, забывших отцов, и признание Музея с вышкою, как создания сынов человеческих, Музея, возвращающегося к праху отцов с орудиями регуляции силы умерщвляющей и оживляющей.

Антиномия двух разумов, теоретического и практического, разрешается долгом воскрешения, т.е. обращением слепой, умерщвляющей и рождающей силы в управляемую разумом всех воскрешенных поколений.

Обзор заглавий (о двух нравственностях)

Долг воскрешения, вытекающий из любви к отцам, к падшим – не метафорически, а действительно, к понесшим наибольшую потерю, т.е. <потерю> жизни, – следовательно, в этом случае жалость и сочувствие достигают своего maximum'а.

Источником долга служит *отцелюбие*, а следствием, результатом долга <будет> *отцетворение*. Любовь к отцам, к умершим и вынудила человека встать, принять вертикальное положение, обратиться к небу с молитвою. Первая молитва была об умерших родителях, как и первым трудом, первым делом было воскрешение или отцетворение в виде самого простейшего памятника; первым делом был первый храм, первая литургия, но не заупокойная. Эта последняя <(заупокойная литургия)> есть произведение позднейшего времени с примесью философского рационализма, основанного на суеверии, <на признании действительной смерти.> Действительная смерть основана, как бессмертие души (по Канту), на *паралогизме*, ибо первобытные люди, дикари, как истинные позитивисты и критики, знают признаки смерти, а не действительную смерть, изобретение философское. Первобытный человек не верил в смерть и думал в памятнике дать умершему неразрушимое тело, хотя, конечно, сокрушался о невозможности прежних отношений к отцу. Первобытные семьи составляли тесно сплоченную единицу, которая к пище, к голоду относилась не индивидуально (кроме самых разве исключительных случаев), а потому пища не была главным стимулом в создании человека, – сознание смерти создало человека.

Священное искусство было произведением долга сынов, т.е. долга воскрешения. Светское же искусство, городское, было делом блудных сынов, отрицанием долга воскрешения. Такое отрицание не могло не вызвать реакции. Музей во имя всех умерших (т.е. <сама> История), соединив все науки в астрономии, станет против Университета, который соединяет все науки в естествознании, знании природы как силы рождающей, не видя в ней <и силы> умерщвляющей. <Университет и самого человека> признал произведением естественной похоти, назначенным служить гуманистическому культу женщины, самым полным проявлением которого и служит

«Выставка». Но Музей есть лишь первый шаг к осуществлению долга воскрешения; он должен совершить переход к самому праху отцов и, соединившись со Школою-Храмом, вооружиться орудиями регуляции для осуществления долга воскрешения.

Вопрос о Деле. Можно поставить в заглавии <и> *вопрос о деле*, конечно, всеобщем, т.е. <надлежит задаться вопросом,> в каком деле могут соединиться все люди, какое дело может соединить всех людей, т.е. *сынов человеческих* – всех рожденных, всех сынов умерших отцов.

Стоит только «человеку» дать строго точное определение, или, вернее сказать, восстановить бывшее название «сынов умерших и умирающих отцов», <сынов,> поклоняющихся Богу отцов, чтобы понять не только смысл (см. первое заглавие), но и цель, задачу жизни. А тогда не будет никакого сомнения <и> о том деле, которое может и должно соединить всех без исключения людей; тогда бесцельные дела, если они могут служить средствами для единственного дела, присоединятся к нему, а *не-делание*, имевшее силу против бесцельных работ, само собою исчезнет. К бесцельным делам мы должны причислить в особенности то дело, которое предлагает автор вопроса «*Что делать?*» «Не-делание» – было ли со стороны его автора ответом на этот вопрос или нет, – во всяком случае получает смысл только как ответ на вопрос «*Что делать?*» Автор этого вопроса знает лишь имущественный вопрос и из-за *вещи*, никому не принадлежащей, потому что в ней так мало трудового и так много дарового, несмотря на то, что труда, труда даже изнурительного, положено было на нее очень много, – из-за такой-то вещи хочет <автор «Что делать?»> бесплодно принести в жертву множество жизней. Истинное дело не скрывает под любовью к народу, такою пылкою любовью, что от нее загораются дома, ненависти к богатым. Истинное дело имеет предметом своим общие всем людям бедствия, и именно смерть. Вопрос о богатых и бедных заменяется вопросом о двух сословиях – ученых и интеллигентов, с одной стороны, и темного народа, с другой, т.е. вопросом о двух разумах. Вопрос о деле всеобщем, вопрос о соединении всех в труде познания слепой силы смертоносной, требует прежде всего *сильной власти*, *Самодержавия*, соединения со всеобщею воинскою повинностью всеобщего образования или познавания.

Вопрос социальный, или, проще говоря, «Вопрос об имущественном неравенстве», находится в зависимости от вопроса об умственном раздвоении. Последний вопрос может разрешиться или уничтожением нынешней науки и искусства и слиянием ученых и интеллигентов с народом, или же весь народ сделается исключительно созерцателем, мыслящим, отказавшись от всякой работы (что было бы самым худшим, если бы было возможным), или же, [наконец,] объединением всех в труде познания слепой силы, обращаемой в управляемую разумом.

О двух нравственностях, о двух волях

Долг воскрешения как единственный долг живущих, неисполнение коего приносит смерть, а исполнение – бессмертие и совершенство жизни.

Все искусство (Музей) есть напоминание живущим о долге к умершим, а вся промышленность – забвение долга.

Если отвергнуть долг и дело воскрешения, то нельзя признать законности нашего существования, а нужно сознаться в беззаконности, даже в бессовестности существования. История как наука об умерших будет мучением совести для живущих или *переживших*. К этим нравственным мучениям природа как сила умерщвляющая присоединяет физические мучения, поражая живущих болезнями, от разложения тел умерших происходящими, т.е. наказывая переживших их. Спасти от этих нравственных и физических мучений может только *Вера и Разум* в тесном соединении или союзе; но не та вера, которая поставлена в узкие пределы кантовского разума, и не тот разум или знание, которое заключено в тесные границы контовского позитивизма или кантовского опыта – местного, временного, а не опыта повсеместного и постоянного, не опыта всех людей, объединенных в труде обращения слепой силы в управляемую разумом. Нужна Вера не протестантская, ни вера ученых, которая состоит лишь в представлении (хотя бы и очень живом) чаемого, ожидаемого, <нужна вера, состоящая> в самом *осуществлении его, чаемого*, как переведено по-русски известное место Послания к Евреям ап. Павла (XI-я гл., I-й ст.) и как вообще понимает веру народ, которая для него есть обет, клятва, а не мнение, не мысль, т.е. также есть дело, исполнение данного обета или клятвы. В этом осуществлении или исполнении верующий делается орудием воли Бога, а не представляет лишь Его, не мыслит только Бога. Определение веры, данное в Послании к Евреям, дает не форму только, но и содержание дела. В чаемом заключается для сынов умерших отцов возвращение жизни отцам, или воскрешение, и вера в Бога отцов не мертвых, а живых, являющаяся в исполнении Его воли. И Знание также должно быть опытом не кабинетным, отдельных лиц, а делом всех сынов человеческих в совокупности. Это труд, имеющий своим предметом всю землю в ее отношении ко всем другим землям или телам небесным. Сила земли, ее вес, ее движение, постоянно изменяющиеся так же, как <и> сила, идущая к ней извне, регуляция этих сил, от коих зависит жизнь на земле, и должна быть совокупным делом для того даже, чтобы мы могли поглядеть, осязательно убедиться и в движении земли, и в том, что она – небесное тело или звездочка. К этой внешней регуляции нужно присоединить внутреннюю, психо-физиологическую, чтобы сила природы, оживляющая и умерщвляющая, обратилась в воссозидающую и оживляющую.

Так понятые <вера и разум> – а иначе понять их нельзя – не могут противоречить одна другому и не требуют компромисса.

К 1-му заглавию. *Религии несовершеннолетия*, недозревшие и падшие. *Язычество* древнее и иудейство как *младенчество*. Религиозная философия, т.е. старость, впавшая в младенчество, не знает *живого* Бога (Деизм) и знает лишь отвлеченного человека (гуманизм). *Новое* (Деизм и Гуманизм) язычество и иудейство как старость, впадшая в младенчество.

Религия совершенная – в одном всеобъемлющем догмате и заповеди. Высший догмат и наибольшая заповедь.

Религия для совершеннолетних, религия единая, выражающаяся в одном наивысшем догмате и наибольшей заповеди, объединяющая догмат с заповедью, т.е. объединяющая два разума, теоретический и практический, служит высшею ступенью для религий несовершенных, древних и новых: язычества (религии неумирающего бога), религии свободы или розни, и религии единства или господства (иудейство), для деизма и гуманизма, не знающих живого Бога и знающих отвлеченного человека. Старое язычество и иудейство составляют младенчество или недозрелость, а деизм и гуманизм, эти воскресшие боги, – отживающие и от старости впавшие в младенчество учения. Крайнюю же дряхлость представляет Буддизм. Сколько в религии совершеннолетия глубины, упования, широты, замысла, столько в последнем ничтожества, отчаяния.

О двух нравственностях. Теоантропическое и зооантропическое. *Нравственность Теоантропическая – нравственность смирения*, народная, сельская. *Нравственность зооантропическая* – нравственность сознания достоинства, городская, книжная, фарисейская, нравственность господства природы на себе не испытывающих, нравственность тех, которые созерцательной способности, способности мыслящей – правящей силы в себе не имеющей – придают такое значение, какого в ней вовсе нет.

Антропическое (или гуманистическое) составляет *отрицание* зооантропического и требование теоантропического, которое составляет положительное для антропического. Всякое религиозное учение, даже самое грубое языческое, есть *представление сверхчеловеческого.* Появление учения о *сверхчеловеке* показывает, что четырехвековой период <господства> *гуманизма кончается. Сверхчеловеческое* и есть *теоантропическое, разумно-естественное*, которое выше *слепоестественного. Сверхчеловеческое в Теоантропическом* получает определенность. В Боге отцов не мертвых, а живых оно находит цель, а в сознании себя сынами умерших отцов – *исходный пункт*, братотворение же есть средство к достижению цели. Нравственность теоантропическая есть по необходимости нравственность Смирения, ибо, сознавая *то, что есть (зооантропическое)*, и *то, что должно быть (теоантропическое)*, нельзя говорить о достоинстве – это возможно для отвергающих последнее и признающих первое. *Нравственность сознания достоинства* есть создание *книжников и фарисеев*, признающих *в мыслимом*, т.е. *мнимом*, несходство с преданными работе, которое они и принимают за превосходство и не замечают существенного сходства – смертности. *Книжники* (т.е. ученые и интеллигенты) *и фарисеи* создали теоретический, *философский разум, разум, созерцающий* лишь предков, низший практического разума некнижников, хотя лицемерно и ставили иногда <практический разум> на первое место, признавали его примат.

Книжники, создавшие нравственность достоинства, видят свое превосходство в разуме созерцательном, мыслящем, мнимом, тогда <как> в *действительности* ничем не отличаются <от людей, преданных работе,> ибо разум созерцательный бессилен против слепой силы природы.

См. туркестанское свидетельство о Кресте (в орнаментах) и иранское о Воскресении.

К 1-му <заглавию> относится заповедь собирания, а ко 2-му – отрицание заповеди разъединения: Познай самого себя, т.е. знай только себя. Сознаю, следовательно, существую, т.е. только я существую и ничего, кроме меня, не существует. Мир (т.е. все и всё) – мое представление. Мир как воля и представление, а на деле: мир как неволя и как проект обращения невольного в управляемую разумом силу.

Ко 2-му <заглавию>. О неразумной, бесчувственной силе и о разумных существах, или *об Астрономии* (т.е. о всех небесных телах, в том числе и о земной планете) и *об Истории* (т.е. вытеснении сынами отцов, обратившими всю землю в кладбище, вместо того, чтобы все небесные миры обратить в жилища, вместо того, чтобы слепые бесчувственные небесные тела сделать выражением глубочайшего единства мысли и чувства всех поколений).

Или – О силе рождающей и умерщвляющей (по слепоте) и о разумных существах, обращающих рождающую <силу> в воссозидающую и умерщвляющую – в оживляющую, обращая мифическую патрофикацию в позитивное воссозидание и оживление, т.е. <во> всеобщее воскрешение.

См. *Великий Пяток – День обращения орудий истребления в орудия спасения*. Мистическое, храмовое и внехрамовое, явное обращение орудий истребления в орудия воскрешения.

О двух разумах (теоретическом, или ученом, и о практическом, или народном) и о двух сословиях, ученом и неученом (народ). Народ сам себя признает *темным*, а философы в лице Канта осуждены на вечное невежество. *Философия – младенчество разумных существ* или философия как игра в идеи, как *антихристианство*. Философия начинается сомнением, кончается отрицанием, и только в объединении двух разумов и двух сословий осуществляется Христианство.

О двух регуляциях: внешней, метеорическо-космической, или астрономической, и *внутренней, психо-физиологической*, обращающей питание в созидание и деторождение в отцетворение всех умерших поколений – творение Историческое по лучевым образам, записанным бессознательно самопишущим инструментом природы.

Вопрос *общий*, о жизни и смерти, и вопрос общественный, о богатстве и бедности. Сей последний есть вопрос нашего времени, и пока он не уступит место первому, до тех пор не будет и сам разрешен.

О всеобщих бедствиях, естественных для слепой природы. *О смерти* – неурожай питательных веществ и урожай разрушительных растений и животных, и вообще об умерщвляющей силе природы, мором, холодом, грозовой силой;

и

О бедствиях частных, сословных, о бедных <и о> *всякого рода неравенствах (социальные бедствия)*.

Общие бедствия требуют соединения всех, а сословные, или социальные, <требуют> борьбы разумных существ, <существ> братских, <которые, > подчиняясь влечениям слепой силы, <вступают в борьбу между собою,> вместо соединения разумных, родственных <существ для борьбы> против слепой и бесчувственной силы.

Очевидно, что *социальный вопрос*, стоящий ныне на первом месте, должен уступить первенство *вопросу естественному*.

* * *

Само собою понятно, что и такие статьи, как «*Всемирная Выставка*»[75] – как выражение нравственного упадка или несовершеннолетия – и «*Проект повсеместного построения школ-храмов*» – как начало подъема или совершеннолетия, – взятые в отдельности, будут непоняты, потому уже, что составляют лишь части одного целого, которое остается *неизвестным*. А это целое кратко может быть названо: «*Искусство как дело и как игра*», с вопросом – остаться ли при игре или соединиться для дела, задаваемого рождением и смертью всем сынам умерших отцов-предков. Под этим заглавием находит свое естественное место даже такая статья, как *Самодержавие и Конституция* (или постоянная обструкция), а также и статья *о Православии*, и если последняя говорит о *Боге отцов*, то первая говорит о *Царе, стоящем в отцов место* и руководящем переходом от всеобще-обязательного, юридического и экономического, к всеобще-добровольному или *благовольному отеческому делу*, при коем только и может быть мир на земле. Кратко: О двух титулах, или О Православии и Самодержавии, т.е. о Всеведущем и Всемогущем Боге отцов и о Царе, в праотца место поставленном, *руководящем знанием и делом всех*. Полное же заглавие всего собрания статей будет следующее: «*Чем должно быть искусство**, как оно началось, чем было и чем стало или до чего пало, чтобы подняться к тому, чем должно быть». Пало же искусство до выставки напоказ всего мира произведений соблазна и орудий разрушения как предмета гордости и состязания, т.е. пало *до зооантропического искусства*, или проявления в первобытном искусстве зверства и скотства.

Началось же искусство созданием Богом человека *чрез него самого* (т.е. человека), так что последний акт Божественного творчества был первым актом человеческого искусства. Вертикальное положение есть молитвенное положение, первый религиозный подъем, обращение к небу существа, почувствовавшего утрату. Это *акт теоантропического искусства*. Но в этом акте сама природа в человеке сознала свое несовершенство, сознала, что она, рождая – умерщвляет, созидая – разрушает. Поэтому востание живущего (вертикальное положение) при виде умершего (падшего), обращение к небу первого и воскрешение в виде памятника второго есть *естественный* акт природы, переходящей от слепоты к свету разума. Таково начальное искусство. Затем оно было или продолжало быть *священным в храме*, соединявшем все виды искусств, т.е. было воссозиданием мира таким, каким он является нашим внешним чувствам, но вместе и таким, каким он должен быть для нравственного чувства и долга сынов умерших отцов, <т.е.> патрофикациею, или изображением неба (купола), населяемого отцами, из праха земного художественно воскрешенными. Таким *подобием неба* и становится

* Этим заглавием отрицается искусство, каким оно *не должно быть*, т.е. *объединением на не-делание*, как у Толстого, или *суждением* вместо *действия*, как у Канта.

храм и с внутренней, и с внешней стороны. Посредством скульптуры или росписи бездушный камень и с наружной стороны обращается в ряд одушевленных существ, идущих от земли к небу в воскресения день. Хотя это *искусство подобия*, а *не действительности*, *Птоломеевское, а не Коперниканское*, но это не обман, а *проект*, написанный на стенах или вырубленный из камня, *того, что должно быть*. Это скрижаль заповеди божественной и долга человеческого. Хотя *мирское искусство* победило *духовное* и <в> наступающий год будет торжествовать свою победу над духовным искусством, но оно победило духовное не в этой, *не в проективной форме*. Для осуществления проекта *храм*, чтобы быть ему храмом-школою, должен вступить в союз с *недозревшим Музеем*, доводя его до зрелости, и <с> *отживающим университетом*, оживляя его, университет, которому гомункулюсы, прежде лишь брехавшие в чреве своей Alma mater, теперь уже грозят посредством *забастовок* лишить жизни. Эти гомункулюсы (студенты) суть бессознательные орудия выставки (индустриализма), которая беспощадна ко всему, что ей не служит, ко всему, что не имеет приложения, хотя и показывает еще вид, будто не отвергла еще ни телескопов, ни спектроскопов и т.п. В музеях знание занимает первое место, а на выставках последнее; *Музей* же должен показать *изнанку выставки*, открыть ее истину[*], что и сделано в статье *о выставке* с *введением*, в коем она обличается как нарушительница всех десяти заповедей ветхого завета, которая заградила или залегла на пути к осуществлению нового. К ней же, т.е. к статье о выставке, присоединяется *заключение*, в коем предлагается Эйфелеву башню обратить в лицевой Синодик миллионеров, миллиардеров, биллионеров с ковчежцами и с изображением того, чем они думали искупить грехи сословий, грядущих в преисподнюю. Но не нужно забывать, что выставка есть собрание игрушек, а потому герои выставки не могут принадлежать к эпохе или эре совершеннолетия.

Чтобы представить *всю силу влияния всемирной выставки*, нужно представить как бы составленным проект повсеместного построения *школ-выставок*, чтобы распространить и упрочить господство *индустриализма*, прямым противодействием которому является проект храмов, связующих всенаучные музеи с университетами и всеми школами. Журналистика есть также орудие индустриализма, производящее движение от нижних слоев общества в верхние, от окраин к центру, от сел в города.

Дело Музея не ограничивается *обличением*. Музей соединяет в себе все знания (науки) в виде Астрономии и Истории, потому *Вышка* составляет необходимую принадлежность Музея как реакции против выставки. «*Музей с Вышкой*» возвращает человека к тому состоянию, когда он, понесший утраты на земле, обратил взоры на небо и, благочестиво собирая останки

[*] Выставка, музейски представленная, есть критическое изображение города вообще и Парижа в частности, как самого крайнего его выражения. «Не оскверняй моего счастья продолжительностью», – это значит покажи его ложь, потому что на пути, по которому они (города) идут, нет ничего, кроме лжи. Для приобретателей произведений Выставки нет нужды молиться, чтобы счастие обладания не осквернялось продолжительностью, – вещи Выставки теряют блеск, свежесть с быстротой изумительной... Красота благолепия их есть лишь призрак.

умерших, усиливался восстановить их образ и подобие. Статья *«Несколько предположений по поводу ноябрьских падающих звезд»* есть, можно сказать, *проект установления вышек на Музеях*. Сюда же нужно отнести статью *«Падающие миры и существо, противодействующее падению»*. Затем следует ряд статеек *о Музеях*, раскрывающих их значение и указывающих на значение их относительно индустриализма и милитаризма и особенно <относительно> критической философии и позитивизма, которые, лишив человека общего дела, сделали выставку представителем единственного блага, доступного человеку. *«Право Музея и долг авторский»* есть призыв всех ученых к делу музейскому; в статейке *о праве авторском* это последнее рассматривается как выражение крайнего нравственного упадка, не вменяемого по нравственному несовершеннолетию и отчасти по экономической необходимости или зависимости пишущих от капиталистов. Воссоединение *Музея-университета с Храмом* раскрывается в статье *о внутренней и внешней росписи храма* (эстетическое Богословие) и других, составляющих все вообще части *проекта повсеместного построения Школ-Храмов*.

Проект построения *школ-храмов-музеев* может быть введен *лишь Конференцией мира*[*]. (<Статья> *«Задачи Конференции мира»*.) В проекте построения школ-храмов, как реакции против индустриализма и милитаризма, говорится о превращении индустриализма в кустарную сельскую промышленность, а войска в орудие регуляции метеорического процесса, как главного дела в сельско-хозяйственном искусстве («Обращение орудий истребления в орудия спасения от голода»). В построении школ-храмов *исполняется заповедь Воскресшего* ради искупления, или воскрешения, и совершается внехрамовая Литургия оглашенных, т.е. братотворение для исполнения долга благодарности, или Евхаристии, Богу и отцам.

Но и *Музеи*, сынами отцам воздвигнутые повсюду, *с вышками* для наблюдения неба, в теснейшем союзе *с храмами Богу отцов*, суть только начальное выражение знания, становящегося искусством или делом, которое получит настоящую силу только тогда, когда он, *Храм-Музей*, перейдет *к самому праху отцов*, а *к вышкам* будут присоединены *орудия регуляции* умерщвляющей силы (О Кремлях, или Центральных кладбищах, и о местных <кладбищах>, делающихся крепостями при всеобщей воинской повинности). При этом искусство делается таким, каким оно должно быть, т.е. не воссозданием подобия, а действительности, не Птоломеевским, а Коперниканским искусством, искусством теоантропическим, действием Бога чрез человека, внехрамовой литургиею верных и таковой же, <т.е. внехрамовой> Пасхою. При этом искусстве раздвоение между природою и человеком уничтожится, природа будет не слепою силою, а разумною волею, любовью сынов к отцам, а искусство – не мертвым подобием, не подобосущным рождением, а единосущным сынам воскрешением отцов. Оно будет

---

[*] Проект повсеместного построения школ-храмов имеет целью обратить орудия *войны* в орудия спасения от голода и пагуб, т.е. избавление от всякого рода бедствий, как агонии кончины мира, и есть условие умиротворения. Сюда относятся статьи *«Об условности пророчеств о кончине мира»*. То, что до Воскресения было *«пророчеством о проповедании Евангелия всему миру»*, по Воскресении стало Заповедью собирания: «Шедше, научите, крестяще»...

всех умерших оживляющим и все миры сделает чрез них сознанием управляемыми. В искусстве, каким оно должно быть, осуждается творение подобий не в мире лишь искусственном, но и в мире естественном, <осуждается творение> подобий, рождением производимых, <осуждается> деторождение вместо отцетворения.

Под заглавием: «Искусство, как оно было и есть» – заключается История как факт, т.е. взаимное истребление, в особенности война – как действительность, а восстановление лишь художественное или словесное. В *проекте школ-храмов*, если он был бы *утвержден Конференциею мира*, История и должна бы рассматриваться как одно поле битвы, постепенно расширяющееся, так что все народы готовы принять в ней участие. Пред такою всемирною войною и является необходимость умиротворения или заключения союза на Памире между мнимыми обладателями суши (Россия) и океана – двумя Британиями. В храмах-школах самых низших География и История рассматривают землю как немирное жилище, обращающее землю в кладбище.

К сборнику <статей> – «*Искусство* как *игра* и как *дело*» – присоединяется необходимое введение *о несовершеннолетии* (для коего искусство есть лишь игра) и *о совершеннолетии**, <т.е.> о существовании самостоятельном, трудовом, <о существовании> *чрез самих себя в совокупности*, в исполнении воли Божией, и для такого существования искусство есть уже дело, осуществление действительности, а не творение подобий. Выражением совершеннолетия будет такое объединение сынов, которое не только требует жить и *умереть вместе*, считая не вытеснение и не переживание** лишь настоящее, нынешнее, за смертный грех, но требует воскрешения всех, прежде живших, признавая бывшее переживание своих предков – как недостаток любви к праотцам – за величайшее преступление для сынов умерших отцов.

На сознании себя сынами умерших отцов основывается долг к отцам. Затем сын, как разумное существо, пришедшее в совершеннолетие, должен признать своею виною все, что делала слепая сила природы, делала, конечно, *по бездействию разумной*.

В религиозном смысле совершеннолетний – лишь от Бога родившийся, а не от похоти. Для разумного же существа, или в истинно научном смысле, совершеннолетие состоит в том, чтобы не было ничего слепого, несознанного, рожденного. В художественном смысле совершеннолетие требует действительности, а не подобия в мире не только искусственном, но и естественном. Деторождение есть творение подобий. Рожденное, получившее жизнь, т.е. себя не произведшее, не может считаться самостоятельным, трудовым, совершеннолетним, пока не возвратит жизни давшим, или, вернее, отдавшим ее. Возвращение жизни давшим ее в виде какого бы то ни было

---

* Искусство, каким оно было, признается несовершеннолетним, совершеннолетним же считается лишь такое искусство, каким оно еще должно быть, т.е. Искусство как *общее единое дело всех*, дело или действие, а не суждение эстетическое или телеологическое и не объединение на не-делание.

** Переживание есть такое же преступление, как и лишение себя жизни. В сознании себя сынами умерших отцов заключается признание преступности переживания.

подобия указывает лишь на несовершеннолетие. В этом и заключается превращение плотской любви в духовную, <это и значит> *чадами Божиими быти*.

XIX-ти вековой юбилей Рождества Христова есть призыв к вере как делу. Вопрос же о *деле общем – едином всех – есть вопрос XX-го века* как преемника XIX-го века, естественное следствие того, что совершил XIX век, покрыв всю землю сетью путей сообщения, обнявших всю землю, давших ей внешнее объединение.

* * *

Положение, созданное отчасти печатанием отдельных статеек[76], *отчасти или большей частью – недобросовестностью не критики (критики не было), <а> брани.* Если, с одной стороны, новоявленное учение (даже и не явленное еще) *казалось диатрибою из времен невежества*, т.е. суеверия, то, *с другой, оно обвинялось в неверии*; одни видят в нем мистицизм, а другие материализм... Ядовитые названия «промышленной армии» и «общественных работ» – старание привести дело к названиям...

Марков[77] и Толстой отрицают смерть, чтобы сделать ненужным воскрешение. *За невозможностью собрать все напечатанные и рукописные статьи в исправленном виде приходится довольствоваться соединением всех статей под общим заглавием, связывающим все статьи в одно целое, под заглавием, имеющим значение, выражающим Общее дело.*

Таким общим делом может быть, во 1-х, Искусство, каким оно должно было быть и как оно может из того, что оно есть, сделаться тем, чем должно быть.

Во 2-х, *Литургия*, совершаемая по заповеди воскресения, как *братотворение, или умиротворение, чрез усыновление.* Эта литургия [в наличной действительности] предполагает распадение, отчуждение в чувстве, мысли и языке, дефратернизацию*, чрез забвение отцов-предков, чрез депатриацию, по неимению общего дела, тогда как братотворение чрез усыновление имеет целью исполнение долга к Богу-отцов, Благодарность (Евхаристия) самым делом – возвращением жизни отцам (отцетворение).

Началом литургии должно быть востание и соединение в общем, хоровом, братском хороводе сынов умерших отцов, мнящем своим круговым ходом быть оживляющим солнцеводом, – конечно, это только мнимый солнцевод вместо действительного землевода.

Начальной литургии соответствует антропическое или теоантропическое искусство, т.е. востание живущего при виде умершего, обращение к небу первого и воскрешение в виде памятника второго.

Такая литургия есть внехрамовая, чрез оглашение (научение) соединяющая блудных (забывших отцов) сынов и созидающая храмы, в коих и выражает свое дело изображением земли как кладбища, отдающего своих

* Дефратернизация чрез депатриацию (забвение сынами отцов) для служения женщине, для полового подбора, для брачного пира, эффеменизации (вакханалия), есть то состояние, которое выражается *в выставке* как создании конкуренции, состязания, вытеснения. Это *зооантропическое* искусство, сторожевое положение.

мертвецов, и свода неба, населяемого воскрешенными поколениями. Но и литургия, объединившая сынов, не остается храмовою или не должна оставаться храмовою, т.е. литургия верных Богу-отцов и друг другу (братьям) превращает изображение в действительность (Коперниканское искусство).

В 3-х – Пасха, которая начинается земледелием, погребавшим зерно и сеявшим в той же Св. Земле своих умерших отцов в чаянии видеть выход того и другого, в чаянии не пассивном, а в хоровом действе, посредством хоровода, как солнцевода, направляющего животворные лучи или лучевые образы отцов.

Превращение растительного процесса из слепого в сознательный обратит растение в орудие воссоединения в живое тело разложенного на землю и газообразные вещества трупа. Лучевые образы и будут давать разложенным веществам, чрез корень и листву получаемым, вид бывшего тела.

* * *

1) О богатстве и бедности и [о] жизни и смерти[78]
2) О Боге отцов не мертвых, а живых и сынах отцов умерших, мертвых, а не живых
3) О разумных существах и неразумной силе
4) О Вере и разуме
5) О двух разумах и двух сословиях
   О смысле и цели
6) О небратских отношениях людей и неродственном отношении природы к людям
7) О двух нравственностях
8) Культ умерших и культ женщин
9) Об общем деле как возвращении полученного, или деле воскрешения
10) Что делать [1 слово неразб.]? Не-делание и дело
11) Искусство как дело и как игра
12) О несовершеннолетии, или прогрессе и совершеннолетии, или воскрешении

Все эти двенадцать заглавий* имеют между собой много общего, и каждое из них имеет свое собственное значение, но *первое* входит в каждое из последующих или по крайней мере подразумевается, ибо, по 2-му заглавию, не подчиняться или дерзнуть восстать против слепой, страшной, колоссальной силы могут только признавшие себя орудиями Всеведущего и Всемогущего и Всеблагого Бога. Новая же наука (Коперниканская астрономия) старается наказать ужасом безграничного пространства, а Геология – временем. Точно так же в вопросе о двух разумах; только подчиняясь воле Бога, возможно мысль, доступную лишь созерцанию, сделать доступною чувствам внешним и воле соединенного рода человеческого.

---

* Для верующих эти заглавия нужно [начать] с первого пункта, а для неверующих со второго, чтобы привести к первому.

6-ое заглавие религиозный вопрос о падении и падшем человеческом роде и мире превращает в вопрос знания причин *небратских отношений* между людьми и неродственного отношения слепой силы к людям, т.е. примиряет духовное с светским.

Во всех заглавиях заключается примирение двух разумов, заключается догмат и заповедь. В первом говорится о Боге, каким Он действительно [есть], и о человеке, каким он должен быть.

Подобно тому, как в 11-м заглавии Искусство рассматривается как *Игра* и как дело, так и каждое заглавие должно иметь эти две части: недозревшее и отживающее, несовершеннолетие и совершеннолетие. В первом заглавии язычество и иудейство составляют несовершеннолетнюю форму, притом в двух видах: древнего младенчества и нового старческого младенчества. Во втором [виде] действительное подчинение и мифическое господство разумных существ над слепою силою составляет несовершеннолетие. В новом младенчестве – метафорическое подчинение, подчинение в игрушечном виде.

В заглавии о двух разумах и двух сословиях являются философия и социализм несовершеннолетием, младенчеством, а в проекте всеобщего воскрешения объединяются два разума и соединяются два сословия.

Всякая система или проект народного просвещения, – а проект или план, исходящий от Царя, в праотца место стоящего, в особенности, – имеет целью разрешение *антиномии двух разумов*, антиномии, проявляющейся *в антагонизме двух сословий*, или антагонизме ученых и интеллигентов, с одной стороны, и народа – с другой. Нет большего зла для человеческого рода, как раздвоение разума и распадение на ученых и неученых, кроме разве объединения мыслящего и действующего в исключительно первое, что, к счастию, думаем, невозможно. Для Самодержавия – к юридическим формам правления не принадлежащего – стоящего в праотца место и восприемника от купели народа, Царя 3-го Рима – план всенародного просвещения предрешен в основе, в средствах и цели, т.е. в нем нет ничего произвольного. Он, план, должен быть всеобщеобязательным, но именно для того, чтобы достигнуть добровольности, т.е. *юридическое* обратить в *нравственное* (т.е. родственное), как относительно воинской повинности, так и относительно налогов. В качестве стоящего в праотца место, душеприказчика самодержец должен отдать решительное предпочтение недозревшему (музеям), которое сердца сынов возвращает к отцам, против отживающего, вооружающего сынов против *отцов*. Для *самодержавия*, ничего в себе, как было сказано, *юридического* не заключающего, в народе, в течение тысячелетия сохранившего в захолустьях еще *родовой быт*, вопрос о небратских отношениях между людьми есть вопрос о причинах господства все более и более распространяющегося *юридического ада*, разрушающего *братство*, заменяя его *гражданством*, обращающего мир в *ад*. При гражданстве неродственные отношения слепой силы природы не могут обратиться в управляемые разумом и чувством братства сынов и остаются худшими даже юридических. Что касается завершения дела, то оно отождествляется с *искусством*, как оно должно быть, с *Искусством* коперниканским, со всеми науками, возведенными в небесные, как и вообще с искусством, а также с послесловием, т.е. вопросом о деле едином и общем, предметом ко-

торого может быть вся земля, а затем и все небесные миры, т.е. делом всеобщего воскрешения.

Если отвергнуть *долг и дело воскрешения* (9 и 10), то нельзя признать законности самого существования нашего, а нужно сознаться в *беззаконности, даже бессовестности* существования. Для Истории, как науки об умерших, [это существование] будет мучениями совести. К мучениям совести, мучениям нравственным присоединяются мучения физические: *миазмы* от разложения умерших, которые будут поражать переживших.

Дозволительно ли отделять духовное от светского, веру от знания? Вера, поставленная в узкие границы *кантовского разума*, и Знание, заключенное в тесные границы *контовского* (и кантовского) *Позитивизма*, не только *не примирили, а даже усилили вражду*. Опыт переступил пределы, положенные Контом (спектральный анализ, в Астрономии), а вера (живая, а не протестантская) как осуществление чаемого, как дело, конечно, не может быть удерживаема границами мысли или мнения.

Дело же и *долг* воскрешения требуют *союза Веры и разума*, а *не компромисса*, ибо долг и дело всеобщего Воскрешения, не суживая Веры, расширяют границы Знания.

Нынешнее *отделение* Веры и Знания есть *взаимное стеснение* веры и разума, а потому не мир, а вражду поселяет между ними, тогда как для осуществления долга воскрешения нужен не мир лишь, а *союз Веры и разума*.

Отвергнув долг воскрешения, История – наука об умерших – будет *мукою совести для переживших*. Наука о природе, о силе, ее умерщвляющей, будет вынуждена бороться с продуктами разложения предков на место их восстановления. [Когда же произойдет] присоединение и примирение веры и знания, вера будет *осуществлением чаемого*, т.е. *воскресения*, а *наука будет средством воскресения*.

ЗАМЕТКИ К РАБОТЕ «ВОПРОС О БРАТСТВЕ, ИЛИ РОДСТВЕ...»[79]

С незапамятных времен, с тех пор, как род человеческий стал себя помнить, его постоянно занимал вопрос о небратстве, в виде раздоров, вражды и т. п., приводящей к смерти и вытеснению всеобщему, как будто род человеческий и создан был для устранения смертоносного небратства, как будто братство составляет самое глубокое требование его природы, *чувствительной к болям раздора*, составляет отличительную черту его от пресмыкающихся, к земле лишь обращенных существ, способных лишь ощущать свою боль и не чувствовать этой боли в других и совершенно не способных судить о причинах небратства. Попыткам же устранения небратства и восстановления братства История потеряла счет, – попыткам, при которых не обращалось внимания на причины, производящие разъединение, небратство. Все религии, все секты так или иначе стремились разрешить этот вопрос. В последнее время явилась еще и наука, но она стремится к познанию причин *вообще*, а не причин небратства. Также постоянно и одновременно с попытками восстановления братства, хотя и независимо от них, производилось со-

бирание всего писанного, всех произведений ума человеческого, и вообще всех останков прошедшего, вытесненного, не имеющих никакой, по-видимому, реальной ценности, т.е. созидались библиотеки и музеи. В этом лишь собирании и могла сказаться любовь к прошедшему, к отцам, чрез которых мы и братья.

Эти два стремления, одно к восстановлению братства, а другое к собиранию останков прошедшего, отеческого, возникшие независимо одно от другого, по-видимому не имеющие ничего общего между собою, совершенно чуждые одно другому, – очевидно предназначены одно для другого; ибо собрание всех произведений ума и останков прошедшего и собрание всех пишущих и мыслящих было бы учреждением бесцельным, если бы не поставило своею целью, своею задачею разрешения вопроса о небратстве, т.е. восстановления братства; Знание же было бы отвлеченным и бесплодным, если бы оно занималось лишь вопросом *«почему сущее существует»*, – а не вопросом о том, *почему живущее умирает*, почему одно, т.е. последующее младшее, вытесняет другое (т.е. предыдущее старшее, каким бы прогрессом это вытеснение не прикрывалось), почему отцы наши умерли и мы стали не братья?!..

Итак, объединение всех живущих (сынов) в деле воскрешения умерших (отцов), чрез которое мы становимся братьями, и есть та задача, для которой нужно и собрание всего произведенного умом человеческим, и собрание всех мыслящих и пишущих, собрание для приготовления младшего поколения к исполнению этого дела; т.е. Музей есть вместе с тем и школа, согласная и даже неотделимая от храма. Повсеместное же распространение Школ-музеев с храмами и есть средство собирания, братотворения.

* * *

Второе введение к Слову о деле[80] (всех сынов человеческих, имеющему предметом всех отцов) обращается *к ученым светским**, своим и заграничным, указывая им на их недостаток, состоящий в отрицании ими *духовного*, разумного, чувствующего *в мире и во всей природе, в самом человеке*, и потому в отделении от сословия духовного, но *отрицании, конечно, лишь словесном***. Указывая этот недостаток, введение предлагает и средство заменить словесное отрицание деловым аргументом, положительным, т.е. делом общим, которое может дать положительный ответ (обращая слепую

---

* В самом названии *«светских ученых»* открываются их недостатки, т. е., с одной стороны, отделение от *«духовных»*, а с другой – от *«неученых»*. Отделение от духовных дает цель мирскую, временную (комфорт). Отделение от неученых обусловливает отделение знания от дела.

** Первое введение, обращаясь к ученым духовного сана, находит в них тот же недостаток, общий с светскими учеными, – в непризнавании *человека орудием общего единого дела*, Божьего дела, Богодейства, а только Богословия, и потому духовное сословие заслуживает также упрека в отделении от светского сословия; соединение, примирение этих двух сословий возможно лишь в деле Божием.

Если «дело» не будет предшествовать «молитве» или молитва не станет просьбою об общем деле (каковая молитва есть «Отче Наш», т.е. молитва о Царствии Божием, о господстве Воли Божией), то не человек станет орудием воли Божией, а молитва станет выражением желания обратить Бога в орудие воли или прихоти человеческой.

силу в управляемую разумом), но отвергнуть, дать отрицательный результат не может.

Отрицая божественное управление в мире, теургию без мистицизма, без всякой мистики, признавая господство слепой силы, они (ученые светские) забывают, что это господство объясняется бездействием разумной силы, бездействием человеческого рода в совокупности. Главным же виновником этого бездействия нужно признать ученое сословие, которое, отделившись от духовного, теургического сословия, отделившись от народа, знание обратило в созерцание, мышление, наблюдение или в кабинетное дело, или опыт, тогда как следовало объединить все народы в труде познания слепой силы, носящей в себе голод, язву и смерть, и, делаясь орудием Божественной воли*, превращать эту самую слепую силу в управляемую разумом, смертоносную в живоносную. Отделение ученого светского сословия от духовного и от народа есть лишь выражение несовершеннолетия рода человеческого. Совершеннолетие или объединение в труде познания совершается чрез присоединение или воссоединение со школами-храмами, посвященными Пресвятой Троице (как образцу [единодушия и согласия]).

* * *

Второе введение обращается к ученым светским[81], своим и заграничным по вопросу о повсеместном учреждении Школ-Музеев, – коих дело заключается не в хранении и изучении лишь останков протекшего и отжившего, и не в наблюдении только текущего, настоящего, но и в направлении этого текущего (регуляции природы) для восстановления и оживления протекшего, – и воссоединении их (Музеев) с школами-храмами, собирающими и научающими всех во имя и по образу Триединого Бога для внехрамового осуществления общего дела всех сынов как одного сына. Введение указывает на ислам как на внешнего врага России, с которым она борется почти 1000 лет, и умалчивает о нем как о внутреннем враге**. Оно не говорит также, что Магометанство *вольному страданию и смерти Христа* противопоставляет *бегство* Магомета, делая из него величайшее событие, эру. Не сказано во введении, что Ислам противоположен и Ветхому завету, ибо начинает не с утверждения «Аз есмь Господь Бог», а с отрицания «Нет Бога, кроме Бога...»[83]. Не приписывая ничего положительного Богу из опасения очеловечения Его (антропоморфизма), оно (Магометанство) делается бесчеловечным, считая защиту веры словом и делом, т.е. полемику и войну, высшею добродетелью.

Нынешняя наука, подчиняясь городскому торгово-промышленному духу, купцам и фабрикантам, трудясь для комфорта и роскоши, т.е. для богатства, с одной стороны, и для защиты его – с другой, т.е. для войны, она, нынешняя наука, оказывается гораздо более магометанскою, чем христиан-

---

* что было бы согласно с просьбою в конце всякого рода прошения «предать себя, друг друга и всю жизнь Христу Богу», т.е. сделать весь род человеческий орудием Его воли.

** Ильминский[82] справедливо замечает, что «образование действует разлагающим образом на национальные и религиозные убеждения только нас, русских, тогда как для татарской интеллигенции в Оренбургском, Уфимском крае и в Крыму оно является силою».

скою. Чистая же наука, как равнодушная к бедствиям человеческим, равнодушная и к добру, и к злу, – не христианская и не магометанская, но все-таки ближе к последнему, чем к первому, т.е. к деизму и гуманизму в смысле не снисхождения лишь чувственным животным потребностям, а признания их благами жизни.

Записка от неученых к ученым осуждает выделение их в особое сословие, которое сделало мышление своим делом, а потому оказалось совсем не понимающим дела. Известное Контовское учение видит *теологическое* там, где очевидно *теургическое*, т.е. дело, а не слово, не Богословское, а Богодейственное, хотя и не действительное, а в *метафорическом* видит *метафизическое*, т.е. не замечает замены дела словом. Не признавая дела совокупного*, т.е. не становясь причиною, вернее орудием, дающим направление текущему, само делается мимолетным явлением, ничего прочного, существенного в себе не заключающим, и утешается предсказанием исчезновения, смерти, ибо относится созерцательно, пассивно к течению, к ходу, считая его фатальным.

Кантовское учение видит в Боге *идеал* для *созерцания*, притом еще для людей не в их совокупности, а в отдельности, ограничивая область деятельности частными, общественными только делами, а не единым общим делом, которое совсем не признается. Но Бог есть *Идеал* для сословия только *мыслящего* и не знающего дела общего и единого, т.е. сословия, которое и *Бога считает лишь мыслию, и себя призванным лишь к мысли, к мышлению*, тогда как те, которые считают себя призванными к делу, т.е. считают себя орудиями Божественного дела, и Бога признают деятелем, творцом и искупителем, создателем и воссоздателем.

Нам представляется на выбор: быть ли орудиями *слепой силы природы*, орудиями *взаимного истребления* и орудиями *опустошения* и истощения природы или же орудиями Бога, орудиями воссоздания. Признать факт истребления, признать себя орудием истребления и отказаться от осуществления святого, Божьего дела, восстановления истребленного – значит стать позитивным, положительным человеком.

* * *

Переход от Истории как факта, или от раскаяния в том, что мы делали и делаем, к Истории как проекту, или к тому, что должны делать[84].

Общее заглавие записки должно быть вопросом об Общем Деле, т.е. проектом Истории, обращенным к людям мысли, к ученым духовного сана и военного дела, т.е. так называемого *средневекового миросозерцания*, и к ученым светского, гражданского, т.е. к людям нового мировоззрения, *гума-*

---

* Правящего физическим, а следовательно, высшим (мета) физическим. Метафизическое – еще неполная секуляризация, неполное отрицание духовного. Позитивизм ставит человека ниже физического, подчиняет его слепой силе, отрицает не только в природе духовное, но и в самом человеке, делает его машиною. Позитивизм собственно признает два периода: 1. признание духа в природе и 2. отрицание духа в человеке. Метафизическое есть лишь переходное. Если же было [1 слово неразб.] доказательство, то теургическое должно стать теоантропоургическим, теоантропофизическим.

нистического, языческого, саморазрушающегося, ибо Новая История есть История падения и распадения. Указание на «Дело» есть ответ на вопрос о средстве восстановления родства, возникающий из сознания этих причин упадка родства. История как факт и состоит из сознания этих причин, а История как проект есть указание на средство. История как факт заключает в себе два направления: духовное (средневековое) и светское (нововековое)*. Первое видит в упадке родства зло, а последнее в замене родственного юридическим, гражданским, в эмансипации сынов и дочерей видит благо, т.е. свободу, которая и есть собственно рознь. Для восстановления единства (в братски-отеческом деле и всеобщеобязательном воспитании и в братски-сыновнем, в защите жизни, которая выражается в обязательной воинской повинности) необходимо обратиться и к людям нового мировоззрения, причем нужно не забывать, что первое, средневековое, хотя оно было военное, рыцарское, а вместе и духовное, но оно иначе относилось к усовершенствованию оружия, чем новое, по преимуществу гражданское. То, что новое считает прогрессом, то средневековое считало злом, налагало проклятие на употреблявших усовершенствованное оружие. Так восприняло оно и порох.

Записка, имеющая целью *объединение* (следствие сокрушения о раздоре), обращается к человеческому роду в его розни, выраженной в отделении духовного от светского, военного от гражданского, отделении, которое нам кажется уже нормальным, естественным, или же она (записка) обращается, с одной стороны, к духовному и военному** вместе, как имеющему нечто общее, убеждая первое благословлять на [1 слово неразб.] подвиг второе, а с другой стороны, к светско-гражданскому, которое враждебно и духовному, и военному, приглашая их от частных дел к общему, так как наибольшая противоположность выражена между духовно-военным и светско-гражданским. Когда воинская повинность объединит всех в труде регуляции, тогда военное дело не будет противоречить духовному, как средство спасения от голода, от греха раздора политического, гражданского.

Вопрос о *Деле*, обращенный к *людям мысли* или к ученым духовного сана и военного дела, т.е. людям *средневекового мировоззрения*, и к ученым светским, к людям мысли без общего дела, – гражданским, т.е. людям *нововекового мировоззрения*, к людям знания без общего дела, неопределенного гуманизма, есть вопрос о том, чем должно быть *дело сыновнее* (*всеобщая воинская повинность*) и *дело отеческое* (или *всеобщее обязательное воспитание*), чтобы быть – первое вполне *братски-сыновним*, или всесыновним, а последнее также вполне *братски-отеческим*, или всеотеческим, т.е. чтобы воинская повинность требовала не борьбы с себе подобными, братьями, чтобы она не была *небратством*, а воспитание было общим для всех или всех делало участниками знания слепой силы.., уничтожило [бы] разделение на ученых и неученых.

---

* т.е. бритое, молодящееся или скрывающее под омолаживанием старение, под возрождением вырождение.

** Задача военного сословия заключается в том, чтобы удерживать граждан от открытой войны между собою, т.е. не только оружию, но и рукам не давать воли.

В Музее, как органе изучения и обращения истребляющей силы в оживляющую, и заключается примирение светского и духовного

Призыв к ученым светским о соединении с учеными духовными или о соединении Храма, посвященного *Пресвятой Троице как образцу согласия* (или *объединения сынов в деле отеческом*), с Музеем как памятником предков, и соединении Музея, как органа изучения силы умерщвляющей, с Храмом трех Воскрешений, т.е. [об] обращении Кремлей, или центральных кладбищ и всех местных, в храмы-музеи, обращении смертоносной силы в живоносную, ибо *Музеи* – только *представители кладбищ**. Светских нужно убедить, что религия есть культ предков, т.е. что Бог есть Бог отцов, ибо они не любят напоминания о смерти, а любят живое, т.е. сильнейшее проявление смерти, например, войско, разрушение самих себя и других. Духовных нужно убедить об участии знания в деле воскрешения и о Пр. Троице как образце.

Юбилей 1000-летия был праздником светским, т.е. началом государства или призыва князей, тогда как он, юбилей, был праздником и духовным, т.е. началом христианства, и ставил вопрос о противоречии между военно-гражданским и христианским, т.е. светским и духовным, о противоречии Музея и Храма**.

Для примирения светских с духовными нужно перевести термины Церковного языка на светский, расширив смысл последних. И светские поймут сокрушение о падении человека, грехе и смерти, четыредесятницу с неделями приготовительными, если будет указано некоторое сходство этого сокрушения с мировою скорбью, когда в учении о Троице будет указан образец такой жизни всех людей в совокупности, в которой мировая скорбь переходит во всемирную радость. Когда будет указано, почему понятный светским идеал нужно заменить проектом осуществления в самом мире того, что мы привыкли представлять вне мира, когда во внутренней жизни Триединого Божества будет указан путь, которым будут устранены пороки прогресса: превозношение младших над старшими, вытеснение сынами отцов, – тогда Триединое Божество станет образцом для всех. Относительно вытеснения русский народ сделал большие успехи. Можно смело сказать: не будь власти над ним, он давно бы избил всех своих стариков. Молодому трудно представить себя старым. Потому-то он и беспощаден к старости. Крестьянство не составляет исключения по отношению к старости. И нынешнее крестьянство решительно не могло бы назвать Христианское

---

* Музей – секуляризованный храм, как картина есть *секуляризованная икона*. Храм требует братства, Музей всенаучный должен дать средства осуществления.

** Перенесение в Москву *Румянцевского Музея* накануне 1000-летия, Музея Восточного вопроса; он поставлен у порога Москвы-реки, на предкремлевском холме (Музей Большой деревни), на второй Поклонной горе пред Кремлем под покровом двух чтителей Пр. Троицы: Музей Румянцевский, т.е. Музей Восточного вопроса, Музей Московский, т.е. Музей Третьего Рима.

Крестьянским. Общая с животными любовь к детям еще остается, сверхживотная же любовь и почитание к родителям исчезает с каждым днем.

Если еще и можно назвать *человечество Крестьянством*, за исключением *горожан* и *кочевников*, ставших блудными сынами, то [следует сказать, что] крестьянство не осталось сынами человеческими, и Христианское, общее дело, Литургия и Пасха не станет крестьянским, т.е. Крестьянская наука, обращающая смертоносную силу в живоносную, не будет оживлять прах, превращать его в тело и кровь наших родителей; а между тем Россия – земля голода или неурожаев от засух и ливней, страна, куда сходятся пути всех заразных болезней от Востока и Запада, т.е. страна санитарно-продовольственного вопроса, который и составляет предмет крестьянской науки*.

Христианская вера обратилась бы в Платоническую философию, если бы не сделалась *Крестьянскою*. Название *Крестьянскою Христианской* не только отличает ее от *Магометанской*, как *кочевой*, и *Языческой* (деистической, политеистической), как *городской*, но выражает самую *сущность Христианства*: возвращение к праху предков, в село (Пасха) для оживления его, или воскрешения, для чего средством служит *Крестьянская* наука. Внехрамовая Литургия, которая не хлеб и вино, а самый прах должна превратить в *плоть и кровь* наших отцов, есть не что иное, как *Крестьянская Литургия, Общее дело всех, ставших крестьянами*. Таков результат 1000-летней Истории России, к коему должен был прийти Музей 3-го Рима, [в] земле крестьянской основанный в 999 году от основания Русского государства.

ПРЕД СОВЕРШЕННОЛЕТИЕМ [86]

(Совершеннолетием, равнозначущим воскрешению.
Искусство предполагает знание цели и способность доведения до совершенства)

Не в природе Бог, а с нами Бог.

Прожив столько тысячелетий, род человеческий еще не решил, для чего он существует и на что способен? В чем должно состоять его дело, его искусство? Это и есть «Вопрос об Искусстве». Нерешенность этого вопроса указывает на несовершеннолетие, а постановка вопроса говорит о приближении совершеннолетия.

Чем должно быть Искусство и чем оно было и есть? или Искусство как *Дело* и как *Игра*. Переход от *Игры* к *Делу* есть переход от несовершеннолетия к возрасту совершеннолетнему, от обязательного к добровольному. Отсутствие общего дела, участия в нем всех и производит общество

---

* Призыв ученых духовных и светских к соединению в вопросе о голоде, или продовольственно-санитарном вопросе. Вопрос о голоде, или продовольственно-санитарный, коим начинается записка, столько же касается духовных, как и светских.

несовершеннолетних, которое опеки, власти или дядек не желает, а жить без них не может (см. «Самодержавие»).

Игра *Юбилейная Выставка XIX-го века** как собрание игрушек, указание на причины войн в себе заключающая и даже возбуждение к ним, будет иметь при себе так называемый Парламент религий[87] и другие конгрессы, *как игры в единство, в примирение.* К таким же съездам нужно причислить и Гаагскую конференцию, после которой учинена легкомысленная наглость англичан над бурами.

Но эти игры не лишены значения, они указывают на приближение совершеннолетия, и можно надеяться, что преемница Гаагской Конференции поймет, что для примирения нужен союз, но не на не-делание, а на объединение для дела, определяемого и рождением, и смертию. Против светской юбилейной выставки нужно поставить –

Дело *Священный, девятнадцати-вековой Юбилей Рождества Христова* как *призыв к делу*, к вере как осуществлению чаемого, [ко] *вступлению в совершеннолетие* (в меру возраста Христова), начало которого *могла бы* положить Конференция Мира, если бы своею задачею поставила введение всеобщего обязательного образования или познавания в связи с всеобщей воинскою повинностью для обращения орудий истребления в орудия спасения от общих естественных бедствий в исполнение Заповеди, которая составляет условие для всеобщего воскрешения, [Заповеди,] требующей соединения веры и знания: научите (школа – знание), крестяще (храм – вера) вся языки по образу Триединого.

В одном уже признании всего прошлого и настоящего несовершеннолетним** выражается глубина любви Христианской – это *амнистия*, а вместе открывается безграничная надежда после полного отчаяния (пессимизма), ибо если, с одной стороны, выставка говорит о шаловливости, баловстве, то с другой стороны, она же может служить указанием на талантливость и подавать большие надежды в будущем, когда дело заменит игру.

Несовершеннолетие нашего времени выражается в *старческом безверии* как естественном следствии *протестантского отделения веры от дела* и *католического мнимого дела* (творение подобий, военные шалости под знамением Креста).

Детская же вера, не знающая раздвоения, при совершеннолетии становится действительным осуществлением *чаемого.* Чрез *Школу* к *Храму* (вера) присоединяется *Музей с вышкою* (т.е. *Знание* силы созидающей и разру-

---

* Европа молодая была *аскеткой* (в Средние века) и стала *молодиться* в старости (Новая История). Выставки и есть выражение эпохи мнимого восстановления и действительного умирания, мнимой молодости и действительной старости.

** *Прогресс* – как *вечное несовершеннолетие*, как признание вечного несовершеннолетия. Называя прогресс несовершеннолетием, мы смягчаем зло, которое в нем заключается.

Определение прогресса *биологически* – как вытеснение сынами отцов, *психологически* – как превозношение сынов над отцами, социологически – как наибольшую свободу и наименьшее единство или общение, как неизбежное лишь *зло.*

Прогресс составляет полную противоположность объединению сынов для воскрешения отцов, в чем и состоит совершеннолетие.

шающей, рождающей и умерщвляющей, История и Естествознание в форме Астрономии).

Пред нами повторяется век, когда кончается язычество и начинается Христианство, т.е. когда против восстановленного, нового язычества поднимется Христианство, почерпнув в старой заповеди «Будьте как дети» новую великую силу.

На всемирной Выставке мы имеем весь Пантеон язычества без мифической оболочки, собравшийся для окончательного вытеснения христианства.

Выставка всемирная есть изображение *женщины*, которой все боги, т.е. вся природа, суша и море, подземное и подводное царства руками купцов и фабрикантов, поработивших ученые силы, приносят дары, делая подобия всему, что есть на небе и земле, и *вытесняя все, что не может служить богине выставки*, и все, что нарушает брачный пир, разгар которого она и должна представлять, если будет верным изображением *города* (или міра, от которого отрекся Христос, говоря, что Он не от міра сего), т.е. внутри она должна быть изображением утонченного сладострастия, а извне – утонченной жестокости или представлять крепость с новейшими изобретениями истребительного искусства. Такое изображение внешности находится в причинной связи с внутренним изображением, ибо *милитаризм* есть необходимое последствие *индустриализма*, т.е. выставка есть храм самой фанатической, кровожадной религии, которая не останавливается ни пред какими жертвами. Всемирная Выставка, будучи собранием произведений соперничествующих держав и враждебных сословий, чревата внешними врагами и внутренними раздорами, т.е. борьбою 3 и 4-го сословий, одинаково враждебных к 5-му сословию, представителем которого является Россия и Китай; разъединить, посеять вражду между ними и ставят себе задачею все океанические державы и особенно Англия и Германия*. Город, коего выставка есть точное подобие, расходуя все силы на производство игрушек и на борьбу за них, вытесняет все, не имеющее непосредственного приложения. Кладбища, которым кипучая жизнь, т.е. убийственная, дает столько жертв, вытесняются не по гигиеническим [только], но и по «нравственным» причинам, умиряющим борьбу и указывающим тщету жизни городской. Кладбища и Кремли (отжившие крепости), бывшие центрами, должны стать вновь ими, чтобы собрать все, вытесняемое городом, все знания и искусства, относящиеся к небу и умершим (к Истории и Астрономии). Тогда *Музеи*, воздвигаемые живущими умершим, сынами – отцам, перейдут к самому *праху их* на кладбища, а *вышки* их, вооруженные орудиями регуляции *силы*, по слепоте *смертоносной*, разумом и чувством всех направляемые, станут живоносными. Для несовершеннолетних обязанность к отцам ограничивается

---

* После 19-ти вековых бесплодных попыток объединения, которым История потеряла давно счет. Последняя из них, толстовская, не хотевшая знать ни причин небратства, ни цели братства, не могла быть плодотворна. Только 19-ти вековой юбилей Рождества Христова, восстановляющий для людей *звание «сынов человеческих»*, в коем заключается долг воскрешения, т.е. Цель жизни, может быть плодотворен. Только Конференция мира, во имя *Сына Человеческого* созванная, указывающая на цель и раскрывающая причины небратства, – что и должна бы сделать Выставка, – может быть плодотворна (см. «*Задача Конференции*»).

поддержанием их жизни, а для совершеннолетнего рода человеческого требуется *всеобщее Воскрешение*, без чего даровое и рожденное не станет трудовым. Для рожденных, получивших жизнь, невозможно совершеннолетие без исполнения долга к давшим жизнь возвращением жизни. Потому *Совершеннолетие = воскрешению отцов* и *бессмертью сынов*, равно и Совершенству, подобию Триединому.

СМЫСЛ И ЦЕЛЬ ЖИЗНИ, ИЛИ ЧТО МОЖЕТ ДАТЬ ЖИЗНИ НАИВЫСШУЮ ЦЕННОСТЬ [88]

Только жить не для себя, не для других, а со всеми и для всех и значит этот ответ.

Объединение живущих для воскрешения умерших, или объединение* сынов для возвращения жизни отцам есть единственно естественное дело или акт *природы*, переходящей от слепоты к знанию и управлению собою**, и *для человека* как сына умерших отцов, его истинного имени, нет и не может быть *другой цели*, более нравственной и разумной, как и *для Высшего Существа*, созидающего человека по Своему образу чрез него самого, не может быть ничего более благого и совершенного, как сказанное объединение, которое есть и умиротворение, и братотворение, а братство сынов *немыслимо* без воскрешения отцов, в котором только (т.е. воскрешении) оно (т.е. братство) сознает себя. В воскрешении же, или отцетворении чрез братотворение, заключается и истина, и благо, и красота нетления. Союз сынов, обращая слепую силу, которая, рождая сынов, умерщвляет отцов, в воссозидающую и оживляющую, возвращает жизнь отцам и себе приобретает бессмертие. Воскрешенные отцы в свою очередь соединяются в союз сынов для возвращения жизни своим отцам, расширяя далее и далее область мироуправления и миросоз[да]ния. Распространению регуляции на отдаленные миры в пространстве вселенной соответствует воскрешение древнейших поколений во времени, в Истории, пока все поколения прошедшие не явятся в настоящем на объединенных их разумом и чувством мирах вселенной.

Объединение или братотворение совершается чрез усыновление, чрез возвращение к земле или праху предков, из городов к селам или чрез всеобще-обязательную воинскую повинность, превращаемую всеобще-обязательным образованием в естествоиспытательную силу для изучения силы рождающей, [для] сознания родительского сынами и дочерьми в себе, а следовательно, своего в них, и для изучения силы в себе и вне себя и обращения [силы] рождающей в воссозидающую и умерщвляющей в оживляющую. Это одна и та же сила, которая при бессознательности, или слепоте, делается рождающею и умерщвляющею, а при сознании и управлении ею – воссозидающею и оживляющею.

---

* объединение, или братотворение для отцетворения.

**Природа при этом переходе от бессознательного к знанию и управлению пока ограничивается пассивными наблюдениями и игрушечными опытами в физических кабинетах или институтах, лабораториях, в аквариумах, террариумах, вивариумах и т. д.

Нравственность, этика объединения живущих, или сынов умерших отцов, требует от каждого: Жить не для себя, но и не для других, а *со всеми живущими для оживления всех умерших*, т.е. требует ни эгоизма, ни альтруизма, при которых страдание, а стало быть и смерть (зло) неизбежны для всех, а *мнимое* кратковременное благосостояние лишь для немногих – такова нынешняя жалкая нравственность. Жить для себя (отрицательная заповедь) – значит приносить жизнь других в жертву себе, жить для других значит приносить свою жизнь в жертву другим, т.е. или лишать жизни других для себя, или лишать жизни себя для других, следовательно, служить *смерти*[*], *а не жизни*, тогда как жить со всеми живущими для возвращения жизни умершим и приобретения бессмертия себе значит служить *жизни*.

Жить не для себя, но и не для других, а со всеми живущими для оживления всех умерших чрез обращение слепой природы в управляемую разумом всех[**] во исполнение воли Бога отцов[***], – в этой неуклюжей формуле заключается и отрицательная заповедь, и положительный выход за пределы зла и малого добра в одно добро, дается Цель и смысл жизни, причем наука и искусство человеческое возводятся на самую высокую ступень и примиряются с религиею, исполняя наивысшую ее наибольшую заповедь и чрез все это жизнь получает наивысшую ценность.

* * *

По голове – человек, по туловищу – скот и зверь[89]. Соединение скотского и зверского с человеческим есть, конечно, великая загадка (сфинкс), соединение <же> божеского с человеческим будет разгадкою. Весь вопрос заключается в том, что такое третья нога или рука. Какое ее назначение? Это регулятор природы, это орудие воскрешения.

Сфинкс – это изображение человеком самого себя в его нынешнем состоянии, соединение двух природ и двух воль (хотений): человеческой и животной. Это изображение было выражением глубочайшего стыда и совести. *Не человек* (т.е. не человеческое как улучшенное животное, <как> чувственное, превращенное в эстетическое) есть разгадка, а богочеловек как существо познающее и властвующее над слепою силою природы – точнее же, сын человеческий и Божий – <есть> ответ на вопрос, <задаваемый> Сфинксом.

---

[*] Если Толстой проповедовал жизнь для других, то только потому, что это значит лишать себя для других. Полная же его заповедь – не жить вполне.

[**] это наука, но не сословная, не одно знание, но и дело, это [1 слово неразб.] и Искусство, только не мертвого подобия.

[***] это религия, как исполнение всех – и наибольшей второй заповеди.

* * *

Человек или сын человеческий? Безбородый гуманизм или христианство? Отвлеченный деизм или Триединство? О незаконном рождении теоретического разума из практического. Вопрос о двух разумах*[90].

Вопрос, почему, называя себя в отдельности Ивановичами, Петровичами, т.е. сынами своих отцов (а в народе даже опускается личное и остается лишь отеческое), почему в совокупности мы не называем уже себя *«сынами человеческими»*, а с гордостью величаем себя словом *«человек»*, словом отвлеченным, неопределенным. Для чего допущено это неправильное *обобщение*, неточный вывод? Еще с большею гордостью называем себя *«гражданами»*. Но что значит самый полноправный гражданин, т.е. имеющий право избирать дядек, находиться под надзором им самим избранных, – что <это> значит, как не признание себя несовершеннолетним? Под словом «сын» заключается обязанность, долг к отцам, который растет для каждого вместе с старением отцов и достигает высшей степени по смерти отцов, делаясь общим долгом всех сынов, как одного сына ко всем отцам, как одному отцу.

Благодаря неправильному обобщению, причиною которого было отделение теоретического разума от практического, образовалось особое сословие, живущее отвлеченностями, забывшее о своем происхождении, а следовательно, и не знающее своего долга, не знающее, что нужно делать. Это – ученое сословие и вообще так называемая интеллигенция, духовная и светская. Для первой <т.е. для духовной интеллигенции> открывается дело в повсеместном построении школ-храмов, посвященных Пресв. Троице как образцу единодушия и согласия, а для второй <для интеллигенции светской> – в присоединении к школам-храмам школ-музеев, которые не ограничиваются хранением останков прошедшего, а присоединяют к нему наблюдение и регуляцию текущим для восстановления протекшего, чрез что и произойдет воссоединение интеллигенции с сельским народом, живущим еще в родовом быту. Ученое же и интеллигентное сословие, наиболее удалившееся от родового быта, создало искусственный быт. Гуманизм с деизмом, или без него, и есть выражение ученого сословия. Гуманизм с деизмом, как последним остатком религии, нашел свое выражение в *парламенте религий в Чикаго*. Этот парламент, признанный даже папизмом, может считаться господствующим в настоящее время. Старокатолики не приняли участия в парламенте религий, англикане не высказали особого участия к нему. Обращение к ученым духовного сана имеет в виду этих мнимых христиан, участников Чикагского парламента, а обращение к

* Безбородый гуманизм, *молодящийся*. Гуманизм есть несовершеннолетие. Отвергая детство и отрочество, расширяя юность на детство и отрочество, гуманизм не признает мужества и старости. Гуманизм знает лишь юность (женихов и невест). Табак, вино, женщины – символы гуманизма. Дети курят, пьют вино, а детские балы – школа ухаживания за женщинами. Восстановление язычества, или древности, есть *мнимое омолаживание, действительное старение, мнимое возрождение* и *действительное вырождение*.

ученым светским разумеет гуманизм без деизма – гуманизм, заменяющий Бога слепою силою, а человека низводящий в животное. К таким ученым причисляются не последователи лишь Дарвина, но и их противники, признающие культурно-исторические типы, непримиримые, как волк и ягненок.

Общий источник светского и духовного гуманизма и брютализма заключается в обращении *сына человеческого в человека*. Это – двусмысленное выражение и мнимого достоинства, и действительной слабости, откуда естественный переход к признанию его, человека – этого неопределенного существа – по рождению или по вырождению животным.

Бог отцов. В религии живой, народной Бог не отделяется от умерших отцов; только в религиях искусственных, отвлеченных, ненародных, каков, например, *деизм*, не считается необходимым это соединение. И тем не менее и деизм, признавая бытие Бога и бессмертие души, т.е. существование первого и последних (душ умерших отцов), не отвергает этого союза, но не видит и не замечает, что в неотделимости Всемогущего Существа от наших умерших и заключается все упование людей, не лишенных чувства, еще не достигших отчуждения (индивидуализации), еще не блудных сынов. В названии человека по отечеству заключается признание своей принадлежности отцам, от которого <(т.е. от такого признания)> эманципирует, освобождает гуманизм. Для всякого народа Бог есть Бог именно его предков, Бог его Истории, и наши протестантствующие катехизисы, вычеркнув из первой заповеди благодеяния Его (Бога) еврейскому народу (освобождение от египетского ига) и не заменив их благодеяниями всему роду человеческому и своему народу, поступили и бесчеловечно, и безбожно.

Самодержец делается орудием именно Всемогущего, Бессмертного Существа, в любви которого пребывают умершие отцы, лишенные тел, – чем и определяется, какого именно дела орудием делаются сыны человеческие.

Если под *«человеческим»* разуметь *смертных*, как это вероятно, и значило вначале, то *сыны человеческие* и будут значить *сыны умерших отцов*. *«Сынов умерших отцов»* заменяют два отвлеченных понятия: *«человек»* заменяет *«сынов человеческих»*, а *«смертный»* заменяет *«умерших отцов»*. Эта замена, благодаря которой *рожденные* (сыны) отделены от *умерших* (отцов), есть преступление против истины и блага, т.е. против знания и нравственности. (Чрез умерших отцов связывается небо и земля, Бог живых <для Него наших> отцов с сынами умерших отцов.) Признание себя смертным есть лишь вывод из смерти всех предшествующих поколений, т.е. наших отцов, дедов, следовательно, замена сокрушения о смерти других сокрушением о своей смертности. В этой замене заключается не один недостаток любви, легко или нелегко пережившей смерть своих отцов, но и забвение виновности в смерти наших предшественников и вообще своих ближних, ибо всякая неприятность, сделанная другому, входит в сумму тех действий, которые производят или ускоряют смерть.

В Триедином Существе дан нам образец единодушия и согласия именно в деле отеческом.

ВОПРОС О ГОЛОДЕ КАК ВОПРОС СВЯЩЕННЫЙ, РЕЛИГИОЗНЫЙ [91]

Если религия есть совокупная молитва всех живущих о всех умерших, то под молением и мольбою разумеется не просьба и прошение, а *благодарение, евхаристия* Богу отцов, конечно, не словесная *лишь*. Совокупная молитва всех живущих о всех умерших – не внутренняя только... Все силы природы – орудия этой общей молитвы. Всеобщее воскрешение – ее полное выражение. Но дела – Литургии верных – нет, пока не совершилось общения в хлебе и вине; т.е. <пока> существует голод, и религия будет молитвою не об умерших лишь, но и о тех, которым грозит смерть, т.е. <о> голодающих в особенности, как и о всех смертных вообще.

Пока существует город, будет и голод, ибо город в действительности есть скопление людей не сеющих, не жнущих, а только придумывающих способы отнять хлеб у сеющих, оставляя им мякину, плеву и плевелы. И чем многолюднее становятся города, тем более села, приобретая от городов ненужное, терпят нужду в необходимом. Идеально же город есть, а проективно должен быть временным съездом и постоянным лишь комитетом избраннейших людей из сел по делу о голоде, язве и смерти, не от себе подобных происходящих, а от силы слепой, много жизней поглотившей. Но необходимость вынуждает город вспомнить о селе, ибо за гибелью села неизбежно последует гибель и города. Город, создавая такие учреждения, которые должны хранить память об умерших, не должен ли вменить им же в обязанность не забывать и о тех, которым грозит смерть, т.е. о живущих вообще и <особенно о> голодающих, которым смерть не грозит, а уже гложет <их>. Такая задача более чем естественна, ибо с гибелью живущих погибнет *даже* и память об умерших. Но должны ли эти учреждения собирать для голодающих деньги, которые вносят соблазн внутрь и привлекают нарекания извне, а если не должны, то в чем должно выразиться участие их к голодающим? Не должны ли <эти учреждения> только вызывать сострадание? Нет, не сострадание только, не чувство лишь, но и мысль о незаконности существования города. Притом эта мысль не должна оставаться только знанием, а <должна> сделаться планом естественного перехода в село, когда регуляция станет общим делом всех.

Собрать образчики всех суррогатов хлеба, которыми питается народ в этот тяжелый год <(голодный 1891 г.>, и соблюсти <их> каким бы то ни было путем на вечную память потомству, – это и будет Музей *голода* в селе, [голода], обусловливаемого более и более увеличивающимся населением городов, несмотря на то, что смертность в городах выше смертности в селах.

Музей есть дума города не о себе, а о селе, т.е. он должен быть совестью, которая указывает на бедствия, причиняемые городом селу. Выражением этой совести должен быть добровольный maximum в налоге обязательном, <который может требовать лишь необходимый на служение общим интересам> minimum. Поучительное действие Музея – если бы оно было – и состояло бы в добровольном возвышении налога от minimum'а, <удовлетво-

ряющего лишь насущные потребности,> до значительного maximum'а, <способного удовлетворить все идеальные запросы человеческого духа*.>

ВОЗМОЖЕН ЛИ МИР? УСЛОВИЕ, ПРИ КОТОРОМ МИР ВОЗМОЖЕН[92]

Для человеческого рода, коего жизнь состоит в взаимном истреблении, мир возможен лишь при всеобщем воскрешении. Пока человек не будет воскрешать, он будет убивать. Прочный мир, т.е. вечный, тогда только будет заключен, когда будут возвращены не пленные только, а все убитые живыми. Без исполнения этого условия вражда останется, не будет искоренена. Те, которые не признают возможным вечного мира, на невозможности ли возвращения жизни основывают свое отрицание вечного мира и мира вообще? Испытываемая постоянно и повсюду вражда предрасполагает к неверию в возможность мира. В этом случае невозможность воскрешения считается признанной, как несомненное, а поэтому отвергается <и> возможность мира.

Признанием невозможности мира обыкновенно оправдывается война. Отвергающие смертную казнь говорят, какое право имеем лишать жизни, если не можем возвратить ее? В войне лишение жизни взаимное, что предполагает признание жизни собственностью, т.е. трудом приобретенною, или не рожденною, а нами созданною. Конечно, признание жизни собственностью делало бы ее неотъемлемою**. Способов отнятия жизни бесчисленное множество. Изобретательность человека в этом случае истинно поразительна. Давать же жизнь мы имеем один только способ, которого сами стыдимся. Неужели же нет другого способа, который мы могли бы поставить себе в заслугу, в великую честь, в величайшую, высшую добродетель?!..

Вся История как факт есть взаимное, самыми разнообразными способами, истребление. Как же не поставить после этого возвращения жизни [1 слово неразб.] проектом для общего нашего дела, для коего и нужно умиротворение, объединение, союз! Без воскрешения, как высшей цели, невозможно, нет полного умиротворения. И неполного умиротворения не будет, пока не будут удовлетворены необходимые потребности, в том числе питания. Удовлетворение этой потребности, однако, не избавит нас от войны. Колониальные войны ведутся за пряности: корица, гвоздика, ваниль, кардамон, имбирь (трудно их все исчислить), краски: индиго, кашениль; жемчуг южных морей, драгоценные камни... Но удовлетворение всех всеми предметами роскоши не избавило бы нас от войн! За неимением действительных причин были бы придуманы мнимые. Чем утонченнее будет понимаема

---

* Согласно с этим можно сказать, что пока существует городской Запад, будет голод и в сельской России. Сделавшись городом, и Россия может избавиться от голода. Но где же то село, которое будет доставлять ей зерно, оставляя себе мякину?! Если бы, однако, и нашлось такое село, то это разве решение вопроса? Если Россия хочет быть «Святою Русью», то, избавляясь от голода, она не должна заставлять никого другого страдать от него (голода).

** Признание права на взаимное истребление (войны) предполагает право собственности над жизнию. Но если бы жизнь была нашею собственностью, то она была бы неотъемлема, что, конечно, исключит войну.

честь, тем более будет поводов к вражде непримиримой. Слово, полуслово, междометие, движение, жест... все это между людьми, не связанными общим делом всей жизни, в единстве этого всеобщего дела находящими свое личное благо, будет лишь вызывать вражду. Пока человек, как рожденное существо, не станет самосозидающим (зодчим храма тела своего), а как [существо] рождающее не сделается воссозидающим, т.е. пока питание не будет созиданием, а деторождение не станет отцетворением, пока не будет между людьми всемирного союза художественного, и вместе нравственного и умственного, и вся вселенная не будет предметом дела, до тех пор будет вражда. Конечно, все это очень кратко сказано, чтобы стать понятным! Очень может быть, что в объявлении, *Вами написанном*, а *мне прочитанном*, было буквально сказано: «Пока существует голод, мир – невозможен»[93]. Я помню лишь, что мне показалась неясною фраза, но возражения я не сделал, потому что одною фразою или трудно, или даже невозможно выразить настоящие отношения между двумя статьями, издаваемою и статьею о разоружении. Вы, конечно, скажете [следующий лист не сохранился.]

* * *

Супраморализм, т.е. само христианство в его нераздельной полноте[94], когда догматы не отделялись еще от заповедей, а служением Богу признавалось не одно только храмовое богослужение, когда не было резкого разъединения между духовным и светским, по крайней мере не предполагалось, а было, или должно было бы быть, одно знание, одно дело или искусство, т.е. когда философия, под видом служанки, не внесла <еще> в христианство разъединение внутреннее, <не было еще> узаконено разъединение и в жизни.

Такой супраморализм, как он излагается в настоящей статье, имеет двух врагов, <из которых> один сознательно употребит все усилия сделать его орудием современного атеизма, а другой, по неведению, сам того не сознавая, будет помогать первому, – бороться же с ним он решительно не в состоянии. Настоящая статья о супраморализме имеет целью предупредить ложное толкование. Невольно вырвавшееся у Черногубова название *кафолизма* для учения, требующего именно религионизации, ортодоксальности, православия, конечно, его ни к чему не обязывает. – Учение, которое требует для своего осуществления участия светской и духовной властей, полного согласия их, не может быть ни особою *сектою, ни партиею, ни особою школою*. Оно желает потерявшему в себя веру Самодержавию и Православию (так, по крайней мере, мне кажется) дать орудие, которым они могли бы победить своих врагов, но победу одержать бескровную, ибо и самому войску дается бескровная миссия. Посвятив это *не литературное* и *не ученое* произведение *двум властям*, должно бы на заглавном листе в виде виньетки представить Каразинский аппарат или змейковый, или вообще орудие регуляции неразумной силы под крестом, как замену казней и борьбы между разумными существами, с надписью под ним или над ним: *«Дана Мне всякая власть на небе и на земле»* и *«Сим победиши»*.

ПАДАЮЩИЕ МИРЫ И СУЩЕСТВО, ПРОТИВОДЕЙСТВУЮЩЕЕ ПАДЕНИЮ, КАК ПЕРВОЕ ВЫРАЖЕНИЕ СУПРАМОРАЛИЗМА. ВЕРТИКАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ – НРАВСТВЕННЫЙ ПОДЪЕМ, НАЧАВШИЙ ИЗМЕНЕНИЕ ФИЗИЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ [95]

Будда и мать, мирящаяся с бедностью и протестующая против смерти. Жрец Немийский – раб слепого закона природы и женщина, требующая замены злого закона слепой природы законом добрым, благим[96]. Вертикальное положение – первый мировой подъем в природе. (Эра.) Религиозный подъем и сторожевое положение или военная выправка. Явление нарушителя, противника всемирного тяготения, восставшего против коренного закона слепой природы. Первое нарушение основного закона слепой природы как величайшая добродетель, как исполнение воли Бога.

Первое *естественное* выражение супраморализм имеет в существе, принявшем вертикальное положение, обращенном *вверх, к небу*, и это *супра* есть принадлежность всякого человека, как и *небесное* дело есть общее всех дело. В этом положении человека заключается вся его история, выраженная в религии, знании и искусстве, и особенно в том, чего могут достигнуть люди в их полной совокупности в природе, остающейся еще слепой. Для вертикального положения, в таком смысле понятого, такое зоологическое объяснение, как нижеследующее, ничего не объясняет: «Лазящий образ жизни и привычка обхватывать дерево при влезании вверх проще всего объясняют превращение передней конечности из органа перемещения в хватательный орган». Конечно, хватание, даже нападение и оборона могут быть объяснены подобным образом, но орган хватания имеет и иное употребление у обращенного к небу существа. Существо, противоположившее Небо земле, и от передних конечностей требует иного дела, небесного, в противодействии падению, <требует> и восстановления падшего. Орган хватания и нападения или защиты, каким он является в быту звероловном, т.е. орган *грабежа и убийства*, в быту кочевом и земледельческом превращается в орудие *созидания* и *воссозидания*. Так началось превращение орудий истребления в орудия спасения, завершением коего и служит проект, названный «Разоружением».

Классификация так называемых образов жизни, бытов, культур, основанная исключительно на средствах, способах питания, очень одностороння. Человек при всех переменах образов жизни остается «сыном умерших отцов». Только в городах крайний пауперизм обращал людей в органы питания исключительно, заставляя забывать о родстве, достигать до такого упадка, до коего доходили лишь философы, считавшие себя вершинами общества, у которых родство вполне заменилось юридическими отношениями*. В этой замене они не видели *деморализации*, приводящей к полному *имморализму*. У этого сословия, составляющего тератологическое явление, уродство, родство считается самою низкою ступенью, чем-то примитивным, глубоко презираемым ими, не сознающими своего уродства. Природа, достигшая сознания себя в существе, признавшем себя противодействующим

---

* Страхов забыл даже содержание пятой заповеди[97].

падению, этому коренному свойству слепой природы, поставила себе высшую цель, поняла смысл жизни, пришла к Супраморализму. Сознание, связанное с вертикальным положением, с востанием, было сознанием противодействия падению, т.е. Супраморализм явился вместе с человеком, был первым стремлением, чувством, волей и мыслию, притом небесными. Созерцание неба было необходимым условием существования для бродячих и кочевых народов. Земледелие есть уже по преимуществу *небесное дело*. «Сей-то сей, да *на небо смотри*, дождичка у Бога моли». Не земля, а небо родит. Горожанам же Небо не нужно. Городское дело – дело совершенно земное. Вопрос о богатстве и бедности есть вопрос по преимуществу городской.

ПАСХА [98]

Долг *воскрешения*, возвещенный письмом Достоевского, дает смысл Пасхе как делу, *делу перехода от земли к другим* небесным землям, переходу материальному, основанному на изучении отношений нашей планеты ко всем другим небесным телам*. Началом этого перехода нужно признать *«вертикальное положение»* человека как первое противодействие падению тел и изучение всех *падающих тел* – от космической пыли до величайших звезд, планет, миров. (Поэтому в статью «О Пасхе» входят два приложения: «Вертикальное положение» и «Падающие звезды».)

Как дело выхода из Египта начинается гласом Бога, говорящего: «Аз есмь Бог Авраама», так и мы теперь в долге воскрешения слышим голос Бога Адама, Ноя, точно так же в первой заповеди: «Аз есмь Господь» вместо «изведый из Египта» – «изведый от земли на небо».

ВЕРТИКАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ, ИЛИ ПАСХА [99]

(Супраморализм, его сущность есть Пасха)

Вертикальное положение обратило человека в поклонника неба и сделало астрономом и из себя создало храм небу.

Пасха есть полное *отрицание сторожевого положения*, вызываемого небратством, ибо Пасха есть осуществление братотворения, которое отрицательно уже есть устранение временной вражды при невозможности вечной, а положительно – объединение на взаимознание, основанное на *душезрении*, т.е. когда лицо не будет маскою и душа потемками, и сила человеческого самосознания не будет выражаться в скрытности, а свобода в обмане.

Будучи отрицанием сторожевого, Пасха есть полное утверждение вертикального, т.е. не противодействие лишь тяготению, а полное торжество над ним, растерзание уз прикрепления к земле и воссоединение распадшегося

---

* Повсеместное учреждение Школ-музеев или всеобщеобязательное образование означает *поголовный набор* для приготовления *экипажа земного корабля* или обращение людей как пассажиров в прислугу [этого корабля], неизвестно еще какою силою приводимого в движение.

(воскрешение) и удержание соединения (бессмертие) там, где даже атомы распадаются (междупланетные пространства). Поэтому Пасха есть и переход от земли на небо и от смерти к жизни. И замена вопроса всеобщего обогащения всеобщим возвращением жизни есть замена Комфорта Пасхою.

В определении человека «*Существом, к небу обращенным*», т.е. принявшим вертикальное положение, при Коперниканском мировоззрении, по которому земля есть небесное тело, а небесные миры признаны земными телами, нравственность, которая есть небесное дело, получает иное, не мистическое, а реальное значение (т.е. обращение земли как небесного тела, а небесных тел как земель в управляемые разумом и чувством), и астрономия как наука, все знание в себя вмещающая, делается орудием сынов человеческих, объединенных в деле астрономическом, [в деле] познания и управления. Таким образом, духовное получает другое значение: не отречение, не отделение от материи, а управление ею, материею.

Неопределенное выражение «*Человек*» заменяется выражением «*Противодействующий падению*», указывающим дело человека по отношению к природе, к силе падения и распадения (назначение человека, выраженное в вертикальном положении).

Сыны человеческие – [выражение,] указывающее долг к отцам.

Живущие – указывающее на отношение к умершим.

Разумные существа – на неразумную, бесчувственную [силу].

Пока «*Самодержавие*» будет лишь «*сторожевым положением*», и *Пасха* не будет воплощенным *вертикальным положением*. Когда Самодержавие будет выходом из сторожевого положения, и Пасха отождествится с вертикальным положением.

* * *

> Супраморализм, или выход за пределы зла[100], мир высший *мира правды*, или мира такого добра, которое без зла *существовать не может*.
> Язычество, или вопрос о богатстве и бедности, достигающий в борьбе с христианством вопроса о всеобщем обогащении.
> Буддизм – отрицание вопроса о богатстве и бедности, [1 слово неразб.] достигшего в борьбе с христианством всеобщего обеднения, а затем [чающего достигнуть и] всеобщего уничтожения

Жить для себя – это язычество.

Жить для других – это *Буддизм*.

Жить друг для друга, друг в друге – это взаимность, на взаимном знании основанная, это лицезрение, ставшее душезрением. Это *братотворение* чрез *усыновление* для исполнения долга к отцам, душеприказчества, для совершения Евхаристии отцам или Богу и отцам, т.е. это Христианство действительное. Не выражение ли это Богослужения храмового, а затем и *внехрамового* – не пресуществления хлеба и вина, а обращения праха в са-

мое тело отцов и оживотворения их, что и требует всеобщего познавания и вынуждает к обращению к верующим и неверующим интеллигентам всех стран.

Обращение язычества – «чрез обращение слепой силы природы, носящей в себе голод, язвы и смерть, в управляемую разумом и чувством», что означает обращение орудий войны или орудий истребления в орудия спасения, или обращение войска в естествоиспытательскую силу чрез всеобщую воинскую повинность. Такое обращение орудий истребления (взрывчатые вещества) или орудий, употребляемых на войне, каковы змейковые аппараты, Каразина, Станоевича, громоотводы на аэростатах, поднятые в область князя власти воздушныя, в область Перунов, Юпитеров тучегонителей, означает *действительное обращение в Христианство, чрез уничтожение войны, и действительное уничтожение язычества в противоположность мнимому, чрез разрушение статуй Перунов, Зевесов.*

Обращение Буддийских стран.

В странах Буддийских, в Индиях и Китае, на всем дальнем Востоке, в странах голода по преимуществу, метеорическая регуляция, введенная чрез всеобщую воинскую повинность с всеобщеобязательным образованием – познаванием, будет *истинным* христианским *миссионерством*. Такая система воспитания требует необходимо *объединения* со всеми другими странами христианскими (обратившимися из язычества). Объединение в общем деле будет объединением в мысли и вере, так что Буддизм объединится с Христианством *во внехрамовой Литургии* и *Пасхе как всеобщем деле.*

Такая организация и может, и должна быть введена чрез новую Конференцию Мира, тем же самодержцем созванную, во всяком случае [она] будет делом Самодержавия, переводящего род человеческий от несовершеннолетия к совершеннолетию.

ПЕРЕХОД ОТ ВЫСШЕГО К НИЗШЕМУ, ОТ БОГА К ЧЕЛОВЕКУ И ВОЗВЫШЕНИЕ ЕГО [ЧЕЛОВЕКА] ЧРЕЗ НАИБОЛЬШУЮ ЗАПОВЕДЬ К ЗАПОВЕДИ «БУДЬТЕ СОВЕРШЕННЫ КАК БОГ-ОТЕЦ»[101]

В *отрицательной* заповеди отвергается нынешнее состояние *несовершеннолетия, История как она есть [как] факт*, бесцельное существование, рознь, взаимное истребление. Это инфраморализм, низшая нравственность.

В *положительной заповеди* требуется вступление в совершеннолетие, дается цель, История как проект, вместо розни – объединение для возвращения жизни истребленному, т.е. служение жизни. Это *высшая* нравственность, *супраморализм.*

Средством служат Наука и Искусство, соединяемые Религиею, которая дает не внешнюю, а внутреннюю связь. Наука изучает действительность, Искусство дает лишь подобие. Основу же отрицательной и положительной заповеди дает религия или наибольшая заповедь, которая требует любви к Богу *отцов* не мертвых, а живых от *всех людей* и всеми их *способностями* (в чем и заключается объединение, а следовательно, отрицание несовершен-

нолетия, розни или взаимного истребления, т.е. смерти, инфраморализма), [требует] жизни не для себя, не для других, [а со всеми и для всех,] соединения *познающих* действительность ([которая есть] распадение, разрушение) и воспроизведения физически, физиологически, психологически всей Истории отцов, в прах обращенных, а не в виде каменных подобий или на полотне...

И только исполнение наибольшей заповеди, требующей соединения всех сил всех людей в любви к Богу отцов не мертвых, а живых, к Богу, создавшему жизнь, и сделает нас орудиями Его воли в деле воскрешения, и этим только воссозданием [1 слово неразб.] в совокупности (братстве), а не отдельности можем уподобиться Создателю, жизнь сотворившему и смерти не создавшему, и будем совершенны. И только неисполнение наибольшей заповеди (отцетворение чрез братотворение) приведет к воскрешению гнева, Суду и прискорбному отделению агнцев от козлищ (а не от волков), так близких по природе, принадлежащих к одной семье, и воссозданию ада.

Короче сказать, в этой формуле *низшая* нравственность, отрицательная заповедь – *состояние несовершеннолетия*, бесцельность, рознь (История как факт) – заменяется *высшею*, положительною заповедью, для которой супралегальность служит лишь ступенью и которая дает высшую *цель*, осуществляемую всею *Наукою*, *Искусством*, т.е. средством служат *Наука и Искусство*, а основою *Религия* в ее *наибольшей заповеди*, т.е. Существо, смерти (зла) не создавшее, требует служения *жизни*, а не смерти, следовательно, требует перехода от инфраморализма к высшей нравственности, супраморализму, требует, чтобы существо, созданное по Его подобию, служило к возвращению жизни или, что то же, возлюбило бы всем знанием и искусством, всею душою, всеми способностями всех людей.

ПАСХАЛЬНО-КРЕМЛЕВСКИЕ ВОПРОСЫ. СУПРАМОРАЛИЗМ, ИЛИ ВЕЛИКИЙ СИНТЕЗ [102]

<Под этою программою нужно разуметь новую> таблицу под названием «Пасхально-Кремлевские вопросы», или изложение пути, коим сама природа, по воле Творца, чрез разумные существа должна достигнуть полноты самосознания и самоуправления (чрез самовоссоздание)*. Затем к Пасхально-Кремлевскому вопросу, или вопросу о двух историях, можно подвести *все статьи и заметки, печатанные и писанные*, что отчасти и сделано. К Истории всемирно-городской, или Истории антипасхальных движений (от сел в города), т.е. к Истории, какою она была, нужно отнести *все программы, заметки и статьи*, для коих, впрочем, списка еще не составлено. К Истории же, какою она должна быть, к Истории крестьянской, к опыту *не сословному*, нужно отнести:

1. *статьи и заметки о школах*, обращающих образование в *познавание*, науку сословную в знание всеобщее; 2. все писанное и печатанное *о музеях* как переходной ступени между школами, отождествляемыми с наукою,

---

* Такая таблица вчерне составлена.

к 3) религии, отождествляемой с внехрамовою Пасхою во всех *Кремлях* или земле как кладбище. В списке статей о Музее оказалось более двадцати номеров. Еще больше о Кремлях; мелкие статьи я читал, крупные же нужно прочитать и сократить, и все дело будет кончено. А может быть, нам ничего и не придется делать. Все сделают немцы вроде Шульце[103]. Он, повидимому, допускает лишь поправку, улучшение, лучшую культуру, а не *воссоздание полное*. Он хочет, как очень удачно выразился Черногубов*, *дружинного* объединения, а *не родового*.

Само время требует объединения для общего дела. Вопрос, чем было бы христианство в XX веке, когда вся земля стала <бы> известна, вся населена, а местами даже *пере*населена и большею частию истощена, когда все части земной планеты так соединены, что действие всех людей в совокупности на всю землю в ее целости становится с каждым днем возможнее, <нужно разрешить так> – христианство стало бы не мыслию, а делом.

ЗАМЕТКИ К РАБОТЕ «СУПРАМОРАЛИЗМ»[105]

Все пасхальные вопросы, как и сама Пасха, требуют перехода от города к селу. Первая часть каждого вопроса говорит о том, что́ *есть* и *что́ не должно быть*, т.е. говорит о городском. 2-я часть говорит о том, что́ должно быть и может быть лишь *в селе*. Вопрос о искусственном пауперизме и неестественном богатстве миллионеров и биллионеров есть вопрос городской, но в этом вопросе разработана только первая часть, а вопрос дела, об употреблении миллионов, почти не разработан. От слова pauper – [1 слово неразб.] пауперизм, а от слова [пропуск] – мы не имеем производного слова, подобного пауперизму, так что род человеческий еще не пришел к признанию богатства и бедности – двумя несчастиями, даже первое признает счастием, что и доказывает его несовершеннолетие.

Во 2-м вопросе о двух религиях, мертвой и искусственной, в коей Гуманизм вытесняет Деизм и обращается в атеизм, и живой, первая есть городская и очевидно несостоятельная, вторая в селе начинается и только в нем может получить полное приложение.

3-й вопрос есть вопрос о двух отношениях разумных существ к неразумной силе природы: весенней рождающей и осенней и зимней умерщвляющей, отношении *нынешнем, городском*, неестественном и будущем, каким оно должно быть и каким может быть лишь в селе.

4-й вопрос о двух разумах или философии как младенчестве человеческого рода, распавшегося на два безумных отделения, нужно посвятить автору записки об Антихристе Пансофию Соловьеву[106]. Вернее же сказать, философы, как блудные сыны, выделились от народа и после двух с половиною векового блуждания пришли к абсурду, указанному в эпиграфе, который и есть наказание за отделение. Вопрос о двух разумах и двух сословиях есть чисто городской. Для села всегда существовал один разум, в котором действие соответствовало знанию (или вере); хотя это действие было мифическое

---

* Черногубову, к сожалению, так же доверять нельзя, как и бесстыдному Филиппову[104].

или мистическое, в будущем оно станет не мистическим, <а> действительным.

4-й эпиграф: «Познай самого себя», – говорил демон Сократа. «Познаю ergo существую, т.е. я познающий, следовательно, существующий, все же прочее есть лишь познаваемое ergo – не существующее (мое представление)». Здесь вся История философии: от ее начала в Дельфии до ее конца в Кенигсберге и Йене. Тут вся История философии в ее поражающей нелепости и ненужности, доказывающей, что сущее существует, тогда как человеку нужно знать, почему живущее умирает.

К первому эпиграфу нужно бы, *кажется*, сделать прибавку. «Пока будет смерть, будет и бедность, будет и богатство, т.е. будут и скудость и излишество», которые и сами по себе смертоносны. Социализм делал вопрос лишь из бедности. Богатство еще не стало вопросом для него, да и не для кого!

В 3-м вопросе ко 2-му эпиграфу: «Не с природою одною жизнию, а с себе подобными нужно жить, *хотя и природа есть враг лишь по бездействию нашему и розни*». Или же можно отдельно изложить так 3-й эпиграф: «У человека как разумного существа есть один только враг – слепая сила природы, но и она – враг, пока есть вражда между людьми (или нет между ними мира)».

* * *

Во всех 12-ти вопросах[107], в первой части, где говорится о том, что́ есть и что́ не должно быть, замечается *факт*, а [во] второй, где говорится, что́ должно быть, заключается *проект*. *Факт*, пред которым преклоняются ученые, и *Проект*, который не может понять осужденное на бездеятельность, обреченное на мышление сословие. К 1-й части принадлежат: эволюция, прогресс и регресс, культура, цивилизация, городское, европейское, американское, отживающее, умирающее. Сюда же относится и недозревшее, вытесняемое, порабощенное, т.е. то, что должно оживить отживающее. Если [же] заменить, [то будет] регуляция вместо эволюции, воссозидание [вместо] рождения, вместо искажения и уродования (культуры) – созидание вольное, самодеятельное, сельское, русское, музейское. Ограничение храмовою лишь деятельностью, верою, без явного дела, чаянием без исполнения, верою без осуществления [происходит] благодаря розни.

По всем же вопросам, в первой части заключается или отживающее, или недозревшее и во второй – восстановленное и зрелое.

* * *

Наконец само время, История ставит вопрос *о золоте*, которым ребячески увлекается пошлая Европа, и *о прахе отцов*, который чтит старый, многоиспытанный Китай[108]. Золото ли с его блеском, с его безжизненным бессмертием, видимою несокрушимостию, золото – представитель богатства – или прах, в который обратились наши отцы, в который обратимся и мы, прах – представитель нравственности? Если при теснейшем соединении всех

сил всех людей, ставших орудием воли Божией, окажется невозможным возвращение этому праху, который некогда жил, [жизни,] то тогда только правы презирающие добродетель Горький и ему подобные и Ницше. Если добродетель – не воскрешение, то их издевательство над нею вполне основательно. Воскрешение – здесь не награда, а невозможность, – бессилие ума, знания, чувства. Как ни противны мне наши ницшеанцы, но они в тысячу тысяч раз лучше всех западников и славянофилов, начиная от Белинского и Хомякова до Михайловского, Протопопова и Волынского, Киреева*.

«Смена поколений – процесс естественный и разумный», – говорит неразумный Протопопов[109], быть может, не замечая, что делается панегиристом смерти, как Толстой. «Как ни живи, а все умрешь», – говорит Горький и во имя этого убеждения, т.е. смены-то поколений, обращается к юродивому (очень *вероятно, Толстому*): «Зачем ты, брат, скандалишь? – Стремлюсь, говорит, к самоусовершенствованию... – Чего же, мол, ради? – Как так – чего ради? В совершенствовании человека – смысл жизни. – Ну, я этого не понимаю. Вот в совершенствовании *дерева* смысл ясен... его употребят на оглоблю, *на гроб...*»[110]** «Ну, будет, будет расти, ну, а дальше». Тургенев, вложив эту фразу в уста Базарова, думал вконец уничтожить все молодое поколение, которое, по всей вероятности, этого в 60-х годах не говорило, а вот через 50 почти лет эта фраза получила, наконец, должную оценку. «Умнее этих слов *никогда ничего* не было сказано»[111]. И эта не фраза, а искреннее слово было еще противопоставлено фразе пошлой, ограниченной, о которой сказано: «Глупее этих слов никогда ничего не было сказано». Я не привожу ее, потому что она того не стоит[112]. Появление этой партии наших ницшеанцев*** составило новую эпоху. Оно сблизило, примирило все прежние партии, как ни велика была между ними вражда. Протопопов признает свое родство с шестидесятниками, семидесятниками, с людьми 40-х годов, и не только с западниками, но [и] славянофилами. Он призывает Бога, Христа, апостолов. Так напуган он появлением этих смельчаков, сказавших старые-престарые истины, но лишь отрицательные. К этим господам, так суеверно относящимся к смерти и ни малейшего сомнения не допускающим в ее непреодолимости и непреложности, можно обратиться с таким же вопросом, с каким я обратился к декаденту, копающемуся в прахе «Русского Архива» (кажется, Брюсову?[113]): откуда у них такая слепая вера в смерть? Вопрос этот должен иметь большую силу, ибо не может быть сомнения, что никакой критике этого вопроса, вопроса о смерти, они не подвергали; «что человек живет однажды» – это также принято на веру, и говорят они об этом по указке двадцати и более векового

---

* [Впрочем,] и у нас, как будто, зарождается вопрос о богатстве и смерти. Даже у Чехова в рассказе «Сапожник и нечистая сила» говорится в конце: «Теперь ему казалось, что богатым и бедным одинаково дурно... всех ждет одно и то же, одна могила и в жизни нет ничего такого, за что можно было отдать нечистому хотя бы малую часть души»,– остается узнать, что Чехов разумеет под душой.

** Между *нашими* ницшеанцами и ницшеанцами Запада, вероятно, громадная разница. Для Горького отвращение к действительному злу гораздо больше, чем к мнимому благу.

*** Желательно было бы отметить различие наших ницшеанцев от западных, а оно несомненно есть.

опыта. Попробуем поднять этот вопрос вместо вопроса о богатстве и бедности, которым до сих пор занимались. Этот вопрос предлагается и верующим, и неверующим, и для тех и других этот вопрос будет совершенно новый, ибо верующие считали веру представлением, мыслию, *а не делом*, а неверующие, т.е. философы и интеллигенты, по табунному чувству считают необходимым приносить жертвы чудовищу:

Философов XVIII века принято называть скептиками, XIX – критиками, а следует [называть] их людьми величайших суеверий и глубочайших предрассудков. Эти философы без всяких оснований присвоили себе право ставить пределы человеческой деятельности. Прежние философы – догматики – также полагали пределы, но они имели Бога, будто бы создавшего ограниченные существа, т.е. дураков, тогда как люди сами себя ограничивали своею взаимною борьбою. Новые же философы присвоили себе право держать человека в вечной зависимости от слепой силы природы. Философам даже казалось, что полагать границы совершенно безопасно; ошибки тут быть не может. Спектральный анализ был бы открыт ранее 60-х годов, если бы Конт не воспретил химикам переносить свои анализы за пределы земли, но это частности... *А на чем основано следующее утверждение, как не подлежащее сомнению*: «Умирать и платить подати *всем должно*»?*[114] Под критиками нужно разуметь философов, присвоивших, захвативших, узурпировавших себе право ставить человеку преграды, которые он не должен переходить, ограничивать же пределы в области труда человеческого называется не леностью, а смирением и скромностью.

Затем в вопросах о двух разумах (4), о двух чувствах (5), о двух волях (6), двух обществах (7) раскрываются причины нашего *бессилия против умерщвляющей силы* природы, заключающиеся в распаде способностей человеческой души и разъединении людей на два общества, а затем [ставятся вопросы о] науке (8), не как она есть, т.е. как рабыня индустриализма, а как она должна быть, и [об] Искусстве (9), не как игре или творении мертвых подобий, а как всеобщем воссоединении для регуляции слепою силою и обращения ее из смертоносной в оживляющую. Такие наука и искусство с верою, как осуществлением чаемого, будут не противоречием, а единством. Это примирение веры и знания и есть *Православие* или *Пасха*, как праздник и как дело (10). Когда начнется это дело, тогда все нынешнее и все прошлое окажется несовершеннолетием, в признании же несовершеннолетия заключается полная амнистия.

---

* *или смерть называть долгом к природе*. По своей нелепости это выражение очень остроумно.

Граждане города Подольска ежегодно платят дань реке Пахре в одном месте. Статистики ежегодно отмечают несколько таких случаев, восхищаясь закономерностью хода городской или человеческой жизни, дающей статистикам возможность делаться пророками. Тонуть в реке Пахре, около [злополучного] места нескольким человекам так же должно, как нести всякие другие денежные и натуральные повинности. Исполнять долг к природе реки Пахры обязательно городу Подольску, как вообще всем людям платить дань природе, т.е. умирать. Если бы вопреки статистике – что, конечно, невозможно, – в какой-нибудь год не было утопленника, то, конечно, граждане Подольска бросили бы жребий, кого нужно принести в жертву водяному богу Пахры, только бы не были нарушены законы науки.

Самодержцу, которого предшественникам на Византийском троне вручались при самом венчании на Царство, при помазании [акакия], Символ праха отцов, праха, который имеет востати, и держава, в которую полагался прах *всех трех* тогда известных частей света, указывающий на всеобщность востания, принадлежит почин в решении вопроса о жизни и смерти, в осуществлении чаяния человеческого рода. Задача Самодержавия – в восстановлении сельского населения на Западе*.

Все двенадцать вопросов распадаются на *четыре группы*. Первая группа заключает в себе обращение к всем верующим и неверующим по вопросу о смерти и жизни взамен вопроса о богатстве и бедности, или вопросу о прахе предков вместо вопроса о золоте как представителе богатстве, отце бедности.

Во второй группе, из четырех вопросов состоящей, говорится о всех способностях, подведенных под три вида (два знания, чувства и воли), всех людей, представленных в *двух обществах*: в обществе культа женщин и в обществе культа умерших.

В третьей группе, состоящей из трех вопросов о средствах приведения в исполнение дела сынов человеческих, [содержатся вопросы] о Искусстве и Науке, о таких, каковы они есть и какими должны быть, а сии последние объединяются с верою, т.е. Православием, которое есть *народовоспитательная религия* в определенном виде; [это вопрос о] Пасхе как празднике и как Деле воскрешения.

В четвертой группе, состоящей из двух вопросов, заключается и объявление рода человеческого несовершеннолетним, и [вопрос] о всемирной амнистии как принадлежности праздника Пасхи (вместо конца мира и страшного суда, вместо воскресения гнева) и манифеста венчания на Царство Царя (вместо Антихриста), в праотца место ставшего и от Бога отцов поставленного.

* * *

Супраморализм тождественен долгу Всеобщего Воскрешения[115] или всемирному делу спасения, признающему лишь условную кончину мира, тождественен самому Христианству в его нераздельной полноте, когда еще догмат не отделился от заповеди и богослужения, тождественен кафолизму, т.е. Православию, отождествляемому с Пасхою Воскрешения как праздником и всеобщим Делом.

[Как] учение [же] о долге спасения мира от разрушения чрез исполнение заповеди, воли Бога, т.е. возвращение раскаявшимися сынами жизни отцам, супраморализм противоположен учениям, ведущим естественно к разрушению мира, каковы *критицизм* – это мнимое знание без всеобщего Дела – или *хамитизм*, *мистицизм*, не требующий объединения для воскрешения, и *имморализм*, требующий разъединения. Рассматривается он (супраморализм) *в связи* с Историею Природы, земли и

---

* Римская республика обратила Италию из производительницы хлеба в землю, текущую вином и елеем, производящую цветы и питающую свиней и овец, а Империя возвратила к земледелию.

неба (космоса) или с естественными бедствиями (метеоро-космическими) – голодом, мором и трусом и с указанием на средства спасения в Истории разумных существ, если только нынешняя История не будет подобна последним векам Древней Истории, приведшим ее к погибели, – эпохе непрерывных войн диадохов и эпигонов, Александрийской эпохе библиотек и музеев, соперничествующих, как Александрия и Пергам, – а будет указывать на библиотеки и Музеи, всенаучные и всехудожественные, заменяющие борьбу обменом и соединяющие для совокупного дела.

Возражение на несоразмерность 3-й части с двумя первыми находит свое оправдание в Евангелии, которое о разрушении Иерусалима говорит подробнее, чем о разрушении мира, – так [и] мы более распространяемся о раскаявшихся Университетах, воссоединяющихся с Музеями предков и с храмами Богу отцов, [об] обращении орудий войны в орудия спасения от голода, моров, хотя это только начало спасения, и гораздо меньше говорим о том, как наше уже меркнущее Солнце опять воссияет блеском, подобным Сириусу, и Луна – это угасшее светило – даст свой свет, подобно нашим полярным сияниям и блещущим молониями экваториальным кольцам.

* * *

Супраморализм *как теория* против имморализмов Толстого и Ницше[116] также *как теорий* и Супраморализм *как факт*, как вертикальное положение, как противодействие всемирному тяготению, держащему на привязи, на цепи разумные, сознающие существа и разбрасывающему слепые миры на бесконечные [расстояния], лишая таким образом средств существования чувствующие существа, осуждая их на смерть, в смене поколений создавая бесконечно большой ряд смертных казней, пожирание последующими предыдущих, патрофагию. Народная религия видит в небе патрофикацию мысленную, научная философия видит патрофагию действительную, а наука, какою она должна быть, т.е. Супраморализм, требует действительной Патрофикации, т.е. объединения распадшихся миров, и освободит чувствующие существа от цепей слепого тяготения.

Весь *проект* перехода от Истории, как она была и есть, всемирно-мещанской, к Истории, какою она должна быть (т.е. проективный разум, объединяющей два разума – теоретический и практический), всемирно-крестьянской, можно выразить двумя словами (*мiр и мир*) и изобразить двумя чертами (*горизонтальною и вертикальною*).

Теперь и прежде, т.е. в настоящем и прошедшем, слова, одинаковые в *произношении*, совершенно *противоположны в действительности*, т.е. *Мiр* в смысле вселенной есть выражение не мира, а вражды и несогласия (хаоса), а должны эти слова (мiр и мир) не в произношении лишь, но и в действительности быть тождеством, хаос превратить в гармонию.

Горизонтальною [чертою] изображается – падение и смерть, а вертикальною – востание и воскрешение, т.е. также *что есть и было* и *что должно быть*.

Переход от *горизонтального* к *вертикальному* есть переход от смерти к жизни; переход от земли к небеси есть торжество вертикального положения – противодействия падению.

Эти два способа проявления: словом и образом – могут быть названы западным и восточным (Крайнего Востока, Китая). Міp – хаос и мир – гармония. Горизонтальная черта – смерть и падение, а вертикальная – воскрешение и жизнь. Вселенная останется хаосом – Царством от міра сего, Царство же не от міра сего и есть *мир*.

Міp в смысле несогласия есть Царство смерти, хаоса, разрушения, милитаризма и индустриализма, ига и розни, из вопроса о бедности и богатстве истекающего.

Мир в смысле согласия (гармонии) – отрицание ига и розни, объединение для всеобщего возвращения жизни.

* * *

Супраморализм как объединение трех богословских дисциплин[117]: Догматического и Эстетического [богословий] в Нравственном.

Действительно независимая, автономная нравственность в противоположность мнимо независимой, желающей освободить людей друг от друга и от высшего совершенства, т.е. от Бога, и подчиняющей [их] слепой силе.

Детственность, или Евангельское дитя. Сыны и дочери человеческие.

Три заповеди: наибольшая, наиглубочайшая, наитруднейшая.

Морализация Истории, или превращение движения от сел в города, от окраин к центрам, от [2 слова неразб.] в обратное, постановка праха на место золота.

Регуляция, или морализация слепых сил природы.

ДВЕ ПРОГРАММЫ ПАСХАЛЬНЫХ ВОПРОСОВ[118]

Первая программа вызвана господством Социализма и начинается отпеванием его, а вторая вызвана Школьною реформою или господством гомункулюсов

Или можно на первом листе поставить предложение о замене «вопроса о бедности и богатстве» вопросом о «жизни и смерти», т.е. предложить переход от вопросов, которыми до сих пор бесплодно, по их, конечно, неразрешимости занималось наше время, к таким, о коих оно забыло, хотя в этих вторых вопросах заключается причина неразрешимости первых.

Или можно на первом листе поставить вопрос о двух разумах* и двух сословиях (мыслящем и действующем) – интеллигенции и народе, живущих

* 4 вопрос о двух разумах, вместе с вопросами (5 и 6) о двух чувствах и двух волях.

[одно] – верою и [другое] – лишь разумом. Если первая комбинация показывает путь к выходу из нынешнего состояния, то вторая комбинация раскрывает наше нынешнее состояние, [указывает] на противоречие, в нем заключающееся, на внутреннюю рознь, гораздо более глубокую, чем в делении на бедных и богатых. Очевидно, что нужно последнюю комбинацию, которая может служить зеркалом, поставить на первое место. Да и само время, философия нашего времени ведет к постановке вопроса о двух разумах.

ПОЯСНЕНИЯ К «ПАСХАЛЬНЫМ ВОПРОСАМ»[119]

В кратком предисловии к «Пасхальным вопросам» объясняется смысл слова «пасхальный» и оставлено без объяснения слово «вопрос». Слово это употребляется в различных смыслах: например, «восточный вопрос», «китайский» или, например, вопрос о местонахождении Илиона либо средневекового Каракорума. Первые два вопроса имеют практическое значение, деловое: они спрашивают о том, *что нужно делать*, а не знать лишь; самое возникновение их указывает на некоторую опасность для жизни или существования не только стран, к которым они, эти вопросы, относятся, но даже стран соседних. Вопросы же о местоположении Илиона или Каракорума и им подобные, по крайней мере в настоящее время, являются вопросами только знания, *только учеными* вопросами, которые говорят лишь о том, *что нужно думать*, а не *делать*. Двоякое значение вопросов указывает на разделение двух разумов, двух сословий. По причине разделения на два разума и на два сословия существуют два ряда вопросов. *Все наше знание есть вопрос*, и можно сказать даже, что как только *оно перестает быть вопросом или предположением*, оно превращается в суеверие, да и (само знание) замирает. Движение земли, например, казалось для многих вполне доказанным, а между тем открыто новое доказательство (опыт Фуко); но и оно еще не есть окончательное, и движение земли все еще остается вопросом. Когда все *познанное* станет *производимым*, тогда только вопрос этот будет решен.

Для человека в настоящее время, в жизни, какова она теперь есть, существуют лишь вопросы; да и сама жизнь при наличности смерти есть вопрос, который может быть решен не мыслью, а делом, общим всех людей трудом; и в этом-то деле и заключается и благо, и счастие человеческого рода. Бессмертия, т.е. неотъемлемости жизни, не дано человеку по праву рождения; бессмертие дается ему не иначе, как по труду, как его следствие. Это вопросы – не одного ума, но и чувства, и воли. Мы сами для себя и другие для нас и мы для них составляем вопросы; и весь мир, несмотря на его кажущуюся необъятность, входит в этот вопрос. Смерть ставит этот вопрос; Смерть все обращает в вопрос, все... кроме Бога отцов. Только Бог всех отцов – вне сомнения, вне вопроса, выше всякого сомнения и вопроса. Можно спрашивать о происхождении неверия, как следствия отчуждения, удаления сынов от отцов, т.е. о происхождении «блудных» сынов, об измене отцам, – об изменниках. Не доказывать происхождение веры в Бога нужно было, а подвергнуть критике, умственной и особенно нравственной, вопрос о

неверии в его причинах. *Подвергать же сомнению веру в Бога, требующего от нас исполнения Его воли, исполнения дела, значит отказываться от великого блага, отказываться от знания, от самого строгого доказательства – самим делом.* Долг Воскрешения, как единственный путь к Истине, благу и благолепию нетления, должен быть вне сомнения, или же нам остается бездействие, не-делание или суета.

Сама философия, всюду вносящая сомнение, есть произведение величайшего преступления – отчуждения. Философия есть мысль, сознание изменников; она дочь блудных сынов. До сих пор она скрывала свое постыдное происхождение; только к забывшим родство можно было обращаться с вопросом: «познай *самого* себя!», ибо еще не забывшие могли бы ответить: «*Я* – сын, покинувший отцов, забывший Бога всех умерших отцов», – и такой ответ был бы уже покаянием, а не превознесением себя. Коренные формулы философии предполагают преступление измены – отчуждение, обособление («*Я* мыслю, чувствую, желаю, хочу... ergo *я* существую»). Взявши же человека в его неиспорченной (детской) природе, при неотделимости сынов от отцов, вместо этих обособляющих формул, получаем: «Сочувствую, сострадаю, соумираю, содействую». Если, таким образом, обособляться значит отчуждаться, то вступать в столь дорогую философам область отвлечения значит полагать начало блужданиям: блуждание в мысли есть философия; блуждание в деле есть история взаимного истребления. Для существа, не желающего знать ничего, кроме самого себя, «сознаю» может значить «существую», для тех же, которые не выделяют себя от всех других, не отделяют и мысли от действия, сознание не может быть отделено от чувства утрат, от сознания смертности – смерти в лице других; и чем теснее связь между людьми, тем более и сознание будет признанием не существования, а утраты его; воля же будет стремлением к воскрешению.

Отсюда и начинаются «Пасхальные Вопросы», распадающиеся на два ряда: *о преступлении* и *об искуплении*; в одном говорится *о блудных сынах*, в другом – *о сынах человеческих.*

Отделив блудных сынов от сынов человеческих, нужно сказать, как первые относятся к последним – это Пасха страдания, – и как благодаря этой неправде раскаявшиеся блудные сыны соединятся с сынами человеческими в общем деле – Пасха воскрешения, – и взаимное отчуждение рода человеческого прекратится.

Пояснения к «Пасхальным вопросам» могут быть выражены в различных формах, из которых избираем следующие, самые существенные:

Ступени обобщения

I. *12-членная схема* о том, что нужно делать в совокупности, о том, на ком лежит долг собирания для этого дела.

II. *4-членная схема*, показывающая *возможность соглашения* для общего дела, выраженная *в календарной форме и храмовой росписи*, и *2-х членная схема.*

III. *3-членная схема о трех объединениях.*

IV. 12 вопросов, указывающих в первой своей половине на 12 бедствий, от двух несчастий происходящих (от богатства и бедности); а во второй половине – о 12 благах, от разрешения вопроса о жизни и смерти происходящих.

V. *Евангельское дитя и Пасхальные вопросы*
а) сын человеческий и Пасхальные вопросы
и
б) дочь человеческая и Пасхальные вопросы.
Субъектом Пасхальных вопросов можно и должно ставить не отвлеченного «человека», а сынов и дочерей человеческих, а *объектом* – отцов и матерей умерших. Отношение же субъекта к объекту будет *Проект* – естественный продукт *сынов умерших отцов*. Этим выражением заменяются два отвлеченных понятия: *«человек»* и *«смертный»*.

VI. *О связи 12 вопросов с духом Славянства* и о противоположности их духу Запада. Инициатива Пасхальных вопросов – Славянское племя.

VII. Ребяческий анархизм, детская революционность в виде восстания студентов – крайних блудных сынов – против власти в союзе с анархизмом, прикрывающимся маскою непротивления, и с *попыткою поднять рабочих против капиталистов*, – не должно ли [это] стать моментом, требующим открытия Пасхальных вопросов, т.е. вопросов о Науке и Искусстве, *какие они должны быть* в теснейшем союзе с Пасхою как праздником и как делом, или Пасха как выход из анархии и социализма.

I. *Двенадцатичленная схема*[120]

I. *О всеобщем обогащении*

(хотя обогащаться – значит делать других бедными)

Вопрос о богатстве и бедности, или о золоте (золотой) и крови (красной интернационалке), а также вопрос о трестах или синдикатах и [1 слово неразб.], по своей неразрешимости должен быть отнесен к вопросам отживающим. Искусственный пауперизм и богатство служат источником всех зол и порождают все остальные 11-ть вопросов. Стремление к богатству обращает живую религию в мертвую (2-й), ставит человека в ложное отношение к природе (3-й вопрос), раздвояет разум (4-й вопрос), обращает чувство в чувственность (5-й вопрос) и волю в похоть (6-й вопрос); порабощает село городу (7 вопрос); искажая истинную религию, порабощает науку и искусство индустриализму и милитаризму (8-й, 9-й и 10-й вопросы); не сознавая своего несовершеннолетия, создает конституции, искажает самодержавие и приведет неизбежно род человеческий к погибели (11-й и 12-й вопросы).

I. *О всеобщем воскрешении*

(Вместо «золотой» и «красной» интернационалок поставим Пасхальную, светлую интернационалку).

Вопрос о жизни и смерти, *не в теоретическом лишь смысле понимаемый*, т.е. [вопрос о] возвращении жизни, или восстановлении *кровного родства*, не из праха только, но из крови и тела сынов, правящих силою рождающею и умерщвляющею, – потому уже должен заменить вопрос о богатстве и бедности, что сей последний есть только частный случай первого. Бедность, в смысле недостатка средств для жизни, и богатство, в смысле излишества, сокращающего жизнь, есть, конечно, часть вопроса о смерти и жизни. Стремление к возвращению жизни создает живую религию (2-й вопрос), ставит человека в истинное отношение к природе (3-й вопрос), объединяет два разума (4-й вопрос), любовь сыновнюю ставит выше любви половой (5-й вопрос), а волю из похоти обращает в общее дело всех людей, направляемое сыновнею любовью (6-й вопрос); возвращает городское к сельскому (7-й вопрос), объединяя знание и искусство в религии. Осуществляется же это общее дело перехода от розни несовершеннолетия к общему делу самодержцем, восприемником всех рождающихся и душеприказчиком всех умерших, чрез соединение всеобще-обязательного образования и всеобще-обязательной воинской повинности, или обращением орудий истребления в орудия спасения.

II. *О двух религиях*

двойной (т.е. идеолатрии-идололятрии) *мертвой* и единой *живой*

О деизме, объединения не требующем, никакого дела не налагающем, и о гуманизме (переходящем в гомункулизм или хамитизм (ребяческий вопрос)), даже под видом свободы требующем разъединения. Чем больше места занимает в жизни вопрос о богатстве (обогащении), тем менее остается места для религии; тем она становится безжизненнее, отвлеченнее, делается «внутреннею», «личною» – идеолатрия, – словом, превращается в призрак. Можно бы сказать, что религия делается наиболее светскою, наименее религиозною, если бы выражение «секулярная религия» не заключало бы противоречия в самых терминах. Искусство скрывать смерть составляет самое существенное свойство мертвой религии, то есть совершенное отрицание всякой религии. Искусство скрывать смерть и делает религию мертвою. Толстой, уверяя, что смерти нет, что она хорошая вещь, делается орудием для водворения безусловного господства богатства в жизни.

Живая религия есть лишь религионизация, возведение в религию вопроса о смерти и жизни, т.е. вопроса о возвращении жизни. Живою является религия в сельском язычестве, которое не только погребает зерно и «сеет своих умерших», но и верит, что своими хороводами – подобием солнечному бегу – возвращает солнце от зимы на лето и животворною силою этого светила возращает зерно и воскрешает умерших, конечно, пока лишь в живом воображении народа. И живое христианство не может не считать сынов умерших отцов орудием Бога отцов – живых, а не мертвых, то есть орудием возвращения жизни. Это и есть религия, какою она должна быть и будет, когда город, обогащенный знанием, возвратится в село и мнимые солнцеводы превратит в действительные землеводы, а мнимые отпевания и причитания – в действительное воскрешение.

III. *О двух отношениях разумных существ к неразумной силе*

каковы они теперь (эксплуатация) и *каковы они должны быть (регуляция)*

До настоящего времени жертвою эксплуатации была только земля; ненасытность прогрессирующего человечества охотно распространила бы ее и на другие миры, но, к счастью, они, т.е. небесные тела, оставаясь недоступными для

Для решения вопроса о смерти и жизни (или возвращения жизни) не нужны ни рабство, ни господство, а нужна регуляция, т.е. обращение рождающей силы в воссозидающую и умерщвляющей в оживляющую; и этим-то путем воссо-

эксплуатации, открыты только для регуляции. Вопрос о богатстве требует, *с одной стороны*, безусловного подчинения, полного рабства силе, слепо рождающей и слепо умерщвляющей. (Нужно признать смерть законною данью природе, чтобы в богатстве находить весь смысл и цель жизни.) *А с другой стороны*, этот вопрос (о богатстве) требует подчинения природы своим прихотям, безнравственным целям. (Эксплуатируя природу, человек обращает ее в орудие полового сближения, взаимного обмана и взаимного истребления.) Такая гуманизация есть деморализация даже для слепой природы; вот почему для эксплуататоров, к счастию, закрыто небо.

зидания и оживления всех предшествующих поколений разумных существ должно распространить регуляцию на все миры вселенной, ныне слепою силою движимые и к своей гибели направляющиеся, как разумом не управляемые.

IV. *О двух разумах:*

о разуме, воспроизводящем прошедшее лишь мысленно, а настоящее лишь созерцающем, но не правящем им или мнимо правящем им

и

о разуме, действительно воспроизводящем прошедшее и правящем настоящим

Противоречие между мыслию, обнимающею всю вселенную, и делом, не управляющим даже одною землею как одним целым, это-то противоречие между необъятностью мысли и узкостью дела и создает два разума: теоретический и практический — в которых предмет знания первого не составляет предмета дела второго. Чтобы всецело отдаться наслаждению богатством, разум и в теории отверг действительность Бессмертного Существа, подверг осуждению все прошедшее (умерших отцов, игнорируя виновность свою в их смерти). Критический разум, таким образом, вел к отрицанию, осуждению и к ограничению дела.

Понятно, что только в вопросе о возвращении жизни предмет практического разума расширяется на всю вселенную; ибо на земле, как кладбище, не может быть иного естественного дела, как возвращение жизни праху, жившему во множестве поколений; а это возвращение жизни множеству поколений есть необходимое условие расширения регуляции на все множество миров вселенной, точно так же, как для всех небесных тел вселенной, слепою силою движимых, нет другого естественного дела, как превращение этих миров в управляемые разумом.

V. *О двух чувствах:*

о чувственной силе, приковывающей человека к земле

и

о силе чувствующей, на все миры распространяемой

Увлечение внешнею красотою чувственной силы (особенно в половом инстинкте, этом «обмане индивидуумов для сохранения рода»), увлечение, не видящее или не желающее видеть в ней силу умерщвляющую, и производит все богатства, индустриализм, создающий для своей защиты милитаризм (см. статью о выставке на фабрике войны (индустриализм) и крепости [1 слово неразб.] (милитаризм).

Сила чувствующая, но не чувственная, зарождается в детских душах, со старостью родителей и смертью их переходит в силу сострадающую, соумирающую, а соединяя всех сынов и дочерей, обращается в могучую силу воссозидающую и распространяется на все миры. (Музей и Кремль, превращенный из крепости, защищающей прах отцов, в силу, возвращающую праху жизнь.)

VI. *О двух волях:*

Воля к рождению, как похоть, порождая богатство, приводит весь род человеческий к деморализации.

Выставка есть полное выражение деморализации.

и

Воля к воскрешению, то есть: когда вопрос о возвращении к жизни разумных существ ставится целью существования, приводит к морализации всех миров вселенной. Всеобщее воскрешение есть полное выражение всемирной морализации.

VII. *О двух обществах (бытах, сословиях, образах жизни)*

искусственном — городском

и

естественном, земледельческом

Отчуждение от земли и неба. Движение от сел в города, от окраин к центру, снизу вверх приводит население в городах к вырождению и вымиранию, а села побуждает к возрастающей интенсивности труда, т.е. к истощению природы, что и вынуждает к обратному течению, т.е. от безнравственного к нравственному.

Возвращение к земле (к праху отцов) и к небу, которое город скрывает. Город, вынужденный для защиты богатства ко введению всеобщей воинской повинности, с одной стороны, а с другой — истощая природу, расстраивая метеорический процесс, должен будет обратить орудие истребления в орудие спасения от голода, язвы и смерти, т.е. идти на спасение села.

Таким образом, в сельском деле регуляции силы природы объединяются и горожане и поселяне вместе с кочевниками.

VIII. *О двух науках (университетский вопрос)*

наука как она есть и *наука как она должна быть*

[Наука как она есть] фактически есть воплощение практического разума, разрешающего осуждение отцов умерших и поднимающего сынов и дочерей на отцов и матерей живущих, воплощение теоретического разума для закрытия пути к делу, критического разума, суеверно узаконяющего смерть, а для слепых инстинктов требующего права на полное проявление в жизни и отдающего природу на удовлетворение этих инстинктов, на создание богатства как единственного блага. Это последнее утверждение и есть положительное основание для всех отрицаний.

Наука как она должна быть отрицает все пороки, разрешаемые критическим, то есть ими подкупленным разумом; она требует общего дела объединения для него; требует, чтобы люди стали орудиями Того, Которого она, продажная, называет не существом, а лишь идеалом совершенства, тогда как Христианство требует Ему уподобления. Вместо осуждения отцов словами, она требует искупления их делами. Эта наука не отдает сил природы на «работу тления», а требует объединения сынов для обращения, при помощи Божией, слепой силы природы из рождающей и умерщвляющей в воссозидающую и оживляющую.

IX. *О двух искусствах:*

Об искусстве как незначительной части промышленной выставки и *о Музее как реакции против Выставки*

Искусство как творение мертвых подобий, лишь вид жизни имеющих, под гнетом богатства становится игрою и забавою, ничтожною частью художественно-промышленной Выставки, посвященной культу женщины.

Искусство как Музей соединяет все знания в виде Астрономии, а потому имеет вышку; а также соединяет все знания в Истории как науке об умерших предках, создавших и самую астрономию, которых Музей и воспроизводит всеми художественными способами. Такое учреждение есть еще недозревшее, ибо искусство, или дело сынов умерших отцов, не должно ограничиваться [творением] мертвых подобий всего прошедшего, отжившего, ни даже подобием всего мироздания, в кажущемся лишь виде воспроизведенного.

X. *О Пасхе:*

как празднике и *как деле воскрешения*

Религия, воссоединяя и знание, и искусство, достигает в Пасхе — по-христиански и в культе умерших — по-язычески совершенства действительности.

[Окончание двенадцатичленной схемы утрачено.]

II. Четырех-членная схема

В сокращенной схеме все 12 вопросов сведены к четырем.

Обращение, открытие вопроса о замене вопроса о богатстве и бедности вопросом о смерти и жизни

I-й член: Вопрос о богатстве или о всеобщем обогащении и о всеобщем возвращении жизни. Для нашего века существует лишь или «Что делать?» (т.е. всеобщее обогащение), или «Не-думание» и «Не-делание», т.е. смерть. 19 веков тому назад обращались с тем же вопросом «Что делать?» к Предтече. Обращался к нему народ, т.е. *кающиеся горожане*, и мытари, т.е. *кающийся капитализм*, и воины, т.е. *кающийся милитаризм**. Царствие же Божие, как произведение всей мысли, всего чувства, всей воли раскаявшихся сынов человеческих, и было ответом на эти вопросы.

Пасха, т.е. объединение для воскрешения

Член II-й обнимает собою вопросы II и VII до X-го. Эти вопросы соединяются в *Пасхе* как празднике и деле; ибо та вера (живая, а не мертвая), о коей говорится во 2-м вопросе, есть осуществление чаемого, осуществление через служение всеми силами всех сынов человеческих Богу отцов, живых, а не мертвых; а в вопросах VII–X выражено общее дело всех, Пасха, которая тогда будет его осуществлением, когда наука и искусство будут стоять на высоте, требуемой верою или чаянием, т.е. тогда, когда они будут такими, какими они должны быть, а не такими, какими они ныне.

Антипасха, т.е. противодействие объединению для воскрешения

III член обнимает собой вопросы III-й и с IV-го по VI. Эти вопросы соединяются в *Антипасхе*, в которой вопрос 3-й есть неверие или то же язычество, поклоняющееся слепой силе природы, считая людей вечными рабами природы и признавая себя орудиями ее. Вопросы же с 4-го по 6-й заключают в себе философию трех видов (разума, чувства и воли), которая также есть неверие; но это неверие есть отрицание веры *лишь как представления чаемого*, а не как осуществления его и не как дела общего. Но и философия, уничтожая противоречие между теорией и практикой, т.е. мыслию и делом, заменяя нечистую чувственность чистым чувством, заменяя похоть волею и действием, станет [соединена] с верою как осуществлением, как общим делом.

---

* *Кающемуся милитаризму* Супраморализм дает ответ в статье об обращении орудий истребления в орудия спасения. *Кающемуся капитализму* Супраморализм дает ответ в статье *о добровольном налоге*, присоединяемом к обязательному. *Кающийся город*, в коем соединяется и капитализм (индустриализм), и милитаризм, находит свое полное выражение в «Выставке».

Имморализм, или антипасха, т.е. если неверующие предпочтут свободу на рознь и обожание, рабство пред слепой силою объединению для ее управления. Возможно, что и верующие предпочтут вечное противление воле Божией вместо ее исполнения, т.е. и те и другие останутся в состоянии несовершеннолетия. Тогда Пасха останется обрядом, мыслию или даже совсем исчезнет, как это уже совершилось для дальнего Запада, а антипасха станет действительностью.

Проект примирения в области полемики ([I слово неразб.]), но и конечно –

IV член обнимает собою 11-й и 12-й вопросы – о двух воскрешениях; 11-й спрашивает, состоится ли признание чаемого *со стороны общества*? Останется ли Журналистика такою, какова она есть? или станет она такою, какою она должна быть? Будут ли 12 Пасхальных вопросов иметь свои органы, т.е. станет ли журналистика переходом от прений, от споров к соглашению или собору?

Проект примирения в международных войнах

12-й вопрос спрашивает, состоится ли признание чаемого *со стороны власти*? То есть: будет ли Конференция Мира какою она была? или же станет такою, какою должна бы быть, т.е. Конференциею Союза народов; или [конец листа, далее не сохранилось.]

Двухчленная схема или дилемма «Пасха или Антипасха?»

Субъектом Пасхи, Пасхального вопроса о всеобщем возвращении жизни – служит *Детственность*, сыновство и родство вообще. *Сыны и дочери человеческие – сыны и дочери умерших отцов*. Учение о Троице или о Сыне и Духе и их преданности или единстве с Отцем – О Боге отцов – Самодержавие.
Антипасха, или Контрпасха.
Субъект Антипасхального вопроса о всеобщем обогащении отрицает детственность и заменяет ее ребячеством (вечным несовершеннолетием), слепою эволюциею, цивилизациею – культ предков.
Двоякий результат. Пасха и Контрпасха: [Пасха] – объединение всех сынов и дочерей, от отцов и матерей жизнь получивших и – как разумные чувствующие существа – понявших долг возвращения жизни родителям для воссоздания [не дописано.]
Контрпасха – отчуждение сынов и дочерей от родителей; братство заменено Цивилизациею, регуляция – эксплуатациею, воссоздающее – разрушающим. Умирающее заменено культу-

рою, которая состоит в сокрытии под рождением смерти и разрушения.

4-х членная схема может быть сокращена в 2-х членную:

1) *в Антипасху*, если Господу поставим вопрос о бедности и богатстве (= вопр. I), приводящий к розни, вносящий рознь и внутрь самого человека и в его отношения к другим людям (= вопр. III, IV, V, VI); следовательно, обрекающий род человеческий на вечное несовершеннолетие (вопр. XI), для которого возможно лишь пассивное воскресение, или воскресение гнева.

II) *Пасха*, когда поставлен в основу вопрос о жизни и смерти (= вопр. I) во имя Бога отцов (= вопр. II), приводящий к объединению всх способностей всех людей (= вопр. VII, VIII, IX, X), следовательно – к совершеннолетию, при коем, имея во главе стоящего в праотца место, род человеческий переходит к активному воскрешению.

Субъектом «пасхальных вопросов» можно и должно поставить не отвлеченного человека и смертного, а сынов и дочерей человеческих, имеющих образцом своим евангельское дитя, или же сынов и дочерей умерших родителей, то есть здесь индукция ставится на место дедуктивного и а-приорного (пред-опытного) понятия «смертный». Субъектом могут и должны быть все живущие, сыны и дочери, все разумные существа.

Объектом же Пасхи служат умершие отцы и матери – *все умершие, все предки*, – и сила слепая, рождающая, но и умерщвляющая (Природа).

Отношение же субъекта к объекту будет *Проект*, проект объединения в деле и знании, в науке и искусстве, естественный и сознательный проект возвращения живущими (сынами) жизни умершим (отцам), во исполнение заповеди Бога, для которого нет мертвых, а есть только живые. Проект этот переходит в дело через обращение силы рождающей и умерщвляющей в воссозидающую и оживляющую.

Субъектом Антипасхи служат блудные сыны и дочери, оставившие отцов, принявшие за образец, достойный подражания, не евангельское [дитя], а «дитя природы» («Enfant de la Nature» Руссо) – то есть животное. Если в Пасхе высочайшим нравственным образцом является безграничная любовь Сына и Духа к Отцу (в Троице нераздельной и неслиянной), то в Антипасхе образцом служит превосходство сынов и дочерей над отцами, младшего поколения над старшим, живущих над умершими, [и при этом забывается,] что ведь и живущие morituri sunt – обреченные на смерть. В Антипасхе образцом для разумных существ служит слепая, рождающая и умерщвляющая сила, *вытеснение* (сынами отцов) или *Прогресс*, ибо действительное *пожирание* будет сопровождаться творениями *мертвых подобий*, как кажется, лучшего качества (преображение в искусстве), как кажется, более точным восстановлением «вытесненных» и силы вытесняющей (природы), но более всего – улучшением производства мануфактурных игрушек и всякого рода забав. Заключением же всего, последним словом этого учения служит индивидуализм, то есть эгоизм, любовь к одному себе.

Объектом же в *Антипасхе* служат для сынов не отцы, а *дочери*, как и для дочерей сыны, а не родители, так что здесь происходит узаконение пол-

ного подчинения людей слепой, стихийной силе природы. *Проектом* же тут служит вечный брачный пир на забытых могилах отцов.

Если с предложением заменить вопрос о богатстве и бедности вопросом о смерти и жизни, о силе рождающей и умерщвляющей (природе) – 1-й пасхальный вопрос – обратиться ко всем *и верующим и неверующим* (т.е. всех сделать познающими, что требуется всеобще-обязательным образованием) – 2 и 3 вопросы, – тогда разделение на ученых и не-ученых – 7 вопрос – само собою уничтожится. Если же под вопросом о богатстве и бедности разуметь вопрос о всеобщем обогащении, как под вопросом о смерти и жизни, его заменяющим, – вопрос о всеобщем возвращении жизни, то уничтожится и раздвоение на два разума (теоретический и практический), на два чувства и две воли – 4, 5 и 6 вопросы, – а все науки и искусства соединятся в деле возвращения жизни, т.е. в Пасхе (8, 9 и 10 вопросы).

Таким образом, две программы Пасхальных вопросов, и та, которая начинается предложением о замене вопроса о богатстве и бедности вопросом о жизни и смерти или о двух сословиях (богатых и бедных), и другая, которая начинается вопросом о двух разумах, соединяются в одну программу, т.е. уничтожается и *внешняя*, и *внутренняя рознь*. Предложение заменить вопрос о богатстве и бедности вопросом о жизни и смерти есть задача журналистики, литературы, критики и вообще ученого и интеллигентного сословия, если бы это сословие понимало свое значение. Приведение же в исполнение есть долг *самодержавия*, которое переводит от несовершеннолетия род человеческий к совершеннолетию по долгу восприемничества и душеприказчества.

Если бы предложение заменить вопрос о всеобщем обогащении вопросом о всеобщем воскрешении, обращенное к верующим и неверующим, было принято, то оно было бы действительным осуществлением заповеди воскресшего Господа, данной ученикам Его: «шедше, научите все народы, крестяще их во имя Бога Триединого». Тогда все читавшие Добрую Весть, христиане или нехристиане, читавшие ее как Священное Писание или как человеческое произведение самой высокой нравственности, – могут признать себя учениками Сына Человеческого, признать себя миссионерами, учителями, отнести к себе Заповедь Собирания через научение, признать своим священным долгом это научение по образцу такого согласия или общества, в котором единство – без ига, а самостоятельность личностей – без розни. То есть: это есть братотворение через отцепознание, познание отцов – своих и всех отцов, как одного отца, для всеобщего отцевоссоздания. Последнее выражение есть не что иное, как переложение слова «крестяще», т.е. очищающе от первородного греха, всему присущего, греха вытеснения или поглощения отцов сынами.

О трех объединениях, об едином *объединителе – помазаннике*

О двух проповедниках, о проповеднике бесцельного объединения и о проповеднике розни – Толстом и Ницше.

Первое объединение или обращение ученых и так называемой интеллигенции в одну воспитательную силу, во исполнение заповеди научения всех народов, против школы как произведения эпохи бесцельного существования, – средняя школа как [1 слово неразб.] бесцельна.

Отживающая эпоха отрицательной свободы в отчаянии познать *«истину»* и достигнуть *«блага»* разрешала или требовала для всех *Свободы на ложь* (личного понимания и толкования, т.е. не основанного на всеобщем наблюдении и совокупном опыте) и *Свободы на рознь. Свободою на ложь* отрицалось объединение ученого и интеллигентного классов *в одну воспитательную силу*, а *свободою на рознь* отрицалось объединение всех народов, обращенных (в войско) в одну *естествоиспытательную силу* (*естества телесного и душевного*), как исполнение заповеди собирания.

Свободою на ложь – отрицанием общего познавания и Свободою на рознь – отрицанием объединения – требовалось рабство, подчинение слепой силе природы и отрицалось объединение всех миров чрез воскрешение всеми живущими всех умерших во исполнение воли Бога отцов.

(Евангельское) Дитя и Пасхальные вопросы:
а) сын человеческий и Пасхальные вопросы
и
б) дочь человеческая и Пасхальные вопросы
(1-я статья: «О Супраморализме вообще, или чесо ради создан человек»)

> «Очень мало *взрослых людей* в состоянии видеть природу. Большинство людей не видит Солнца (даже Солнца, а не только звезд и неба), во всяком случае, они (взрослые) видят крайне поверхностно. Солнце озаряет лишь глаз у взрослого, но ребенку его сияние проникает в глаз и сердце. Любитель природы – тот, кто сохранил дух детства до возмужалого возраста».
>
> (Р. У. Эмерсон)[121]

Для завершения и исполнения заповеди «будьте как дети!» нужно, чтобы *кажущееся* детям стало *действительным* для совершеннолетних. То, что мудрым и разумным в настоящем представляется «нас возвышающим обманом», а младенчествующему роду человеческому казалось истиной, – то для совершеннолетнего возраста человеческого рода должно стать действительностью. Народное (Птоломеевское) искусство, которое вызывало из земли отцов и населяло ими небеса (т.е. своды храмов)*, – в Коперниканском искусстве будет регуляцией небесных тел воскрешенными поколе-

* Или изображало Пасху Господню, шествие от земли на небо, от смерти к жизни...

ниями. В отношении мировоззрения род человеческий – все еще дитя, то есть не может еще вполне освободиться от представления кажущимся того, что должно быть действительным. Даже представление, взятое в детской (народной) полноте – тео- и патро-фикации, то есть то, что бездушная ученость называет персонификацией, – может быть названо обманом, но благодаря лишь недостаточности и неполноте критики, ибо Коперниканское мировоззрение само становится тотчас же суеверием, как скоро оно перестает быть предположением, и останется таковым, пока не будет доказано осязательною регуляцией, то есть воскрешением, – следовательно, будет не суеверием, а действительностью.

Не ограничиваясь этим общим обзором мировоззрения, которое может быть названо детским и народным, а в науке – Птоломеевским, нетрудно начертить и более полную картину отношений чистой детской души к Пасхальным вопросам. Цены богатству дитя не знает; наоборот, потерю *матери и отца* оно чувствует сильнее взрослых. Дитя не знает деления на бедных и богатых (вопрос 1-й), на верующих и неверующих (вопросы 2-й и 3-й), на ученых и неученых; для него нет раздвоения разума (вопрос 4-й); чувственность и похоть в нем молчат, а любовь к родителям *царствует* безраздельно, устраняя чуждость, предвещая объединение (вопросы 5-й, 6-й и 7-й). Когда мать или няня, указывая ребенку на ночном небе звезды, говорит, что оттуда умершие дедушки и бабушки смотрят на них, то в этом представлении и знание, и искусство соединены с религиею в нераздельном единстве (вопросы 8-й, 9-й и 10-й). Полноту же эта пасхальная картина может получить лишь в светозарную ночь Пасхи, в храме или на могилах предков, куда естественно должны направляться встретившие Светлый Праздник. На вопрос же, почему величавая и умилительная картина торжества, попрания смерти не становится действительностью, ответом является греховное состояние человечества, то есть его несовершеннолетие – печальная истина, доказывать которую нужно разве только мнящим себя совершеннолетними. Понятие же самодержца, стоящего на земле «в дедушек и бабушек место», на небесах представляемых, дополняет и довершает картину пасхальную.

Из этого изложения очевидно, что сущность Детственности заключается в отрицании чуждости, в чем бы она ни проявлялась (розни), и в полном утверждении или признании *родственности*. Для дитяти все мужчины – братья отца и все женщины – сестры матери. *Потому дитя* есть *сын человеческий* и все дети были бы сынами человеческими, если бы не было наследственного греха. Несмотря на всю силу наследственного греха, в одних сильнее действие его, а в других слабее, в одном случае оно оказалось равным нулю.

Сын Человеческий, или превращение двенадцати смертоносных вопросов в двенадцать же вопросов, жизнь приносящих

Сын дадеся нам!

(1) Богатство или то, что называют: наслаждение настоящим, memento vivere, но и сопутствующее ему отрицание (аскетизм) не есть благо.

Богатство, держащее человеческий род в *вечном несовершеннолетии* (11), *лишает силы власть*, в праотца место стоящую (12), и не допускает *Пасху*, т.е. религию (10), к переходу от Праздника к делу оживления или совсем уничтожает Пасху, даже как Праздник (как на дальнем Западе), чтобы только *забыть умерших*; *Искусство* (9) оставляет при изображении мертвых подобий или, обзывая эти подобия идолами, остается при идеолятрии, не переходя к действительности, или обращает его в силу развращающую. То же богатство и *науку* (8) чрез милитаризм обращает в убивающую силу. Повинуясь же индустриализму, *наука* (8) посредством мануфактурных игрушек вооружает людей друг против друга, на место оживления или воскрешения. Порабощает *село* и вносит *в город* (7) вечный раздор. Принуждает не признавать в Триедином Боге – образец для своего общежития и каждого человека лишает образа Божия, обращая *волю в похоть* (6), *чувство в чувственность* (5). Разделяя *два разума* (4), погружает человека в тьму агностицизма. Лишает Бога бытия (2), а человека обращает в животное, осуждая его на вечное *рабство слепой силе* (3), заставляет истреблять его себе подобных и не подобных. Итак, источник всех 12 смертоносных вопросов, воплощенных в человеке гуманизма, или блудном сыне, и есть вопрос о богатстве, и нужно *пришествие Сына Человеческого*, чтобы обратить смертоносные вопросы в живоносные. Но блудные сыны – гуманисты, какими были и Пилат, и Каиафа, – подвергли смертной казни Сына Человеческого, и потому вопросы левой стороны могут быть названы Пасхою страдания, а правой – Пасхою воскресения. Смысл Крещения – обращение в Сына Человеческого. Чрез усыновление – в Сына Человеческого крестистеся и в Сына Человеческого облекостеся[122] – [1 слово неразб.] отцов, мы сознаем свои утраты*.

Если мы сделаемся сынами человеческими, то сделаемся и братьями, и вопрос о богатстве и бедности исчезнет – это несомненно, но сомнение возможно относительно обращения нас в сынов. Точно так же, если мы сделаемся сынами, т.е. если противоречие практического и теоретического разума исчезнет**, чувственная сила и похоть рождающая превратятся в чувство

---

* Разве мог Сын Человеческий признать Одинокое существо, не имеющее себе равного (сына), а только раба!

** т.е. вопрос о Боге (отцов не мертвых, а живых); когда мы, ставши орудиями Его воли, обратим силу рождающую в воссозидающую и умерщвляющую в оживляющую, т.е. все миры сделаются орудиями разума и воли возвращенных к жизни поколений отцов-предков, тогда космология не будет *бездушна*, а психология, т.е. *душа*, не будет *бессильна*. Когда мы достигнем такого совершенства, Бог для нас не будет идеалом, а существом, близость которого мы будем чувствовать и сознавать.

и волю к воскрешению, объединяющие всех людей (братство), то воскрешение произойдет несомненно, а сомнение возможно относительно обращения нашего в сынов человеческих. Теперь мне *до очевидности* понятно, что *Сын Человеческий имеет в себе силу воскрешающую именно потому, что он Сын Человеческий**.

В Сыне Человеческом заключается сила и отживающее оживлять, и недозревших чрез них самих привести в зрелость путем труда. Представить Сына Человеческого, Который есть воплощение *Любви к Богу всех отцов*, в Университете, который есть самое вопиющее воплощение *Хамитизма*, в коем ненависть к отцам доходит до обвинения их в том, что они дали сынам жизнь, не испросив на то их разрешения, *хамитизма*, который исказил Заповедь Божию, требуя от отцов почитания, поклонения сынам, – представляется с величайшим трудом. Хамитизм, который основывает народные университеты для изгнания любви к отцам из всех слоев общества – от верхних до самых нижних, – который написал на своем знамени: «Раб выше своего господина, Ученик выше Учителя, Студент выше всех Профессоров», – этот Хамитизм не сказал еще своего последнего слова. Присвоит ли он себе право жизни и смерти над отцами? В сознании своего превосходства не скажет ли: «Мне подобает расти, а тебе убираться в могилу», в упоении своею победою не пожелают ли они, в видах разрешения социального вопроса, ограничить сроки деторождения и сроки жизни отцов? Борьба с чтителями отцов, обостряясь более и более, может дойти, наконец, и до этой крайности. Антихрист Соловьева очень уж легко решает вопрос о всеобщей сытости, тогда как от того, который поднимет сынов на отцов в видах решения социального вопроса, [можно ожидать, что он] введет закон оскопления отцов в некотором возрасте и избиения отцов, что и будет, и бывало. Само собою понятно, что господство сынов, чем больше будет ограничивать отцов, тем будет становиться слабее. Если под сынами разуметь еще не имеющих детей и ввести закон оскопления всех тех после первого рождения ими, то большинство окажется на стороне отцов и господство сынов кончится.

Дело же Сына Человеческого – воскрешение – состоит в примирении возрастов.

[Итак], из второй половины пасхальных вопросов получается образ *«сына человеческого»*, а из первой половины мы будем иметь образ *«блудного сына»*. «Блудными сынами» делаются и те, которые прямо ставят себе целью наживу или богатство, и те, которые противодействуют им искренно или неискренно в видах защиты бедных или всеобщего обогащения. Те и другие оставляют Бога отцов, искусственный пауперизм ставя предметом своего дела. При таком же ограниченном деле не может сохраниться единство разума, а чувство и воля обращаются в чувственность и похоть, если не

* В Евангелии Иоанна (V, 20-29) говорится о воскрешении Отцом и Сыном (20-21). А Суд весь предал Сыну (22). Равночтимость Сына и Отца (23). Суд не всеобщий и не безусловный. Если *все* уверуют в Пославшего, то Суда не будет (24). 25 [стих] говорит о воскрешении Сыном Божиим. Стихи 26, 27 и 28: говорится о Суде (конечно, не всеобщем и безусловном) и воскресении всеобщем Сыном Человеческим, – и именно потому, что Он есть Сын Человеческий.

обращаются в бесплодный аскетизм. Они могут мечтать об объединении на не-делание и о науке для науки или для комфорта всеобщего и [об] искусстве для (мертвого) искусства или для содействия половой страсти или мнимого воскресения (толстовского). Пасхи же как дела для них нет. Вечное несовершеннолетие их удел и замена самодержавия выбором дядек, [чтобы] безвыходно находиться под надзором, хотя бы даже взаимным, для социального равенства, если бы оно и было достижимо, тогда как для сынов человеческих, объединенных в труде познания слепой силы природы, открывается перспектива не оставаться нынешним полуглухим, полуслепым, даже почти слепым и прикованным вечно к крошечной земле [существом], ибо [преображенное существо] будет чувствовать невидимых ныне лучей содрогания, будет ощущать волны звуков, недоступных нынешнему органу слуха, может быть гостем на всех мирах, которые теперь даже и видеть не может, у всех поколений когда-либо живших, и будучи со всеми вкупе правителем и художником этих миров, будет созерцателем их Творца.

ПАСХАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ С ПРОГРАММОЮ ИХ РЕШЕНИЯ И УКАЗАНИЕМ НА БЛАГОПРИЯТНЫЕ ОБСТОЯТЕЛЬСТВА ДЛЯ РЕШЕНИЯ ЭТИХ ВОПРОСОВ[123]

Призыв, оставив ссоры (из-за богатства), соединиться против общего всех врага – Смерти, ибо нет человека, которого близких не держала бы смерть в своем плену.

История как факт	***Литургия оглашения или научения («Заповедь воскрешения» – «шедше научите»)***	***История как проект***
Вопрос покаяния	**или объединение чрез научение.**	**Вопрос Искупления (Воскрешения)**

1. О всеобщем обогащении (отживающее)

Вопрос о богатстве и бедности как двух несчастиях рода человеческого.

2. О двух

О религиях мертвых, *на игнорировании смерти основанных.* – Наибольшей полноты <такие> религии или антирелигии *достигли у Л.Н. Толстого.*

Социалисты и социологи (История).

Достигнем ли объединения для воскрешения как следствие примирения науки и искусства с религиею, или же подвергнемся воскресению гнева и страшному Суду, по религиозному воззрению, или же погибнем от катастрофы естественной (медленной или быстрой), по секулярному воззрению. *Кризис наступает* (Первые века христианства и конец язычества – были также *кризисом.*).

Журналистика как выражение кризиса (перехода), – журналистика, какова она теперь.

Журналы суть органы, посредством которых целые группы людей, как небратские состояния, могут вести переговоры, совещаться между собою.

Журналистика, какою она должна быть, или Пасхальная. Всякий журнал превратится из органа *спора* в орган *примирения, если не поставит себя вне знания*, т.е. и себя (личный состав редакции и сотрудников) сделает познающим, и свою деятельность – предметом исследования, притом признает такое исследование *делом священным*, нравственностью *покаяния, а не превозношения*, ибо журналистика есть преемница пророков – как обличителей пороков и преемница апостолов – миссионеров, будучи в то же время *коммерческим предприятием.* Слепого, эволюционного перехода от журналистики, как орудия борьбы партий, в орудие примирения не может быть. Для этого нужен нравственный переворот хотя очень немногих бескорыстных людей для издания Пасхальных вопросов с программою их решения.

(Астрономия) натуралисты и натурологи.

1. О всеобщем Воскрешении (недозревшее)

Вопрос о смерти и жизни и о возвращении жизни как едином всеобщем счастии или блаженстве.

религиях

О живых (народных) религиях, чтущих землю как прах отцов и небо как жилище отцов.

3. О двух отношениях разумных

Об объединении,
или
о двух съездах, *Соборе*,

существ к неразумной силе

Конференции Союза в Общем Деле (о возвращении Жизни)

Ради обращения природы в орудие полового сближения (индустриализм) сам <человек> обращается в орудие

Долг созвания Собора или Конференции не мира, а союза лежит на Самодержце, от Бога отцов не мертвых, а живых вен-

Неверующим и непризнающим отечество и рабство и господство: только Регуляция всех миров вселенной обратит

слепой силы природы, в орудие взаимного истребления. — Постыдное господство <над себе подобными> и рабство [слепой силе].

О двух

Метафорическое воскресение (мертвое).
Разум теоретический, воспроизводящий мысленно все прошедшее и созерцающий все настоящее (небо и землю), т.е. мысленно подчиняющий <все> разуму, а *практически* обращающий человека на вечное прикрепление земле, чтобы благодаря этому прикреплению быть обреченным на пожирание одного поколения другим.

О двух

Чувственность и похоть и разум, им подчиненный, не могут выйти из пределов земли и населить небесные миры Вселенной.

***Календарь и роспись*[125]**
(Пост — раскаяние, Праздники и дело)

В христианстве вообще выражается требование стать выше слепой силы природы. В календаре заключается прямое выражение этого требования.

В христианском календаре заключается указание на наше отношение *к слепой силе природы*, обожаемой язычеством. *В Рождестве Христа* мы празднуем появление *Света разума*, поставляемого на место *неразумной солнечной силы*, и весну слепого рождения христианство заменяет *воскрешением* (Пасхою), т.е. в христианском календаре рождающая слепая сила заменена познающею и умерщвляющая — воссозидающею и оживляющею.

Будьте совершенны, как Бог-Отец, и не <в> природе берите образец для своей жизни. В христианстве же заключается *активное* исполнение и 2-й заповеди, запрещающей творение мертвых подобий и служение слепой силе и <требующей> обращения себя в орудие Бога.

Общее дело есть признание себя братьями (объединение в братском союзе, или братотворение) чрез познание отцов (История) и раскаяние в отчуждении от них (пост) для возвращения им жизни (Пасха, Воскрешение).

Общее дело (литургия), начинаясь раскаянием сынов (пост или литургия оглашенных, Пасха Страдания) в отчуждении от отцов и в смерти их (депатриация) и происходящей отсюда розни (дефратернизация), приходит чрез познание отцов к познанию и признанию себя братьями

чанном, в праотца место поставленном, восприемнике всех рождающихся и душеприказчике всех умерших, а потому на нем лежит долг всеобщего воспитания и как [на] Императоре христианском, который знает лишь Божие, а Кесарево, т.е. военное, гражданское, денежное, допускает только как временное, на нем лежит долг устранить все юридическое и экономическое, и все обязательное, начиная от воинской и податной повинности, обратить в добровольное.

К внешним событиям, благоприятным <для разрешения Пасхальных вопросов,> нужно отнести обращение Москвы в пасхальную столицу России[124], значительный упадок в нравственной ценности всего европейского и американского, и особенно двух [1 слово неразб.], британского и немецкого, и важное посредничество России между Китаем и Европою и Америкою.

В христианском календаре заключается указание на замену слепого хода природы, <который был> в *дорождественский*, т.е. языческий, период. <А потому> пост *дорождественский* естественно посвятить раскаянию в *древнем* иудействе и <в иудействе> *новом*, или Исламе, а также в древнем и новом язычестве. Но древнее и новое язычество есть городское, а Ислам и древнее иудейство есть полукочевое, гораздо, однако, более близкое к городу, чем к селу. Последняя неделя этого поста и посвящается *Праотцам*. Оставляя наибольшие преступления Великому посту, мы к дорождественскому посту отнесем лишь древнее язычество и ветхозаветное — библейское — иудейство, оставляя Великому посту Талмудическое иудейство и Ислам, как и Новое язычество. Не зимние лишь и предзимние недели отнесем к этому Посту, но и осенние, как приготовительные к нему. Древний городской мир дает великий урок Новому, — он не возвратился к селу вольно, хотя и прославлял сельскую жизнь в поэзии, и вынужден был возвратиться невольно.

Пост Апостольский должен стать *делом раскаяния* ученых, философов и интеллигентов, которые основали науку не на объединении всеобщем, а на сословном начале и, сознавая такой грех, усугубили его, создав *такую фальшь и ложь, как народные университеты*, заменяя действительное знание, или познавание, *популярным*.

Женский вопрос. Быть ли женщине предметом культа (нимфой) или самой стать служительницей животворного культа умерших.

рождающую и умерщвляющую силу в воссозидающую и оживляющую все умершие поколения.

разумах

Совокупный разум всех живущих сынов, *в познании отцов* (прошедшего) находящий свое единство (братство), а в управлении и превращении слепой рождающей и умерщвляющей силы в воссозидающую и оживляющую отцов обретающий бессмертие.

чувствах и волях

Разум, направляемый чувством утраты (отцелюбием) и волею к воскрешению утраченных, требует населения всех миров или регуляции.

Литургия оглашения и объединения

Заповедь, данная Воскресшим в первый день Воскресения, т.е. <в день>, которым началось воскресение, для его завершения обращается к тем, которые должны учить, и говорит о тех, коих должно учить (все народы), и указывает в учении о Троице предмет научения. Применяя заповедь воскрешения к настоящему времени, нужно всех Ученых обратить в комиссию воспитательную, учреждаемую Конференциею Мира. Предмет же научения дается обращением 12 <пасхальных вопросов> в календарь, в роспись храма с музеем и школою.

Как теперь применяется эта заповедь воскрешения (миссионерская), особенно в Китае, и как она должна быть применяема.

Если бы нужно было это трехпольное деление приурочить к календарю, *соединяющему* светское с духовным, <что> так необходимо для *народовоспитательной* религии, каково и есть Православие (ибо оно вовсе не считает нужным вести народ к отвлеченному образованию, не признавая такое образование высшим, как думают протестанты, и не отказывая народу в знании, как папизм, то левую сторону нужно бы было приурочить к Масленице, к Карнавалу, маскераду, разрешению на вся — это гуманизм и зооантропизм, а правую — Пасхе Воскрешения, среднюю <же> — к Посту и неделям приготовительным к посту, присоединив к ним Неделю о Закхее, т.е. <о>

(братотворение), т.е. <к> объединению для возвращения жизни отцам и себе бессмертия чрез отцетворение (Пасха воскрешения, Евхаристия и литургия верных).

Пост, как раскаяние не в личных только, а в общих бытовых грехах, вынуждает звероловов и скотопитателей (и звероловы, и кочевники атавистически живут и в нас) осесть у могил отцов, а горожан возвратиться к земле как праху отцов и к небу, которое город от них скрывает. Вместо возвращения к небу и земле можно бы, по-видимому, сказать: *к природе*. Но в этом названии выражена одна сторона — «*рождающая*» и скрыта другая — «*умерщвляющая*», — это Великий Пост.

Отцетворение или воскрешение как дело союза сынов, ставших орудиями Бога отцов, состоит в обращении рождающей силы, ставшей по причине локализации или лимитации ее на земной планете (изолированной от других небесных тел) *смертоносною*, — в *воссозидающую* и *оживляющую* последовательно все прошедшие поколения для уничтожения распадения миров и восстановления сознательного единства вселенной или <для> распространения постепенно регуляции на все миры.

Успенский пост — почитание Богоматери, у которой находили утешение матери и супруги во дни постоянных войн в древней Руси и в Европе в так называемые средние века. Переходя от одиночной к совокупной молитве матерей и супруг, и *вообще дочерей*, об обращении орудий истребления в орудия спасения от голода и язвы и <к> молитве об обращении фабричной промышленности, служащей культу женщин, в сельскую, кустарную, присоединим <к Успенскому посту> четыре предшествующие июльские недели, как приготовительные к праздникам пророка Илии и Бориса и Глеба. *Успенский пост будет раскаянием в культе женщин, приводящем к индустриализму и милитаризму*.

Великий Пост нашел (кроме, конечно, последних двух недель) полное выражение в *Великом Каноне*, который читается на первой и на последней, т.е. на 5-ой неделе поста, как завершении его, как наибольшей глубины раскаянии; но какой должен быть канон для Великого поста, как раскаяния в общих грехах, *в Истории*, как *взаимном истреблении*, <тогда как она> должна быть *всеобщим воскрешением*? Какая бездна отделяет первый <канон> от последнего! Начать плач нужно от настоящего времени, ибо наше время, наш век не поревновал, а превзошел все предшествующие в изобретении стольких соблазнов для возбуждения, усиления вражды, а также орудий для проявления вражды. Он хочет разорвать на куски старшего своего брата, который годится ему в праотцы, и возвеличил это состояние под именем прогресса!

кающемся индустриализме, и неделю Капернаумского Сотника, <т.е. о> *кающемся милитаризме*; затем <будет следовать> неделя о двух волях, о мытаре и фарисее (VI), неделя о блудном сыне, или возвращении города к селу, к земле, или праху предков, и к небу, которое скрывает город (VII).

Пост, когда читается *Бытейская книга* с светским Историческим Комментарием, может быть посвящен двум *главным бытам* — *Сельскому*, или земледельческому, с его предшествующими стадиями — звероловным и скотопитательным, — первые три недели, — и *городскому* (средневековый и новый, буржуазно-рабочий) — это 4 и 5 недели, как последняя ступень раскаяния, высший подъем покаяния или глубочайшее сознание падения. 6-я неделя о двух Лазарях или о богатстве и бедности, о смерти и жизни, т.е. о возвращении жизни, — или о Нищем Лазаре, имя которого стало слово во [1 слово неразб.], и безыменном богаче биллионере, именитом богаче, которому дано имя бедняка и в котором вопрос о богатстве и бедности исчезает в блеске воскрешения (1). Таким образом, должно сказать, что сама Церковь ставит вопрос о замене богатства и бедности вопросом о смерти и жизни, и за этим вопросом начинается уже Искупление, и в первые дни <постановки этого вопроса> опять (как Масленица и Пост) напоминается о кончине мира, а в последние дни кончина заменяется началом искупления. Пасха страдания и воскрешения и есть самая живая религия. 3-й <пасхальный> вопрос есть лишь секуляризованная форма 2-го вопроса.

СХЕМА-РИСУНОК РАЗРЕШЕНИЯ АНТИНОМИИ ЭГОИЗМА И АЛЬТРУИЗМА

Ореол Триединства

Первосвященническая молитва о многоединстве как подобии Триединства и о превращении рождения и умирания в воссозидание

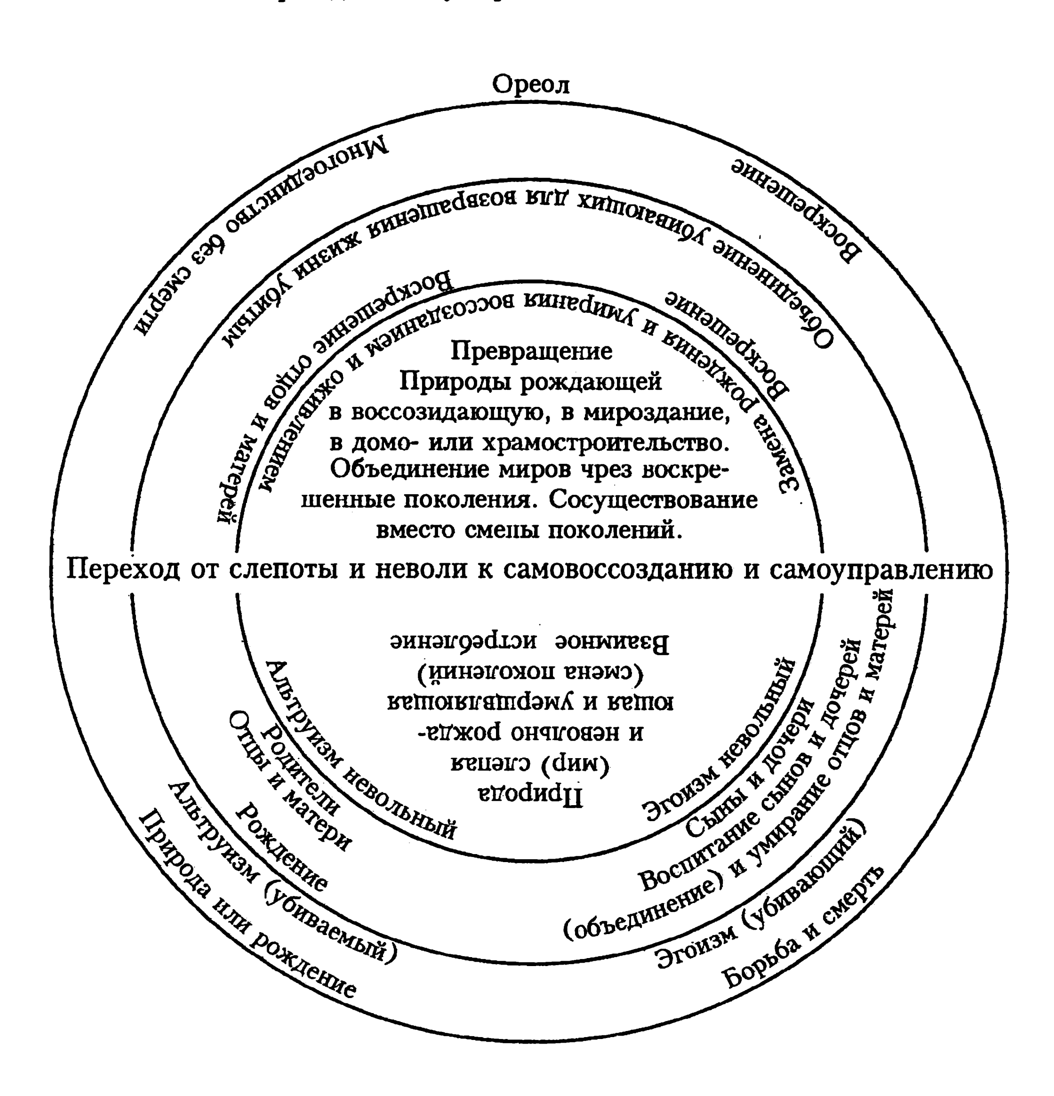


СХЕМА-ЧЕРТЕЖ, ИЗОБРАЖАЮЩИЙ АНТИНОМИЮ ЭГОИЗМА И АЛЬТРУИЗМА, ИЛИ ДВУХ СМЕРТЕЙ, И РАЗРЕШЕНИЕ АНТИНОМИИ В ДОЛГЕ ВОСКРЕШЕНИЯ, ИЛИ ПОЛНОТА РОДСТВА И ЖИЗНИ, Т.Е. ЛЮБВИ[126]

Антиномия эгоизма и альтруизма, двух смертей, долга возвращения жизни для своего разрешения требующая. Божественное Триединство и, как его подобие, человеческое многоединство, не заключая в себе противоречия (антиномии), как первое, или устранив его, как второе, двойной смерти в себе не носят и представляют полноту родства и жизни.

Бессмертие – т.е. полное отсутствие Антиномии эгоизма и альтруизма, или двух смертей, как указание на ее разрешение, – мы обожаем в Триедином Боге. Царство Отца, Сына и Св. Духа, или Триединство, в коем любовь Сына и Духа к Отцу делает невозможною смерть и отождествляет Триединство с бессмертием. Триединство есть выражение не близости лишь, а полного родства, и потому и у нас сыны и дочери, получая жизнь от отцов, или родителей, не могут по чувству любви и по долгу – конечно все, как братство, – ограничивать свою любовь и свой долг пределами смерти, а должны, обращая слепую рождающую и умерщвляющую силу в воссозидающую и оживляющую и этим самым возвращая жизнь родителям, и сами сделаться бессмертными, ибо только по слепоте природы рождение сынов и дочерей делается смертью отцов и матерей. В Триединстве нет ни господства, ни рабства, ни одиночества, ни слияния – потери себя в своих, – ни чуждости, или вражды. В празднике Пасхи мы на земле имеем *подобие Триединства*, а в запрещении *земных поклонов* на Пасху – *отрицание господства и рабства*.

В троекратном *христосовании*, объятии и лобызании заключается не простое объединение, а объединение во Христе как первенце <из> умерших, с коими также христосуемся, прикладываясь, лобызая иконы и выражая тем долг живущих, или переживших, к умершим. Отверстие врат неба, алтаря, не затворяющихся ни день, ни ночь в этот праздник, раскрывает нам значение – *«Мне отмщение»*[127]. Взяв на Себя отмщение, Господь показал, что́ значит божественная месть. В призыве к участию в деле воскрешения и заключается воздаяние за зло величайшим благом, добром.

Пост, как общий всех труд, есть путь к достижению многоединства как подобия Триединства. Просветимся людие[128], т.е. души из потемок обратятся в лучезарные, сияющие. Наружность не будет скрывать внутренней глубины. *Лицезрение* станет *душезрением*, без чего невозможно Многоединство. Пасха, как движение от земли к небеси, есть освобождение от прикрепления к земле, и сама земля будет небесным телом, когда будет управляться разумом, чувством и волею. Только превращая мертвое в живое, земля из кладбища обращается в небесное тело. Только населяя воскрешенными поколениями миры, земля будет видеть и сознавать себя во всех.

В противоположность постным *Стояниям* Пасхальная Утреня есть непрерывное *движение*, вырывающееся из храма, лишь только раздастся благовест, устремляющееся на кладбище – на поприще воскрешения, где могилы уже освящены, обратились в столы. Пир уготован. Пасха – пища бессмертная[129]. Это бывает только там, где еще не совершилось *нечестивого* отделения кладбищ от храмов, живущих от умерших. Вместе с заменою стояния движением *чтение* обратилось в *пение* с постоянным *припевом*, т.е. с постоянным возвращением к виновнику всеобщего воскрешения[130]. Завеса отнята, распахнулись двери, ибо Пасха есть движение от смерти к жизни, от земли к небу. Всеобщее целование как завершение. Иконы осветились, вышли из мрака, ожили, и мы приближаемся к ним, любуемся ими, прикладываемся к ним лицом и устами. *Целуемся с ними, как <с> ожившими.* Но полнота единства требует, чтобы не было *двух разумов, двух смыслов*, разделений по чувству, по мысли, по духу. Глубочайшее разделение – это разделение на живой народ и на мертвых, безжизненных ученых и интеллигентов.

Схема-чертеж, рисунок (картина)

Изображение Всеобщего Дела воскрешения картиною-иконою в византийском стиле – подобно <изображению> Небесной Литургии или Литургии ангелов, – как исполнение молитвы: «Воскресение Твое, Христе-Спасе, ангели поют *на небеси и нас... сподоби*»[131], Спасе, пети, отпети и воспети.

Так же как Литургия ангелов, эта *Схема-картина* представляет концентрические круги. Внешний круг представляет Ореол (Царство Славы), начало и конец, Царство Отца, Сына и Св. Духа, или Триединство, в коем любовь Сына и Духа к Отцу делает невозможной смерть, т.е. в нем нет ни эгоизма, ни альтруизма, а есть Родство, или Любовь, бессмертие (по-византийски – Отечество, Облачная Троица[132]).

2-й круг изображает миросоздание и падение, т.е. превращение созданного в рожденное и умирающее, ибо смерть есть переход одного или двух, слившихся плотски, в третье чрез рождение.

[В следующем круге изображается] в нижней половине круга – *падение*, т.е. умирание родителей не чрез рождение только детей, но и <чрез> воспитание или объединение их для воскрешения, которое изображается в верхней половине круга как равнозначущее искуплению, т.е. домо- или храмостроительству, заменяющему *рождение*, смену поколений, сосуществованием.

Лучше вместо второго между Ореолом, или Триединством, с исходящею из него рукою, как символом Созидания, и миром падения и искупления поставить икону-картину «Первосвященническая молитва», т.е. молитву о том, чтобы Триединство превратилось в многоединство.

Между наружным кругом, Ореолом, представляющим *Триединство*, и внутренним, изображающим то, что должно сделаться *Многоединством*, на самом, так сказать, зените, образ Сына Человеческого, молящегося о превращении (или искуплении, воскрешении) *мира вражды – эгоизма и альтруизма – в Многоединство*, смены поколений (последовательность или вы-

теснение) в сосуществование (Первосвященническая молитва), <образ> Сына, Которому дана «всякая власть на небе и на земле» – слова, которыми начинается объединение или собирание (воспитание).

Этот круг в нижней половине – *темный*, как изображение природы – мира, не пришедшего в сознание, а <в половине> верхней – белый, светлый, как <мир>, пришедший в сознание, правящее силами, но та и другая <половины> состоят из звезд.

Наглядное изображение «Супраморализма», или долга возвращения жизни

Схематическое изображение в виде чертежа великой Нравственной антиномии «*эгоизма*», губящего всех ради себя, и «*альтруизма*», губящего себя ради всех, <– антиномии, которая находит свое разрешение в> объединении всех еще не погибших (живущих или переживших) для возвращения жизни погибшим. В Триединстве, как образце для многоединства, эта антиномия представляется уже разрешенною. Ореолом в виде круга и должно изобразить Триединство как указание на разрешение этой антиномии, которая изображается в виде *другого внутри первого круга* без ореола: нижняя половина его, этого круга, изображает взаимное истребление, <т.е.> прошедшее и нынешнее состояние мира, в коем царствует и эгоизм, и альтруизм, вольный и невольный, рознь и иго, рабство и господство, рождение и смерть. Верхняя <же> половина этого круга изображает объединение для всеобщего воскрешения. В достигших сознания существах отцы и матери не рождают только сынов и дочерей, т. е., рождая, не умирают только, подчиняясь слепому року, силе, но воспитывают, или крестят, научая сынов и дочерей, как переживших и как познающих, т.е. разумных существ, вкупе (в братстве) действовать на слепую силу, обращая ее из рождающей и умерщвляющей (вопрос о смерти и жизни) в воссозидающую и оживляющую (Пасха). В верхней половине круга рожденные, т.е. уже вытеснившие родителей, являются объединенными для воскрешения, а потому в последней четверти круга умершие родители являются воскрешенными. Итак, в первой четверти нижнего полукруга изображаются отцы и матери рождающие, а во второй четверти этого (нижнего) полукруга изображается воспитание сынов и дочерей и умирание отцов и матерей. В верхней половине круга, в 3-й четверти, <сыны и дочери> изображаются объединенными (многоединство), а в 4-й четверти <изображается> самое воскрешение как исполнение молитвы Сына Человеческого, изображенного посредине верхнего полукруга под ореолом.

Внутренний круг, параллельный ореолу, представляющему Триединство (в коем единство – не эгоизм, а множество – не принесение в жертву своей жизни (<не>альтруизм), ибо дающему им жизнь <получившие ее> воздают жизнью, и потому здесь родство, а с ним полнота жизни), <– внутренний круг> представляет природу и человека, силу и разум, как нераздельное; <это и> есть путь, по коему природа чрез разумные существа достигает полноты самосознания и самоуправления. Потому нижняя половина круга, не достигшая самосознания и самоуправления, изображается темною, а звезды,

наполняющие ее, не всецветными, а каждая одного цвета, как указание на фазы падения, в коих они находятся; в верхнем же полукруге *те же* звезды изображаются всецветными, *возглавленными* (всевидящими и всеслышащими, главами окрыленными), – управляемыми, т.е. *не падающими, а плавающими*. Звезды, наполняющие круг, представляют природу, темнота нижнего полукруга указывает на слепоту и смерть, а верхний, светлый полукруг <указывает> выход к свету и жизни. Но как в нижнем, так <и> в верхнем полукругах те же звезды, только в нижнем они изображают *падающие миры в разных фазах падения*, что и изображается различными цветами, – белые, желтые (наше солнце), красные... а в верхнем полукруге оне должны быть представлены, если бы возможно, не семицветными, а многоцветными, т.е. ультра-красными, ультра-фиолетовыми, и увенчаны главами, т.е. управляемыми разумом, тогда <как> звезды нижнего круга – безглавны, с стрелками, направленными *вниз* (знак падения), звезды же верхнего круга окружены стрелками, направленными во все стороны, как свободно движущиеся миры.

Самый же внутренний круг, параллельный ореолу, должен состоять из трех круговых полос, из коих в средней, как было сказано, – рождение сынов и дочерей, воспитание их и умирание отцов и матерей; а в верхней полосе сыны и дочери, объединенные в воспитании или познавании, являются воскрешающими отцов и матерей. В двух соседних полосах изображается, *в одной – сельское дело*, обращающее прах предков в средства жизни потомков и в предмет их вражды и войны, особенно когда городская мануфактура придает им обольстительную наружность; а в другой – соседней полосе – в нижней половине изображается *военное дело*, или борьба с себе подобными, и эта половина должна быть окрашена в красный цвет, особенно интенсивный в той части, которая идет под дугообразным придатком к сельской полосе, изображающим городское, мануфактурное и торговое дело, т.е. полосу бесцельного труда, непрочное дело (Гоголя); затем эта полоса в верхней своей части представляет обращение орудий истребления в орудия избавления от неурожаев, и потому она сливается и с сельскою, превращаясь в регуляцию слепой силы. Выше этой полосы, изображающей ход истории на земной планете, видим желтую звезду с темными точками (8). В верхней половине круга в этой звезде видим уже 8 светлых точек.

По нынешней невосприимчивости рода человеческого или человека к учению о воскрешении как долге, можно подумать, что только тогда, когда человек, изобретающий более и более истребительные орудия, пресытится убийствами, тогда только, как реакция, будет усвоено учение о долге воскрешения; оно <и> зародилось именно в то время, когда началось изобретение таких орудий и средств, несколько позже изобретения Шенбейном хлопчатобумажного пороха. Психологический закон, открытый химиком Менделеевым, об обратно пропорциональном отношении страсти к войне с истребительностью войн, убийств, т.е. страсть к ней будет тем <больше>, чем меньше опасности <будет представлять война>[133], – это именно и есть отличительная черта гражданского мужества. Страсть к войне достигнет высшей степени, когда стрелять будут горохом или <же когда> война обратится в игру в снежки.

* * *

Кремлевско-Пасхальные вопросы раскрывают путь (или пути), по которым природа чрез разумные существа достигает полноты самосознания и самоуправления.

Путь или пути изображаются в виде трех полос круговых: в среднем – в нижнем полукруге – изображается (смена поколений) рождение и воспитание отцами и матерями сынов и дочерей, и умирание их, отцов и матерей; а в конце верхнего полукруга <сыны и дочери> являются уже объединенными и затем, переходя в верхний полукруг, становятся воскрешающими родителей и наполняющими звезды, обращая их в свободно-движущиеся небесные <тела>, так что темнота нижнего полукруга, представляющая господство слепой силы [не дописано.]

В крайних полосах – война и сельское дело с их превращениями, которые в конце объединят сынов трудом оживления, собирания праха.

Затем, переходя в верхний полукруг, выделяют из себя воскрешенные поколения, населяя ими миры и обращая <их> в небесные тела, оживленные и управляемые.

Плоскость верхнего полукруга изображает достижение полноты самосознания и самоуправления через воскрешенные поколения.

Нижняя плоскость остается темною, еще не сознающею себя и неуправляемою.

Над полосой, изображающей *сельское дело*, нужно поместить неполный полукруг, изображающий *городское дело*. Эта полоса или дуга начинается не в начале, а со времени выделения безземельных крестьян; занявшись разными ремеслами, <они> подчинили себе оставшихся крестьянами-сельчанами; а из калек, слепых, неспособных к ремеслам образовались поэты и философы. Вот у этих-то людей, обреченных на одно мышление, и образовался теоретический разум и является вопрос о двух разумах и двух сословиях, так же как от крестьян и горожан образовались *верующие и неверующие*. В конце городской полосы, со слиянием ее с сельскою, примиряются два разума, т.е. все делаются познающими. – *Вопрос о двух разумах и двух жизнях.*

Городская полоса, или всемирно-мещанская история, антипасхальное движение, т.е. движение от сел к городам, а также от городов к столицам, от низу вверх – это ультрагородское движение, <движение> вольно-эгоистическое и невольно альтруистическое, расширяющее городскую полосу. (Вообще, городское есть вольно-эгоистическое, а сельское – невольно-альтруистическое.) Приближаясь к верхнему полукружию, городская полоса из антипасхальной превращается в Пасхальную и должна соединиться с сельскою, которая, как языческая, есть культ предков, а как христианская, пасхальная, всемирно-крестьянская <становится делом всеобщего воскрешения>.

* * *

О двух разумах и о двух жизнях, настоящей и будущей, посю- и потусторонней, об отделении кладбищ от жилищ, сынов и дочерей живущих от родителей умерших[134].

Как антиномия *двух этик*, так антиномия двух логик, узкой и широкой, двух разумов, двух смыслов может разрешиться только всеобщим делом воскрешения. Хотя разделение на два разума и два сословия ясно выражается в городском быту, но полное отделение можно видеть лишь в отделении или выделении города из села. Вопрос о двух разумах есть вместе вопрос о двух *бытах*, сельском и городском, и о двух жизнях, настоящей и будущей, жизни того и этого света, посю- и потустороннего. В сельской жизни нет резкого отделения разума знанья от разума действия, ибо хороводы считаются Солнцеводами, или Жизневодами, или возвращающими жизнь, от коих произошли Пасхальные ходы. «Причитания», от коих происходят городские «Отпевания», суть также выражение единства двух разумов и двух жизней. Но отпевания станут воскрешением, когда городское знание соединится с сельскою верою, т.е. знание, ставшее орудием веры, соединит всех в наблюдении и едином опыте, имеющем предметом всю землю, а потом и всю природу, обратит рождающую и умерщвляющую силу в воссозидающую и оживляющую.

Объединение двух разумов и двух жизней

Изображение схематическое двух этик и двух логик, их разделение и их воссоединение в виде трех полных и одного неполного полукруга (в верхнем полукруге все три нижние полукруга соединяются в один) в точке, принятой за начало, также составляет еще нераздельную часть. Воставшее живое существо (принявшее вертикальное положение) восстановляет умершего в виде памятника, т.е. восстановляет насколько умеет. В этом «*уменьи*» еще нераздельны и две нравственности. Но когда *вертикальное* вынуждено было обращаться в сторожевое, тогда и должно начинать разделение на сельское, земледельческое и военное.

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ СУПРАМОРАЛИЗМ[135]

Птоломеевское мировоззрение и Птоломеевское искусство есть мнимая патрофикация неба, мнимое воскрешение, а Коперниканское должно быть действительным отцетворением, или воскрешением.

Птоломеевское искусство и Коперниканское мировоззрение (наука) представляют противоречие.

Птоломеевское мировоззрение выразилось в искусстве, стало делом, хотя и недействительным, лишь подобием. Коперниканская мысль, вмещая в себе все науки, станет ли делом, действительным воскрешением, что и

разрешило бы противоречие Птоломеевского искусства с Коперниканскою наукою.

Птоломеевское мировоззрение (кажущееся) есть персонификация – у интеллигентов, а первоначально патрофикация неба у народа; оно есть лишь мифическое воскрешение. Птоломеевское искусство есть изображение воскрешения – изображение земли, отдающей своих мертвецов (стены храма), и неба, населяемого воскрешенными поколениями (свод).

Коперниканское мировоззрение, чтобы быть доказанным, должно быть не представлением, не видением издали, а должно сделать доступным и осязанию, и управлению, чрез действительную патрофикацию, все миры вселенной.

Искусство, как оно должно быть, или единство природы и искусства. Искусство не такое, как оно теперь есть, т.е. при коем природа остается слепою силою, а искусство мертвым подобием (раздвоение), а такое, каким оно должно быть, т.е. при котором раздвоение между искусством и природой (или міром) уничтожается, природа из слепой становится управляемой разумом или волею и мір обращает в мир, а искусство из мертвого подобия, из подобосущного обращает в единосущное, в тождественное бывшим живым существам. Если нынешнее искусство не оставляет без памятника или подобия, хотя и не всех, то будущее искусство, т.е. то, каким искусство должно быть, и не может делать изъятий, будущее искусство будет оживляющим всех (умерших) и чрез них сделает все миры сознанием управляемыми.

Регуляция внешняя. Когда сознание, сыновним чувством направляемое, достигнет до границ разложения частиц, с одной стороны, а всезрящими очами ощутит лучевые образы, идущие от внешности и от внутренности существ, от века погибших, – с другой, тогда воля, тем же сыновним чувством одушевленная, направляя рассеянные и разложенные частицы к сближению и соединению, направит лучевые образы на эти частицы, которым и будет возвращен тот вид, та форма, какую при жизни они имели.

Регуляция внутренняя. Регуляция же сынами своей собственной жизни, от отцов полученной, собранным телам отцов возвратит дух жизни, ибо в искусстве, как оно должно быть, человек есть орудие Самого Бога.

Мифы не были совершенною ложью. Чем лучевые образы отличаются от теней умерших.

Дело, или искусство воскрешения, есть естественное следствие правящего сознания (сознающей регуляции), *с одной стороны*, входящего в область, в царство разложения, смерти и воссоединяющего по теням или лучевым образам, оставляемым всяким процессом природы (силою этих теней или лучевых образов), разложенные тела, *а с другой* – входящего в область рождения и превращающего деторождение (т.е. рождение подобий) в сознательное отцетворение.

Ветхий завет осуждает творение подобий *в искусственном мире*, а Новый завет осуждает творение подобий (т.е. рождение подобных себе смертных) *в самой природе*.

В ответе на вопрос – «чем должно быть искусство» – нужно сказать, что искусство должно быть воскрешением, которое соединяет в себе *созидание* и

оживление, заменяющие два существенные свойства природы слепой, – *рождение* и *умерщвление*. *Природа* станет *воскрешением*, когда из слепой превратится в сознающую и чувствующую. Если и самая мысль есть смерть мозговых клеточек, то следующая за ней мысль будет воскрешением предшествующих, так что всякое последующее будет воскрешением предыдущего, чтобы быть воскрешенным в свою очередь.

Мир как факт есть природа, а как проект – искусство, каким оно должно быть, в коем нет ничего чуждого, а все – родное, нет ничего темного (непонятного), а все ясно, светло и прозрачно, и вместе с тем – прекрасно и величаво.

Искусство, каким оно должно и начинает быть, т.е. человек – орудие Бога, и искусство, каким оно было и еще есть, или человек как орудие слепой природы.

Міp до искусства, или господство слепой силы природы, есть міp падения, потому что искусство есть искупление. *Міp* до искусства не есть *мир*, и только искусство, каким оно должно быть, может его сделать *миром*, согласием. Творить подобия міру до искусства, каким оно должно быть, т.е. брать его, міp, образцом, есть преступление и наибольшее для разумных существ падение. По убеждению же нашего времени, привыкшего носить иго слепой силы, уподобляться природе, ставить ее себе образцом и есть верх совершенства, до которого если наше время и не достигло, то идет к нему прямою дорогою. Жить одною жизнью с природою, превозноситься над себе подобными и быть противником воли Бога, вроде Прометея, истинного Триединого Бога не знавшего, а знавшего только Зевса, т.е. чувственную природу, принимаемую за Бога, – таков идеал нашего времени.

Падающие миры и существо, противодействующее падению, – это противодействие падению (вертикальное положение) и есть начало искусства, в котором это существо является орудием Бога, т.е. как бы приготовление к спасению.

Не в природе – Бог, а с нами Бог.

Мир до искусства значит мир без искусства, слепой – по бездействию разумных существ, падающий – по бездействию правящей регуляции.

Природа в человеке сознает и чувствует свое несовершенство, а потому и является в нем, в человеке, воссоздающею разрушенное и воскрешающею умерщвленное.

ВНУТРЕННЯЯ РЕГУЛЯЦИЯ, ИЛИ ПРЕОБРАЖЕНИЕ ЖИВУЩИХ, СЫНОВ, И ПЕРВОЕ ВОСКРЕШЕНИЕ УМЕРШИХ, ОТЦОВ, И ПЕРВОЕ ВОЗНЕСЕНИЕ ИХ НА ИНЫЕ МИРЫ (ПЛАНЕТЫ) ДЛЯ РАСШИРЕНИЯ ВНЕШНЕЙ РЕГУЛЯЦИИ*, А С НЕЮ ДАЛЬНЕЙШИХ ВОСКРЕШЕНИЙ ИЛИ СВЯЩЕННОДЕЙСТВИЙ, КАК ВЫРАЖЕНИЕ СУПРАМОРАЛИЗМА [136]

(К статье об искусстве, нынешнем, или Птоломеевском, и будущем, или Коперниканском. Вступление в Коперниканское искусство)

Первое воскрешение как начало Коперниканского искусства, искусства действительного, а не подобия, как Птоломеевское. Эстетическое Богодейство, а не богословие лишь эстетическое, эстетика вне и выше храмовая, а не храмовая лишь.

Всеобще-обязательная воинская повинность в связи с всеобще-обязательным *образованием* и *познаванием* обращает *Кладбища* центральные (или Кремли) и местные (крепости) в учреждения воспитания сынов и познавания сынами слепой умерщвляющей силы (силы, носящей в себе голод, язвы и смерть) для возвращения жизни отцам (т.е. воскрешения).

Конечное в деле (труде) воскрешения, или *первое* воскрешение, *возвращение* сознания, так как *смерть есть анестезия*, при коей происходит разложение, границ коего мы не знаем.

Религия, наука и искусство превращают *воинское внешнее* собирание в объединение родственное сынов, разумных существ и художников для воскрешения.

Что же будет *начальным* в деле воскрешения?

Естественное дело земли, достигающей чрез разумные существа самоуправления, самовоссоздания.

Воскрешение есть переход от *смерти к жизни* и от *земли к небеси*. Воссозидание, дающее воссозданному самообладание и самовоссозидание, делая условия существования на земле его органами, делает его независимым от самой земной планеты. Только в таких микрогеях сама земля и приходит к самосознанию и самоуправлению.

Первое воскрешение есть решение Пасхально-Кремлевских или Пасхально-Кладбищенских вопросов.

---

* Преображение живущих, или сынов, невозможно без Воскрешения умерших; Вознесение от земли к небеси невозможно без Преображения и Воскрешения.

Внутренняя регуляция, как и внешняя, связана с всеобщею воинскою повинностью, но действительно всеобщею, которую нельзя отделить от всеобщего обязательного образования. Истинно всеобщая начинается с детского возраста, даже, точнее, с рождения, потому что и *акушерки* при этой системе принадлежат к *Призывной комиссии*. От колыбели и от купели каждый принимается на службу Богу отцов и в отцов место стоящему для внешней и внутренней регуляции силы, зависимость от которой чувствует каждый в себе и вне себя. Призывная же комиссия превращается в постоянное *Учебное и Ученое учреждение*, т.е. сливается с школами, причем постоянный Исследовательный метод детских организмов воинской призывной комиссией даст характер преподаванию в школе как начало внутренней регуляции. Так же как и наблюдения внешней местной природы подготовляют к внешней регуляции, тесно связанной с воинской повинностию. Неизлечимость болезней не может служить поводом к исключению из воинской повинности, ибо *неизлечимость*, как и действительность смерти, суть предположения, принятые за достоверность.

Защита отечества как цель воинской повинности ставит сию последнюю в теснейшую связь с религиею, причем отечество расширяется до объема человечества, а долг обороны праха отеческого обращается в долг оживления праха, воскрешения. Кладбища превращаются во *временные* крепости и в *постоянные* опыты как внешней, так и внутренней регуляции, или всенаучные Музеи. Под Кладбищами разумеются и Кремли, или Кремль как центральное кладбище, и высшая Призывная комиссия, т.е. Центральный Музей, совмещающий и Академию, и Университет.

Регуляция не ограничивается физиологической стороною призываемых, но простирается на внутреннюю сторону, психическую, а сия последняя становится основою общества (психократией). Психократия не может быть поставлена с юридическими формами правлений, с республиками аристократическими и демократическими и даже монархиями конституционными, а только с самодержавием, самодержавием патриархальным, с Царем, в отцов место стоящим, руководителем двух регуляций, внешней и внутренней. Внутренняя регуляция состоит в преображении или преобразовании питательной и родотворной способностей. Преображение питательного процесса состоит в обращении его из пассивного в активный, *из слепого, бессознательного в сознательный*, в расширении его или введении в него в сокращенном виде всего растительного и животного процессов как преобразования минерального вещества, да и минерального процесса до самых элементарных тел, т.е. это значит *обратить лабораторию органической и неорганической химии в сокращенном виде в сознательное орудие* или орган своего организма. В этом и состоит задача знания химии *всеми*. Таким образом, питательный процесс обращается в созидательный, или, точнее, воссозидательный.

Но превращение питательного процесса в воссозидательный невозможно без регуляции другого процесса, родотворного, без обращения его в *орудие* поддержания стареющих или постепенно умирающих родителей и воскрешения уже умерших. Когда у сынов появляется *избыток* сил, проявляющийся в половых побуждениях, а у отцов оказывается *недостаток* сил, ведущий к

смерти, то этот избыток должен обращаться на пополнение недостатка. Как питательный процесс превращается в созидательный или воссозидательный, так и процесс родотворный в дело воскрешения или воссозидания. Как созидательный процесс есть уже не отрицательный пост, так и воссозидательный не есть уже отрицательное воздержание, отрицательное целомудрие, а положительное дело воскрешения. Тот и другой процесс, т.е. питательный, превращаемый в созидательный, и родотворный, обращаемый в воскрешение, есть уже явное проявление таинства Евхаристии или причащения, состоящего в исцелении души и тела живущих и в воскрешении умерших. То и другое имеет одинаковую важность. Поминовение о здравии живущих не есть, как это может казаться, уступка эгоизму, – тогда и воскрешение было бы альтруизмом, – ибо бессмертие живущих так же необходимо для воскрешения умерших, как и воскрешение умерших для бессмертия живущих. Поэтому определение религии совокупною молитвою (и трудом) всех живущих о воскрешении всех умерших было бы неполно и нуждается в прибавлении «и о бессмертии не умерших».

Призывная комиссия учебно-ученая не ограничивается пассивными наблюдениями, а вводит в исследование опыты гистотерапии и органотерапии, которые и составляют введение к вышеописанной регуляции питательной [способности] в воссозидательную и родотворной в воскрешение. Гисто- и органотерапевтическое лечение должно занять главное, если не исключительное место в призывных учебных и ученых учреждениях. Недавно появившийся способ, конечно, не может быть назван уже созревшим, но прежние способы нельзя не причислить к отживающим. Этот способ нельзя будет назвать совершенным и тогда, когда он будет служить лишь исправлением повреждений тканей или ослаблений во всех органах, а только тогда, когда он будет способом обновления всех тканей, словом – пересоздания или воссоздания, в чем и состоит совершенство этого метода лечения.

Нет выхода с земли для рожденных; нет выхода и для воскрешенных или возрожденных (внутренно), а только для восоздавших себя или для Преображенных, – Преображенных, которые имеют в себе способность изменять форму, вес, величину, воссоздавать себя из первоначальных элементов, – для воссозданных. Нет выхода и для знания без полноты действия. Мысленные крылья еще не телесные.

Первое Воскрешение должно быть совершено при относительно полной внутренней регуляции и при внешней, ограниченной лишь земной планетой, следовательно, воскрешение тех, прах коих не был рассеян вне земли, не вышел за пределы земной атмосферы. Лучевыми образами земной планеты нельзя пользоваться для воскрешения первого поколения. Первое воскрешение распространяется на тех, разложение коих значительно подвинулось, но не вышло из пределов земли. Атмосфера должна составлять уже оптический инструмент, в полном распоряжении человека находящийся, чтобы по вибрациям, исходящим из-внутри земли, мог он видеть и следить за разложением и перемещением частиц тел разлагающихся. Предположим, что земной шар ежедневно или ежесуточно покрывается тонкими слоями космической пыли, на которых отпечатываются *изображения* всего находящегося на земле, следовательно, и человеческие существа; эти образы, при

пользовании атмосферой как оптическим регулятором, могут задерживаться и быть отражаемы к тем местам, куда при регуляции внутренними водами будет выноситься разложенный прах, к местам погребений.

Само собой разумеется, что весь ход, описанный здесь, как и в других местах, *имеет в виду сделать лишь «представимым» Воскрешение* и не имеет ни малейшего притязания на указание действительного хода Всеобщего Воскрешения. *Даже* сделать и представимым ход Воскрешения было бы *большою претензиею. Задача этого очерка вызвать людей, обладающих талантом изображения*, на эту попытку, что, *конечно, тоже нелегко. Сказанное о первом воскрешении столько же или даже больше относится к последующим воскрешениям.*

В этом очерке Первое Воскрешение имеет значение лишь *начального*, которое требует внутренней регуляции*, заменяющей и питание, и родотворный процесс, следовательно, [этот процесс] никак не может быть совмещен с деторождением. Признав необходимым сказать о первом воскрешении как о вступлении в Коперниканское Искусство, мы забыли и о вопросе Достоевского и не подумали о первом воскрешении Апокалипсическом[137]. Первое Воскресение есть земное (как оно и в Апокалипсисе представляется), потому что действие внешней регуляции не простирается дальше пределов земной атмосферы.

Броун-Секаровский способ[138] можно бы было уже назвать если не первым воскрешением, то первым противодействием умиранию, если бы оно (воскрешение) не началось при самой первой смерти, хотя какая громадная разница между спрыскиванием («упавшего в обморок», – скажут, если он очнулся, – и «умершего», если попытки привести в сознание не удались) и впрыскиванием Броун-Секаровской жидкости или так называемого физиологического раствора умершим холерою**.

Старческий упадок сил отцов (целой генерации), восстановленный на счет юношеского избытка сил, можно ли назвать воскрешением? Хотя бы смерть им уже не обладала. Но когда человек может считать себя гарантированным от смерти? Когда будет воскрешен первый праотец и во внешнем мире не останется ничего не покорного, независимого. Но тогда только последнее воскрешение можно назвать первым!

Или же воскрешением нужно назвать восстановление дыхания, у коих оно прекратилось?

или воскрешением считать возвращение жизни разлагающемуся трупу или распадшемуся телу в прах?

или же воскрешением назвать возвращение жизни праху не только разложенному, но и рассеянному, притом рассеянному в пределах земли или даже вне пределов земли.

Что считать первым воскресением – вопрос очень трудный, практически невозможный. Если бы можно было доказать действительность смерти, то

---

* внутренняя регуляция была бы полною, если бы последнее рожденное поколение было бы лишь сынами своих отцов, а не потомками также своих предков.

**Это было писано еще до опытов Кулябки[139], которые можно назвать первыми попытками оживления.

легко было бы указать и на первое воскрешение. Если воскресение в жизнь бессмертную считать первым воскресением, то, [повторим,] для потомков смертных предков воскрешение только первого поколения праотцев можно считать гарантиею против смерти, притом при *гистотерапическом лечении* заменою больного, отживающего здоровым и молодым – передаваемым от детей к отцам – предупреждается смерть, воскрешается по частям организм, *избавляется от умирания*, тождественного со стороны внутреннего ощущения со смертною казнию. Избавление от смерти есть избавление от умирания – ни к какому вопросу люди не относятся [так] легкомысленно, как к вопросу о жизни и смерти, смешивая жизнь с умиранием, а смерть лишь с последним моментом, о коем никто и ничего не знает, а между [тем] жизнь нужно брать такою, какою она должна быть: объединение живущих для воскрешения умерших к жизни бессмертной как самое высокое определение жизни, – и не удивляться, что повешенный или распятый на кресте не пожелает такому состоянию, такой жизни вечного существования.

КРЕМЛЬ КАК *КРЕПОСТЬ* И *ОРУДИЯ РЕГУЛЯЦИИ УМЕРЩВЛЯЮЩЕЙ СИЛЫ* И КРЕМЛЬ КАК *КЛАДБИЩЕ* И *ПОПЫТКИ ОЖИВЛЕНИЯ*[140]

С тех пор, как доктор Кулябко сделал опыт оживления сердца, а потом повторил этот опыт и многие другие, можно и должно считать вопрос об оживлении уже *открытым*. И в кладбищах, бывших Кремлях и острожках как *высших инстанциях для решения вопроса о смерти и жизни* – их, [попыток оживления,] истинное место, так как Кремли должны превратиться в Школы-Музеи вместе с Храмами.

Опыты оживления, делаемые в больницах, могут и должны стать делом кладбищ, – т.е. кладбища обратятся в больницы.

Опыты Мечникова также могут быть отнесены к вопросу о жизни и смерти; теория же его должна быть признана выражением нынешнего вырождающегося и вымирающего поколения[141], которое вопрос о возвращении жизни понимает лишь в смысле ее продления. Теория эта ничего [нового] в себе не заключает, но много старого мерзкого. Пример насекомого, представленный им, сам за себя говорит. Жизнелюбивые личинки, достигнув известного возраста, в брачном наряде поднимаются на воздух и тут совершают браки и вместе с тем теряют и жизнь. Упавшие же, как истощенные, не выказывают никакой любви к жизни и умирают. Подобное и у людей наблюдалось. Молодые в первую ночь так неумеренно предавались половой страсти, что к утру делались стариками, истощенными и даже умирали и, конечно, в последние [минуты] не выказывали ни малейшей любви к жизни от полного истощения. Спрашивается, к чему нужны опыты продления жизни, когда существует такой короткий путь к достижению цели, признаваемой Мечниковым идеальною. Изумительно, почему Мечников думает, что если смерть будет засыпанием (но без пробуждения), то с жизнию будут легко расставаться?

Только глупцы, именно по глупости – следовательно, надо им простить – признают своим правом давать границы долгу к отцам, т.е. родителям за жизнь полученную платить, чем им вздумается.

К ВОПРОСУ О ВРЕМЕНИ, КОГДА *ДОЛЖНО* СОВЕРШИТЬСЯ ВОСКРЕШЕНИЕ ИЛИ *НАЧАТЬСЯ ПЕРЕХОД* С ЗЕМЛИ[142]

По вопросу о времени, в которое может совершиться «дело воскрешения», прежде всего нужно сказать, что оно не может совершиться в *нераздельный миг*, что необходима *последовательность*, которая может достигать *чрезвычайной быстроты* в противоположность слепому ходу, бессознательному развитию мира, для коего и биллионы недостаточны. *Скорость даже существенное свойство сознательного действия.* Оно, [это время,] не может быть бесконечно малым, как не может быть и бесконечно великим, длинным. Медленное вначале, оно ускоряется с каждым поколением.

Если говорить *о начале* дела воскрешения, то следует сказать, что оно началось вместе с появлением человека, т.е. существа, обращенного к небу, коего верхние конечности могли быть употреблены для действия.

Если же за начало принять союз вооруженных народов для регуляции и извлечения силы из небесных пространств, то время может быть определено лишь из точного знания запасов, хранящихся в земле. Или же вместо объединения живущих принять за начало первое воскрешение умерших, что может быть определено [как] возможность *перехода* с земли на другие миры. [Или же следует] говорить о том состоянии, когда поколение, еще не вполне обладающее условиями своего существования и потому смертное, при помощи своего последующего, сынов, более могущественных, получит жизнь или когда род человеческий, как один человеческий сын, действуя на землю как на одно целое, само земное время сделает своим действием, следовательно, может замедлять и ускорять движение: суточное, годовое и колебание оси, т.е. удлинять одно время года и сокращать другое и самый год.

Этот вопрос определяется [также] временем, в котором вся земля может населиться, если войны, неурожаи и эпидемии будут устранены. Допущение же голода и моровых поветрий было бы для человеческого рода не только преступлением, но и бессмыслицею, ибо само воскрешение есть торжество заразы жизни над заразою смерти.

Началом же объединения для воскрешения нужно считать вступление в священный союз России с Англиею или с двумя Британиями.

* * *

Несмотря, однако, на столько поколений уже воскрешенных[143], приступая к воскрешению поколения I-го века, все-таки является сомнение в том, удастся ли совершение его. В этом сомнении нет, правда, ничего злого. Это опасение, от любви происходящее, и тем больше, чем больше сама любовь. Поколение прошлогоднего воскрешения должно пережить Церковный год

Триодей, т.е. *сделаться достойными и способными к воскрешению**. Им, хотя и жившим по Воскресении Христовом, но не слышавшим большею частью учение Христианское, нужно, следовательно, как поколениям до Христа живших, воспитание христианское (преображение). Это перевоспитание тем более необходимо, что нравственность I-го века, как и XIX-го, основана на признании мнимого достоинства, нравственность фарисейская, зооантропическая; нужно будет раскаяться в *общих грехах августова и тивериева века*. Раскаяние будет легко – ибо чем покажется роскошь тогдашнего времени для эпикурейцев и пустота отречения от нее для стоиков; эстетика Лукановой поэмы что значит пред художеством коперниканским, говорящим силою грозовою, пишущим, действующим лучами света! Что значит золотой дворец Нерона, который как игрушка будет восстановлен, а обладателям и обитателям этого дворца будет предстоять великое дело воскрешения рабов, строивших его и служивших им в нем, [рабов,] которых они признавали за вещи и имели право лишать жизни. Для раскаявшихся в лишении жизни ничего не может быть отраднее, как возвращение жизни, а воскрешая – преображаются.

Дворец Нерона ничто, однако, пред дворцами всемирных Выставок! Что значит промышленно-художественное искусство, как [не] искажение Птоломеевского искусства, проявленное не в дворцах, а вернее – *в храмах выставок*, превзошедших по величине, блеску все существовавшие храмы, до храма Премудрости Божией включительно. И если для многих нашего века людей, которых выставка *опьяняет*, будет непонятно все превосходство храма премудрости над выставкою как храмом мудрости, или, вернее, зломудрости человеческой, то пред Коперниканским искусством, хотя произведением также мудрости человеческой, но ставшей орудием премудрости Божией, все всемирные выставки покажутся жалки и ничтожны, а нравственно – омерзительны, *без*нравственны.

Всемирная выставка составляет конечное падение Птоломеевского (т.е. вообще) *искусства* и торжество промышленности, благолепие тления. Нужно помнить происхождение искусства и значение его, чтобы понять профанацию выставкою искусства. После такого осквернения искусства птоломеевского как изображения неба, населяемого воскрешенными поколениями, промышленностью как орудием полового подбора, нужно уже будет во всех отношениях новое искусство. Язычество и идолопоклонство по форме и содержанию Нового, нынешнего времени далеко превзошло паганизм древний. Можно ли кристальные дворцы, стеклянные капища обратить в христианские храмы! В юбилейной Выставке XIX века, которая, конечно, превзойдет все предыдущие всемирные выставки, мы уже несомненно увидим эту безвыходность старого Птоломеевского искусства. Если эта выставка сумеет выразить XIX век, то она будет убийственна для

* К средине Поста (4-я неделя) покаяние достигает до сознания виновности в крестных страданиях и смерти Христа, а на пятой неделе достигает высшей ступени, вникая в житие Марии Египетской и в Канон Андрея Критского. С 5-й недели кончается раскаяние, а с 6-й начинается искупление, воскрешение. На 6-й приобщаются к воскрешению уже воскрешенного, дважды умиравшего Лазаря и дважды воскрешенного.

искусства птоломеевского и, надо полагать, явится потребность нового, т.е. коперникан[ского искусства].

АСТРОНОМИЯ ИЛИ ИСТОРИЯ?[144]

> Если История есть наука о всех умерших поколениях, а Астрономия – наука о всех существующих мирах, то как эти две науки могут составить одну науку?
> Единство Истории человечества с Астрономиею, или единство Истины, блага и блаженства.
> Коперниканский вопрос, разрешаемый всеобщим воскрешением.

Коперниканская наука есть ли Астрономия или История, т.е. есть ли она действительность или предположение, лишь мысль в истории человеческих представлений? Небо – не в нашей ли только мысли, когда все науки обращаются в Астрономию, т.е. небо делается предметом мысли? Действительно ли звезды – громадные миры и удалены от нас на безграничные расстояния? Если это так, то вся *наша История* должна занять самое незначительное место в Астрономии. Она будет Историею одного лишь из множества видов или разновидностей живых существ* на одном небольшом из бесчисленного множества громадных миров. Из всех, однако, живых существ только человек может и должен быть назван наблюдателем, созерцателем, т.е. действительным созерцателем и мнимым двигателем неба. Таково положение Истории в Астрономии.

Но, с другой стороны, *вся Астрономия в Истории*. Она зародилась у существа, принявшего вертикальное положение, ставшего наблюдателем, созерцателем неба**, но не ставшего еще *деятелем, регулятором* даже движения земли. А без этого, без регуляции движения земли, человек *не может убедиться даже в ничтожестве, на которое обрекает его коперниканская наука*. Для существ же, не ставших деятелями, от коих не зависит движение земли, не имеющих, следовательно, общего дела, вся История стала борьбою *поклонников неба**** (Востока) с *поклонниками земли* (Запа-

---

* [займет место] странички из зоологии или даже [1слово неразб.], которая и сама занимает в астрономии очень небольшое место. Из всех существ в зоологии только одно существо <, однако,> обращено к небу, и его отношением к небу определяется образ жизни и ход Истории, а не одним непосредственным питанием и половым чувством, но и чувством смертности и преданности отцам.

** В этом созерцании неба были уже и вера, и знание, и искусство. Первые религии были – патрофикации с хороводами, возвращавшими Солнце к животворной весне (Солнцеводы мнимые). Первые философы были астрономы, в Патрофикации признавшие Персонификацию, т.е. отвергнувшие отцетворение и признавшие мнимость оживотворения. Из астрономии выделились все другие знания, так что соединение всех наук в Астрономии есть только *восстановление их единства*.

*** Село, крестьянство – поклонник неба, Город – поклонник не неба, а земли. Город – создание блудных сынов, забывших отцов, а с ними и небо, увлекшихся земною красотой. Село – создание старшего [сына], на небо переносящее умерших отцов (патрофикация). Для города небо стало предметом мысли, тогда как для не-города оно было предметом наблюдения и созерцания. С возвращением в село астрономия станет *предметом дела*.

дом)*, по Птоломеевскому мировоззрению, или идолоборством и идолопоклонством, memento mori и memento vivere, двух градов – небесного и земного. Коперниканская астрономия, признавшая землю небесным телом, а небесные тела – землями, может *примирить Запад с Востоком*, если только это предположение может быть доказано делом, делом управления движением земли и освобождением от прикрепления к земле путем воссоздания живущих и воскрешения умерших. История в Астрономии обращает человека в ничтожество. Астрономия в Истории обращает это ничтожество в гипотезу. Но гипотеза или мысль станет действительностью, когда все бывшие и существующие созерцатели небесных миров станут их обитателями, двигателями или правителями, т.е. ничтожество человека может быть лишь доказано его могуществом, точно так же как материалистам, чтобы доказать смертность людей, т.е. материальность души (т.е. доказать, что жизнь и сознание есть продукты известной комбинации материальных частиц), нужно разложенные молекулы соединить в живое, мыслящее тело. Тогда Астрономия – совокупность всех миров – и История – совокупность всех поколений – вполне соединятся. Первое, как слепая сила, будет проявлением последней, как разумной, а вторая будет душой первой, т.е. мнимая патрофикация обратится в действительную, как осязательное доказательство истинности Коперниканского мировоззрения.

---

* Поклонение Небу выражалось не только в храмах, подобие неба носящих (Заккураты – Святые обсерватории, храмы-обсерватории), но и Кремлях, как Экбатана с ее семью разноцветными стенами и Вавилонская башня с семью ярусами, подобие семи небес носящих. Самый дальний Восток и называет себя Небесным Царством, сыном Неба управляемым, за коим открывается самый дальний Восток – Страна восходящего Солнца – Япония. Поклонение земле достигает своей высшей степени не у древних греков и римлян, а у новых европейцев во всемирных промышленно-художественных выставках. Англию и Францию в противоположность Китаю надо назвать «Земное Царство», а Дальний Запад – Америку – землею Заходящего Солнца.

В пустыне – есть только небо, нет ничего земного, в Англии и особенно в Голландии есть только земля и нет неба, а туман.

Борьба Юга – поклонников дневного Неба – с Севером – поклонниками ночного неба. *Юг* остался поклонником Птоломеевского неба, воспроизведя небо художественно, а *Север* сделался коперниканцем, переходя от изображения к действительности. Для Юга – *захождение солнца* выражает *отчаяние*, а для Севера с захождением ночного близкого Солнца открывается бесчисленное множество [дальних солнц.]

Предметное сознание есть сознание мира или неба, т.е. *Астрономия.*

Самосознание же есть сознание нашего отношения к миру или небу, т. е. *История.*

Смерть и падение отцов и востание и обращение сынов к небу есть первый лист истории.

Разумное сознание как наблюдение есть объединение всех сынов в познании всех миров (астрономия).

Разумное сознание как действие есть подчинение всех миров Истории всех поколений, возвращенных к жизни.

Все народы, можно сказать a priori, писали свою *Историю на небесном своде*, т. е. переносили или возносили предков своих на небо, или верили, что они взяты на небо, а храмы их, по степени их уменья, были *изображениями неба**. Музеи же – секуляризованные храмы предков, а потому утратившие ту ширь и величие, какую они имели из-начала, даже когда обращались в простые склады древностей.

Храмы также, благодаря Идеолатрии, отвергнув всякие и скульптурные и даже живописные изображения, обратились «в Сараи богослужения», по остроумному выражению одного писателя о протестантских храмах, совершенно согласному, однако, с воззрениями русских времен Владимира, не нашедших такой красоты ни в храмах немецких, ни в их службах, хотя тогда эти храмы не были еще протестантскими.

Итак, История и Астрономия изначально в воззрениях народов составляли одно. И пока господствовало Птоломеевское мировоззрение, по существу не отличавшееся от народного, или кажущееся, совершенного отделения еще не было, хотя История делалась или превращалась более и более в политическую, а Астрономия – не выделилась еще из философии и тем более из религии.

В этом единстве Астрономии и Истории заключалось единство разумного существа с неразумною силою, т. е. еще не подчиненною разуму.

Когда же по Коперниканскому воззрению небесные миры оказались такими же земными, как и сама земля, тогда противоположность между небом и землею обратилась в противоположность между разумными существами и неразумными телами, хотя и казавшимися небесными, но которым уже и ветхий завет запрещал поклоняться. Бог же, Создатель тех и других, стал Всемирным существом, каким Он, конечно, всегда и был, ибо противоречие между разумным и неразумным должно устраниться, чтобы мир стал подобием Ему и сблизился с Ним, т. е. нужно, чтобы мир, столько жертв поглотивший, почувствовав свою вину в лице разумных существ, возвратил бы им жизнь и разум и таким образом объединил бы чрез все воскрешенные

* Как и на самих себе, на своей коже писали предков, изображали принадлежность к роду, племени.

поколения все миры вселенной (Астрономия) и то, что было последовательно (История), стало *одновременно*, т. е. вместе и *Историею и Астрономиею.*

Евразийская Империя, Восточно-Западная,
Небесно-земная.
Борьба юга, полуденных стран с полуночными,
религии света и религии мрака.

Борьба *полуночных* стран с *полуденными* не значит борьба *Мрака* со *Светом*, ибо чем больше *мрак*, тем больше полуночная страна видит *солнц*. Но, правда, эти солнца не даются еще чувственному восприятию, а только мысли, предположению, задают нам вопрос. Южный Иран, поклонник Света и добра, боролся с Тураном, для которого ночь была союзником, прикрывавшим его набеги и грабежи.

Для Северного Ирана *ночи* будут *светозарны*, когда он перейдет от Птоломеевского представления к Коперниканскому, а это последнее воззрение легче может быть усвоено Севером, чем Югом.

Древний мир (Южный) – Мир Птоломеевского мировоззрения, при коем он и остался, хотя хорошо понимал Коперниканское.

Новый мир – мир Коперниканского мировоззрения.

Как характеризовать Историко-астрономически Россию, у которой с Запада – Земные Царства, сынами земли управляемые и Страною Заходящего Солнца, а с Востока – Небесная Империя, сыном неба управляемая и страною Восходящего Солнца?

Евразийская Империя не должна [ли] называться *Небесно-земною*?

* * *

Вся История стала борьбою *«поклонников неба»* (Восток) с *«поклонниками земли»* (Запад).

Рафаэль в своей картине «Афинская школа» изобразил Платона указывающим *на небо*, а Аристотеля – *на землю*. Такое изображение относится к докоперниканскому времени. Коперник мог бы сказать Платону, указывающему на небо, что и земля на небе, а Аристотелю, указывающему на землю, мог быть сказать, что и *на небе* есть *земли*. Такую же философию, какой учил Кант, т.е. предопытную, идеальную, можно изобразить указанием не на небо и не на землю, а *на себя, на орган идей*. Таким указанием на себя, на голову может быть представлена и вся послекантовская философия. Но только тогда, когда будет понято, что мысленное не есть только мнимое, хотя не есть и действительное, а *проективное*, которое должно быть осуществлено, т.е. мысль должна быть *всеобщим делом*, тогда к указанию одною рукою на голову нужно присоединить *указание другою рукою* на внешний мир, который должен быть управляем мыслию. Еще лучше другую руку представить *действующею*, а не указывающею лишь, т.е. посредством аэростата, не открывающего только путь в небо, а посредством громоотвода на аэростате, или грозоводе, регулирующего эту основную силу. В этом дейст-

вии примирялись [бы] мнимые поклонники неба (Восток) и действительные поклонники земли, примирялись и крестьяне и горожане.

ИСТОРИЯ ПО ОТНОШЕНИЮ К АСТРОНОМИИ[146]

Есть страны, земли, почти совершенно лишенные неба; к таковым принадлежит Голландия и отчасти Англия, где *город*, который вообще не видит неба, достиг своего крайнего развития. Но англичанин живет не столько в городе, сколько вне его, не столько на суше, сколько на воде, на просторе океана, под открытым небом.

А есть и такие, в которых господствует небо, а земля не привлекает, не приковывает внимания к себе.

Кроме естественного сокрытия неба, промышленный Запад принял искусственные меры для воспитания таких земных существ, блудных сынов, которые так же забыли бы небо, как забыли отцов. «Согрешил, – говорит блудный сын, – *на небо* и пред Тобою». Притча о блудном сыне имеет глубочайшее всемирно-историческое значение. Нет в ней ни одной черты, которая не имела бы значения в деле перехода всемирно-мещанской, городской [истории] к всемирно-крестьянской. Блудный сын совершил два греха: против неба и отца, даже вдвойне против неба.

* * *

При разборе бумаг нашел я очень старую программу Истории (как факт), которая тогда носила еще заглавие, очень неподходящее, «Исторического очерка», название, в котором была как будто претензия на что-то литературное и даже ученое[147]. На деле стоило добавить одно, два слова и получилась <бы> уже История как раскаяние в том, «что мы делали и делаем» с указанием даже на то, что должны делать, т.е. История получала бы нравственное значение, обязательное для всех. «*Отец Истории*, – сказано в программе, – начинает с борьбы Европы с Азиею»*. Начиная с борьбы, он, следовательно, сознательно или несознательно, признает, что История есть взаимное истребление** или она есть, по новейшим историкам, История культуры, цивилизации и эксплуатации природы. «*Когда*, – продолжает программа, – *становится исторически известною Византия*», – т.е. предшественница 3-го Рима, как начало не римского, т.е. насильственного, <а> *Христианского умиротворения.*

Европа, торжествуя над Азиею, хочет даже доказать, что она, Европа, древнее Азии, что прародина человеческого рода находится не в Азии, а в Европе. Правда, этот спор напоминает прение раскольника с жидом о том, чья вера древнее, но в вопросе о прародине, как и во всех других европейских вопросах, не было согласия, проявилось несогласие. И теперь еще

---

* Пословица «*не вспоишь, не вскормишь и врагов не наживешь*». Вся История есть лишь выражение ряда неблагодарностей. Азия с Африкою вскормили Европу и были покорены ею.

** История – не Евхаристия, но ахаристия, неблагодарность.

многие держатся за Азиатскую прародину. Этого мало, три главные народности присвоивают себе прародину. Еще недавно англичанин Ис. Тайлор, упрекая французов и немцев в излишнем патриотизме, т.е. в национальной гордости, сам выводит предков Арийских народов *из Англии* (см. Русские Ведомости № 232 статью Милюкова «Кто были наши предки?» Автор статьи признает, с небольшою оговоркою, мнение Тайлора за решение, даже полное, вопроса[148]). Есть, конечно, и благоразумные, которые предлагают повременить решением вопроса о прародине за недостатком, разумеется, данных. Но не лучше ли вместо остановки расширить исследования. Понятно, пока выводы делаются из поверхностных исследований небольшой части света (Европы), они не могут иметь решающего значения.

К СТАТЬЕ «ЧТО ТАКОЕ ИСТОРИЯ ДЛЯ НЕУЧЕНЫХ»[149]

История как факт есть, с одной стороны, взаимное истребление, а с другой – поминовение, оплакивание, раскаяние, притом и светскими – Юбилей и Музей – и духовными – Храм и служба (или *ходы суточные и годовые, Литургия храмовая и Пасха храмовая*). *История как акт* <есть всеобщее воскрешение.> Между *Историею как фактом* и *Историею как актом* заключается *История как проект*, как примирение религии и науки. *История же как проект* есть *примирение* духовного и светского, храма и музея, службы (ход) и юбилея во внехрамовой литургии, или общем деле, и <во внехрамовой> Пасхе, общем ходе или объединении всех живущих в познании и обращении слепой силы природы в живоносную. *Внехрамовая* Литургия и *внехрамовая* Пасха не есть только *внемирная* или так называемая Ангельская Литургия или Пасха, которую поют ангелы на небесах[150], а *всемирная*, т.е. обращение самой мировой силы из слепой, бесчувственной, вне и в нас действующей, в управляемую разумом и чувством. История как проект есть соединение и ученых с неучеными (народом), причем уничтожается разделение разумов теоретического с практическим, а вместе – чистого с прикладным, искусственного с естественным. Корнем этого отделения и было разделение сословий ученого и неученого.

Первоначально христианство видело в чуде претворения воды в вино и в умножении хлебов Евхаристию (внехрамовую). В скульптуре древне-христианских саркофагов ставились рядом эти два чуда. Кирилл сравнивал претворение воды в вино с претворением вина в кровь, а Максим Туринский говорил, что претворение воды в вино предызображало таинство воскресения[150a]. Есть и *Евхаристия внехрамовая*, ибо она также должна совершаться вне храма, т.е. в самой природе, обращая смертоносную, слепую ее силу в живоносную.

«Не молю да возьмеши их от мира, но да сохраниши от неприязни» (от зла) (Иоан. XVII, 15), – пока, конечно, сама неприязнь, зло не станет вопросом о причинах ее (небратства, неродственности), – <вопросом> о том, почему мир во зле лежит, ибо, как видно из 21 и 23 ст. гл. XVII Иоанна, самый мир, чуждый в то время Ему, может и должен стать верующим и познающим, быть единым, как Он в Отце и Отец в Нем.

Объединение живущих, или сынов и дочерей, для воскрешения отцов и матерей заключает в себе и Литургию оглашенных, или объединение, и Литургию верных, воскрешение умерших. *Санитарно-продовольственный вопрос* во внехрамовой Литургии есть истинная Евхаристия или исцеление души и тела, но не отдельных лиц, а всего рода человеческого от болезни, или порчи, происходящей от *цивилизации*, или вырождения душевного, и от *культуры*, или вырождения телесного и истощения самой внешней природы.

* * *

История как факт есть взаимное истребление, а как проект – всеобщее воскрешение[151]. Религии языческая и иудео-магометанская были религиями приношения человеческих жертв или обожествлением факта; Буддизм был воздержанием от человеческих жертв, и только Христос, но не католические или крестовые походы, и не протестантское только отрицание их, а Христианство лишь, ждущее воссоединения, сокрушающееся о розни, может стать возвращением жертв.

[Ныне при]носят людей в жертву вне храма. Религия будет только ханжеством и лицемерием, пока будут казни, войны и вообще вражда.

А вражда, ненависть может быть заменена лишь любовью, а не равнодушием, ибо «не воюй», «не судись»... есть не выражение любви, а лишь отрицание вражды.

АВГУСТ И АВГУСТИН, ТВОРЕЦ ГРАДА ЗЕМНОГО ПЕРВЫЙ И ГРАДА БОЖИЯ – ВТОРОЙ[152]

«Рим признал *гражданами* тех, кого победил», т.е. Рим дал миру *гражданство*, а не «Родство». Рим и Церковь обратил в гражданское, юридическое учреждение. Рим, т.е. католицизм, раздвоил христианство. Родство или братство сынов, объединение сынов в любви к отцам, <католицизм> удалил, вынес из мира, сделав его *трансцендентным*, непознаваемым, неосуществимым, подобно позитивизму, отрекшемуся от всего лучшего. Поэтому Вопрос о небратстве есть вопрос о самом существовании католицизма. Рим императорский восстановил Илион в лице Константинополя, Рим же папский, который не считал грехом возбуждать сынов против отцов, восстал против Константинополя.

Если византинизм нельзя отождествлять с эллинизмом и осуждать Византию, как делает историк Запада, за то, что она сохранила императорство, а не подчинилась западному узурпатору, то папство может и даже должно быть отождествлено с иудейством. Папа – истинный преемник не Христа, конечно, не Петра, а *Самуила*[153], который избирал и низлагал царей.

Франки, которые в лице Карла совершили узурпацию, отказывались от нее в лице Гуго Капета, когда императорство перешло к саксам[154]. «Ни один

престол не представлялся ему выше его собственного, кроме, пожалуй, того трона, который занимает Император Константинопольский».

Для православной церкви, не имеющей светской власти, всякое выражение терпимости будет лишь словом, а не делом, тогда как выражение нетерпимости будет свидетельствовать о неравнодушии, в чем обыкновенно православную церковь <и обвиняют>. Слово «веротерпимость» заключает в себе два несовместимых понятия, ибо где есть вера, там нет терпимости, а где есть терпимость, там нет веры.

* * *

Падение Царьграда было великим уроком, различно, даже противоположно понятым Востоком и Западом[155]. Пересветов в «Сказании о Петре Волошском» говорит, что кто хочет постигнуть «государственную мудрость» (то есть условия, от коих зависит существование государства), должен прочитать до конца повесть о падении Константинополя[156]. Недостаток *правды* в Византии, который он считает причиною падения Империи, не нужно смешивать с *правосудием*. Под «правдою» разумеется, по-видимому, всеобщая обязательная служба, которая не должна быть связана с отдачею крестьян в виде жалованья*.

Запад также мог сказать, что хочет проникнуть в тайну премудрости, <что и он> должен вникнуть в Историю падения Bas-Empire[157], Константинополя, только причину падения он (в лице своих передовых деятелей-гуманистов) видел в деспотизме, то есть <в> отсутствии прав, свободы, а не в неравенстве обязанностей, в подавлении древней свободы, представителями коей были древние греки и древние римляне. Относительно последних <и> сама Империя получила название *Bas-Empire*, как выражение крайнего падения. Гуманисты, если не радовались <падению Константинополя>, то по крайней мере утешались <тем>, что Греция с падением Константинополя не погибла, а переселилась в Италию и даже возродилась там. Туркам гуманисты не могли простить лишь сожжение книг, т.е. истребление книг при завоевании**, в коем они, турки, столько же виноваты, как и арабы при взятии Александрии.

Все изучение Византии, начатое в Германии, было исследованием вопроса о причинах падения Византийской империи и о причинах падения царств вообще, а также о средствах и условиях прочного существования их. Первое издание Византийских хронистов, обнимавшее всю ее <Византии> Историю, предпринятое Иеронимом Вольфом (1516–1580), было завершено хроникою Лаоконика Халкондилы «Об успехах турок и падении Греческой Империи». «Туркогреция» Мартина Крузия (1584), явившаяся благодаря попытке сближения протестантства с православием, говорит также о победителях и побежденных.

Греко-турецкий вопрос особенно занимает, по-видимому, Леунклавия (1533–1593). Душа не лежит у Леунклавия к профессуре; он недолго препо-

---

* В сказании о Петре Волошском и сожжении книг.

** Исидор[158] считает до 120000 томов количество книг, погибших при завоевании <Константинополя>.

давал греческий язык в Гейдельберге, но зато долго странствовал по Востоку, изучил турецкий язык, сделался первым знатоком турецкой истории, т.е. «турецкого дела». С какою целью он по возвращении «вращался при разных дворах»? Назначенный профессором опять в Гейдельберг, он не занимал кафедры, а поселился в Вене – этом оплоте Западной Европы от турок, там и умер.

Трудно допустить, чтобы и голландские Византисты (Ван-Вулканий, Юниус Фр. Меурский) трудились в видах чистого знания, вне религиозных и политических влияний. Раскрытие этой связи послужит к некоторому оживлению [не дописано.]

После 30-летней усобицы, в год ее окончания вышло из Франции воззвание, приглашавшее ученых всей Западной Европы соединить свои силы для изучения Византии [продолжение утрачено.]

* * *

Так называемая Средняя История есть теистическая (религиозная)[159], Новая – гуманистическая (бритая); XIX век – ультрагуманистический, внешним его выражением может служить *«фрак»*. Это одеяние, или, может быть, начало *раздевания* восстановляет хвост, отсутствие которого отличает человека, и *открыло переднюю часть, которую человек, по нравственной необходимости, прежде всего скрыл.*

Бритье бороды (мнимое омолаживание) есть выражение гуманизма, а *фрак* – выражение ультрагуманизма, переходящего к брютализму.

В (средней) теистической Истории человек ставит себе образцом Божество и на жизнь настоящую смотрит [как на] приготовление, или, вернее было бы [сказать, устр]оение будущей; гуманистическая [история смотрит на] настоящее не как на [средство], а как на цель.

* * *

Хотя Новая История следует за Среднею[160] и заменяет ее, но сия последняя не только не может считаться совершенно прошедшею, но даже которая из них господствует в настоящее время – есть еще вопрос. Признавая сосуществование двух мировоззрений и даже двух форм истребления, не можем признать законность их существования, а можем признать незаконность их вражды. Призыв, обращенный к ученым духовного сана, своим и инославным, т.е. к людям средневекового мировоззрения, и обращение к светским ученым, своим и иностранным, т.е. людям нововекового мировоззрения, имеют целью примирение и объединение. А история попыток объединения, или Самодержавия, возбуждаемого постоянным печалованием Православия, поддерживаемого единодушием народа, и есть средство против тройственного истребления в двоякой форме. Проект соединения Церквей вне и расколов внутри, чрез примирение Империй вне и сословий (нерусского – интеллигентного и народного – русского) внутри, в деле обращения войск в естествоиспытательную силу не может ограничиться соединением славянских народов, если бы это и было возможно, а требует соединения арийского племени, того племени, в культ которого даже входило «доение небесных

коров», эта мифологическая форма регуляции. Панславизм, т.е. соединение народов, питающих неприязнь друг к другу, не может состояться без войны с неславянами, тогда как панаризм есть союз России с такими народами, авторитет которых признают и враждебные нам единоплеменники. К статье об Ариофильстве можно бы поставить эпиграф: Арийские реки (а не ручьи) сольются ли (но нераздельно и неслиянно) в одном общем мирном (pacifique) океане, или они иссякнут, истощатся в непрерывной борьбе?

ЗОЛОТО И ПРАХ[161]

Вопрос о бедности и богатстве и вопрос о смерти и жизни. Что ценнее (дороже): золото ли, вносящее вражду и раздор между братьями, или прах отцов, объединяющий сынов для возвращения жизни отцам, для оживления праха?*

Расселение, а с ним и разъединение человеческого рода и перенесение с этим *расселением Праха отцов* в видах сохранения единства. – Народная легенда о Ное, перенесшем в Ковчег прах Адама.

Объединение народов и прах отцов

В державе императоров 2-го Рима полагался прах трех частей света и акакия как принадлежности венчания императора и как наглядное выражение Царя, в отцов место поставленного от Бога отцов, – «прах, который имеет востати». Для Царей же 3-го Рима, если четвертого не будет, т.е. <если> совершится полное объединение, прах будет указанием на долг воскрешения. «Прах, который некогда жил, прах, который имеет востати, прах, который должен быть восстановлен», дает цель Москве, в которой Кремль есть алтарь, как было сказано, посвященный Пасхе.

Золото объясняет, почему История, как факт, есть взаимное истребление.

Прах же отцов дает смысл и цель Истории как проекту воскрешения.

Посыпание головы прахом (который попирали) в смысле раскаяния отделяет эти два периода Истории: раскаяние во взаимном истреблении есть уже переход к *Истории воскрешения праха***.

Могила праотца (Памир? Эдем?) и страна богатства (Индия) – представители праха и золота. Древний мир знал золото Востока (Азия) и серебро Запада (Европы – Испания).

Новое время начинается открытием южно-американского золота (Перу) и северо-американского серебра (Мексика). Новейшее время, XIX век, знает сибирское золото, калифорнийское, австралийское, южно-африканское и, наконец, полярное золото (Клондайк). <Но и> полярное золото *есть ли по-*

---

* Вопрос о золоте и прахе возник в то время, когда Европа и Америка – «чтители только золота» – порешили разделить «*чтителей праха*» – *китайцев*[162].

** К сожалению, монографии о «Прахе», об историческом его значении до сих пор, кажется, не было.

следнее?.. Кончается ли История *золота*, разрушающая жизнь, обращающая ее в прах, и начинается ли История возвращения жизни праху?..

Археология или История на Земле, как кладбище, распространяется, производя раскопки по всему миру, хотя и не сделалась еще повсеместною, не познала себя наукою сынов, изучающею останки отцов, не соединилась с поминовениями, не обратила последние из имясловных в жизнесловные, потому что верующие не стали познающими, а познающие не стали верующими. Храм еще не соединился со школою, ни школа всеобщеобязательная не стала необходимою принадлежностью храма. Археология еще не соединилась с естествознанием, с познанием силы рождающей и разрушающей.

Три периода:

1) Прах, который некогда жил, – язычество – *первый* Рим.

2) Прах, который имеет востати – трансцендентное воскрешение – *2-й Рим*.

3) Прах, который должен быть воскрешен, – имманентное воскрешение, – *3-й Рим*.

Период почитания блеска золота есть период несовершеннолетия.

Континентальное Царство, чтущее прах отцов, 3-й Рим, ставши твердою ногою на четырех океанах, вынудит ли Океанические Царства <Британию и Америку>, 3-й Карфаген, союзников Ислама, чтителя меча, отрясших прах отцов, но тем не менее остающихся сынами праха, хотя и забывают об этом, – вынудит ли 3-й Карфаген, оставив Ислам и кочевников, возвратиться к праху предков?!..

* * *

12-й лист, при небольшом разъяснении[163], дает ответ на вопрос, требуемый заглавием: «Что такое История?» – и дает <ответ> такой:

Понять Историю значит понять «что *мы* делаем», делали с незапамятных времен по неведению. Ответ этот дается там, где было сказано о делавших тогдашнюю Историю: «не ведят, что творят», чего нельзя сказать о настоящих*.

12-й лист ставит 2 вопроса: что такое Рим и что такое Иерусалим как составная часть Царьграда? Первый был крепостью цезарепапскою в древности и хотел и хочет быть <твердынею> папоцезарскою в христианском мире. Иерусалим стал храмом, утратил почти значение крепости, потому стал бессилен. Голгофа – гора черепов казненных потомков Адама, а наших предков... храм Воскресения. Понятно, почему эта гора стала местом или целью постоянных *покаянных* процессий в виде мирных или вооруженных странствований. Здесь, в этой горе, созданной неведением, была как бы сосредоточена и наглядно представлена «вина» человеческого рода. Кающиеся всех христианских стран казнились, казнили сами себя, посыпая главы

* Со времен Мальтуса и Дарвина едва ли можно сказать, что мы не ведаем, что творим.

свои прахом и пеплом, как умерших*, пред целою горою черепов разбойников благоразумных и неблагоразумных (шаливших на больших дорогах), наших отцов, не слепою силою природы умерщвленных, а нашими же отцами казненных.

Гора черепов – памятник двойного преступления, не воздвигнутый только, но и воздвигаемый <непрерывно> обществами, держащимися карою наказания, а не сыновнею любовью, и нынешнее поколение продолжает строить эту гору, хотя оно уже ведает, что ее творение, ее дело есть разрушение, что История как факт есть истребление, борьба. Но Голгофская история не имела бы конца; покаянные процессии были бы бесплодны, не были бы делом искупления, если бы над горою лишенных жизни разбойников не был воздвигнут храм оживления, Воскрешения и если бы это оживление не стало внехрамовым делом.

Византия Константина воздвигла храм, вне же храмовое дело оживления есть дело Новой, освобожденной Византии как центра нового братского союза сынов.

Понятно, почему и вооруженные странствования, крестовые походы к гробу первого и второго Адамов были выражением *культа предков, воскрешением,* но воскрешением *в католическом смысле оправдания делами истребления.* Такое воскрешение требовало, нуждалось в протестантском отрицании, чтобы получить православный смысл действительного воскрешения. Выражением протестантства были обходные движения, которые привели *к тому, что отрицали, к Горе предков, к Памиру, к тому, что хотели забыть,* считали не нужным поминать (молиться). Отрицая необходимость мысленного воскрешения (поминовения), протестантизм и выродившееся из него «знание» неизбежно должны <были> прийти к сознанию необходимости действительного воскрешения, если сословие мысли признает необходимость дела. Заповедь «Шедше, научите...», произнесенная в Иерусалиме, нашла свое завершение на Памире. Памир есть также Гора Черепов и иранских, и туранских, и их общих предков, хотя и не казненных, но и не одною слепою силою <умерщвленных> (как ни могуча эта неродственная нам сила природы на этой высоте), но и не без участия потомков умерщвленных, если рождение сынов есть смерть отцов. Памир – гора первородного греха и наивысшего проявления смертоносной силы природы. Пасха на Памире есть переход чаяния воскресения в деяние; Памир есть престол для завершения литургии, не нуждающейся в антиминсе, где таинственное делается явственным. «Шедше, научите» есть заповедь, относящаяся только к первой части литургии, к оглашению, воспитанию, соумиранию, усыновлению. Говорить сынам о их долге к отцам было бы оскорбительно для сынов, а унижать свое творение – свойство одинокого, а не Триединого Бога; потому-то и нет прямой заповеди об участии человека в воскрешении отцов.

Для ученых Голгофа – могила праотца лишь *мифически, по художественной потребности,* а не по нравственной необходимости, т.е. не по долгу воскрешения. Горою же черепов Голгофа не могла быть для ученых только

---

* Т.е. покаяние есть соумирание, спогребение, а искупление – совоскрешение, т.е. История, как сказано, есть всегда воскрешение.

буквально, потому что у евреев в числе уголовных наказаний не было обезглавления. Голгофа для неученых не признается учеными даже горою распятия невинного проповедника старого учения о любви к ближним. Нравственно Голгофа для ученых есть лишь протест *против смертной казни*, а не отрицание общества, карою наказаний держащегося, <не> отрицание <такого общества> во имя Царствия Божия, того Царствия, о котором молил разбойник, вспоминая, очевидно, Нагорную проповедь.

* * *

3-й Рим, что он есть и чем должен быть?[164]

Чем он был в мысли Древней Руси и чем он должен быть на деле в Новой Руси?

Не мысль ли о 3-м Риме должна быть положена в основу Отечествоведения?

Большое сочинение (VIII + 768 + 105 + 144) более 1000 страниц о Старце Елеазарова Монастыря Филофее[165], который для старообрядцев святой, для западников – предмет открытого презрения и для славянофилов – скрытого.

Это сочинение (Малинина) своим появлением, может быть, знаменует поворот в Истории церковной, а также гражданской от критики, лишившей русский народ всякого значения, осудившей его на вечное рабство Западу, тогда как, по воззрению Филофея, Россия, Москва предназначены к объединению или умиротворению всех народов.

3-й Рим есть представление Христианства (Церкви и Государства) в конкретном виде, не столько в действительном, сколько в идеальном или проективном, если мы не ограничимся созерцанием, не будем восхищаться величием лишь мысли или замысла.

Конечно, в этом выражении «Веси, яко вся Христианския Царства *приидоша в конец* и *снидошася во едино Царство* Государя нашего»[166] только в первой половине можно видеть выражение, близкое в настоящее время к действительности, во второй же половине слова *«снидошася во едино Царство»* можно и должно считать Задачею, начало разрешения которой может быть положено в будущей разве *Конференции Мира*.

Московское государство прямо усвоило это воззрение старца Филофея на Москву. В Учредительной грамоте Патриаршества, подписанной восточными патриархами, Москва [не дописано.][167]

Арсений Суханов в Константинополе пред греками излагал учение о Москве как 3-м Риме[168].

Патриарх Никон в Новом Иерусалиме в храме Воскресения поставил 5 кафедр для всех патриархов.

Петербург, хотя в самом [себе] носит отрицание всего русского, не признал Москву как 3-й Рим, но самим положением занял то место, откуда по легенде апостол Андрей отправился в два Рима.

См. Разговор в стане у Царьграда[169].

МОСКВА – 3-Й РИМ, А ЧЕТВЕРТОМУ НЕ БЫТЬ [170]

Почему название Москвы 3-м Римом мы отвергаем, а между тем все, не только западники, но и православные для первого Рима употребляем название *Вечного города*, хотя этим самым признаем католицизм истинным, непреходящим, а православие временным, следовательно, неистинным? Почему без всякого зазрения совести *Рим* называем *вечным* городом, а Москву стыдимся называть *3-м Римом?*

Вечный город и конец истории (Соловьев-отец – западник и сын – Владимир Соловьев – католикофил).

Что значит появление очень большого сочинения о старце Филофее, о коем стыдились даже и упоминать до сих пор?

О 3-м Риме, что он есть и чем должен быть. (Панхристианизм против панисламизма.) Значение этого воззрения для предполагаемого *Отечествоведения.*

Какое значение имеет С.Петербург для 3-го Рима, которого он не признавал как мысль, а исполнял как дело, отвергал вольно, а исполнял невольно. (Разговор в русском стане у Царьграда.) Завещание Петра Великого[171].

Третий Рим и третий Карфаген. Станут ли они панхристианизмом против панисламизма, или же третий Карфаген соединится с панисламизмом против 3-го Рима, буддизм же будет *уничтожен* Исламом? Океан со степью против земледельческого континента?[172] Для Воскрешения необходим переход от города к селу и от кочевья к земледелию.

В чем задача 3-го Рима не по отношению к людям и царствам мира сего в отдельности, а ко всем людям в совокупности? Супраморализму как ответу на вопрос, для кого и для чего должно жить, предшествовал в древней Руси, в Москве как 3-м Риме, вопрос «О небесных силах, чесо ради создан бысть человек?» Дан был и ответ, что человеческий род создан, чтобы заместить чин ангелов, *отпадший с небеси*, чтобы стать *небесными силами*, правящими небесными телами вселенной, на место низвергнутых с небес, после чего эти небесные тела стали слепыми, темными силами. Чтобы стать небесными силами, нужно объединение, умиротворение, несмотря на противодействие слепой силы, олицетворенной в образе апокалипсического дракона, преследующего церковь, представленную в виде жены, – понимая под драконом силу, противодействующую объединению, т.е. братотворению чрез усыновление для исполнения долга к отцам, в чем и состоит Церковь.

В секуляризованном виде *человек* – существо, вертикальное положение принявшее, т.е. противодействующее тяготению. (Падающие миры.)

Учение Аполлинария в секуляризованном виде (воплощение) есть подчинение слепой силе. Православное же учение в секуляризованном виде будет обращением слепой телесной силы в управляемую разумом, – что и значит обожение тела.

«СВЯТОЙ БЛАГОВЕРНЫЙ ВЕЛИКИЙ КНЯЗЬ АЛЕКСАНДР НЕВСКИЙ», – СОЧИНЕНИЕ М.ХИТРОВА [173]

По заглавию <сочинение это> принадлежит Русской Истории, а по содержанию ему нужно отвести место во всемирной Истории, ибо автор изображает своего героя в его отношениях к Западу и Востоку и даже отдаленному Востоку; а только такие отношения и составляют предмет всемирной Истории*. Хотя сочинение это относится к отдаленному прошлому, к XIII веку, когда Запад овладел Балтийским морем, за исключением устьев Невы, входами в Черное и Азовское моря и даже устьями Дона, но вопрос, поставленный в XIII-м веке, еще остается открытым, не решенным и в XIX-м веке. Не того же <ли> желала Западная Европа в начале XIX века (в 1812 г.), не того же ли она старается достигнуть в конце XIX века, натравливая на нас Китай с его кочевниками-монголами, стараясь оттеснить Россию от Черного и Балтийского морей. Для России XIII-й век был самый бедственный: татары только сто верст не дошли до Новгорода, а немцы остановились лишь в 30 верстах от него. Для Западной <же> Европы XIII век – этот век Иннокентиев III-го и IV-го[174] – был, можно сказать, тем же, чем для евреев был век Давида и Соломона. Католики, представляя XIII век золотым, не встретят в этом протеста со стороны протестантов. Романское племя от устьев Дона и немецкое от устьев Невы готовы подать руки друг другу. Напуганная нашествием монголов, Европа успокоилась, когда увидела, что нашествие их ограничилось сокрушением силы славян, с коими она, Европа, вела борьбу уже с IX-го века. Самою дорогою мечтою Западной Европы с тех пор, как стала усиливаться Россия, было сокрушение ее руками кочевников дальнего Востока, от коих Россия защитила и спасла Европу.

Кем или когда дано было наименование Невского победителю шведов? Это наименование показывает, что значение победы над шведами было понято, – понято как первый отпор Западу, как первая попытка положить предел германизации славян. Автор сочинения «Александр Невский», – вопреки направлению века, которое поставило, по глубокому и меткому выражению Гегеля, *«хулу – началом премудрости»*, вопреки таким авторитетам, как Соловьев, – осмелился восстановить образ героя Невского во всем его величии[175]. Эту смелость нужно поставить автору в особую заслугу. Слепыми последователями так называемого критического направления, не ведующими, что творят, для которых «научное» значит «хульное», <автор> будет причислен, <конечно,> к отсталым, ретро[градам].

Почитание Св. Александра Невского, или – как сказали бы в настояшее время – культ Александра Невского <сохранился> в колене младшего его сына Даниила. Иван Даниилович Калита прикупает села и дает их к св. Александру. Иван Иванович также дает впрок к св. Александру и благословляет сына Дмитрия иконою св. Александра, чем и объясняется особое значение этого колена Александра Невского и самой Москвы.

---

* Запад всем своим внутренним распрям, всем своим дрязгам придает всемирно-историческое значение.

Вспомоществуемый в борьбе с Западом своими сродниками свв. Борисом, Глебом и Владимиром, Александр Невский сам помогал своим потомкам в борьбе с Востоком Димитрию и Иоанну; надеемся, что он не оставит нас и тогда, когда наступит час спора, борьбы с Западом.

Мы слышали, что автор хочет расширить статью о «крестоносном» движении Запада в походе шведов, показать участие других народов Западной Европы, собрать все, что возможно, об этом участии.

* * *

Когда Наполеон, изучавший пред походом 12-года Россию[176], говорит нам, что столица наша – Москва, то в этих словах нельзя не видеть результат его изучений, а вместе с тем нельзя не чувствовать в этих же словах некоторого презрения к нашей непонятливости, непонятливости нашей интеллигенции, конечно, (<презрения> к нашим поэтам, художникам и т.п.), видевшей свою столицу в Петербурге, или, вернее, в Париже, которому Петербург силился уподобиться. В указании на место, которое должно быть нашею столицею, 3-м Римом, и заключается великий жребий, о котором говорит, но не разъясняет, наш известный поэт. Но не этот только поэт, а и вообще наши поэты, мыслители, художники, историки, не сочли за нужное разъяснить этот вопрос, который даже не представляется для них и вопросом. А между тем Наполеон был настолько убежден в истине своих слов, что в битве под Москвой пожертвовал 50000 его войска, чтобы только овладеть этим центром всей нашей будущности, уверенный, что спасал Европу от страха за ее собственную будущность, спасал Царьград от наших покушений, открывал себе путь к Индии, к низложению Англии. В чем же наша будущность, чем должна быть Москва, или, точнее, Кремль, ибо только в Кремле может быть написан, выражен план нашей будущности? Старая, Московская Русь написала на стенах храмов, палат, внутри и даже вне, все свои воззрения, все, чем она была; что же касается новой Руси, то она ничего не сказала, ничего не написала о том, что она есть и чем должна быть, хотя пустыри Кремля и голые его стены приглашают написать свое слово об этом предмете. Нельзя считать решением вопроса обращение Ивана великого в бельведер, а Кремлевской крепости в гульбище.

ОТКУДА ПОШЛО СЛАВЯНОФИЛЬСТВО?[177]

Статья «Международная благодарность» наводит нас на размышление о начале славянофильства.

Если под славянофильством разуметь признание за славянским племенем или за русским народом «самобытности», то славянофильство пришло к нам *сверху* и *извне*. Началось оно так же, как и отречение от своей народности, с внешности, с одежды. Прусская принцесса Шарлотта при приезде в С.Петербург не только приняла православие, но и облеклась в *русскую одежду*. Чтобы оценить это нововведение (!??), нужно не забывать, что оно произошло в царствование самого крайнего западника – Александра I. В

библиотеке императрицы Александры Федоровны находится несколько альбомов с изображением русских костюмов. (Еще прежде, начиная с императрицы Марии Федоровны[178], «женское воспитание» стало делом царствующей Царицы, ставшей, <таким образом,> *«в матери место» или «праматери место»*, как Царь стоял в «отца» или «праотца место».)

Было бы, однако, большою ошибкою полагать, что дело народности ограничивалось одною внешностью: одеждою, жилищем (построение избы*); не нужно забывать, что почти во все царствование императора Николая не прекращались комиссии об устройстве быта крестьян, так что можно сказать, что никогда так много не думали о народе, как именно в это время, и потому вернее сказать, что народность была предметом мысли – следовательно, только внутренним, а не внешним, предметом дела, ибо дело ограничилось лишь устройством Министерства Государственных Имуществ, так что мысль о народе выразилась лишь в графе Киселеве, который и изображен на вышке <Румянцевского музея> (над библиотекою императрицы Александры Федоровны), <на которой и произошло поклонение Короля Прусского, отца императрицы Александры Федоровны, и двух ее братьев, из которых младший стал впоследствии первым Императором Германским.>

Если допустим, что при дворе, где положено было начало славянофильству в сказанном смысле, и не было верного понятия о народе**, то не нужно забывать, что народники еще менее, еще одностороннее понимают народ. Видеть в народе один экономический механизм без души и смысла (православия) и без общего великого дела и его руководителя (без самодержавия), значит ли это понимать народ? Ошибочность взгляда народников на народ доказана была самым поразительным образом: буряты в дальней Сибири с проповедниками народности делали то же самое, что и в Европейской России крестьяне, <– представляли их к становому.>

Таким образом, Московский музей, приняв в себя библиотеку императрицы Александры Федоровны, стал памятником самого первого зарождения славянофильства или возвращения к самобытности. Это возвращение началось так же, как и реформа Петра, или отречение от своей народности, с внешности, с одежды. Желательно было бы иметь портрет принцессы Шарлотты в русском костюме, а также изображение русской избы в Петергофе.

---

* Прежде чем Погодин устроил избу, она была построена для императрицы Александры Федоровны, и прежде чем Хомяков надел крестьянский костюм, при дворе надели кокошник. A la moujik было модною прическою в 40-х годах.

** Разговор императора Николая Iго с Самариным 24 марта 1849 г. Император Николай Iй с восстания 14 декабря против немецкого влияния. Замечания императора Николая Iго на ответы К.С.Аксакова, которые считаются profession de foi славянофилов[179]. «Разговор» и «Замечания» предшествовали поездке в Москву на освящение дворца. 9 апреля 1849 г. «Маскарад или праздник в старинных и новых русских костюмах», а затем Циркуляр М.В.Д. о запрещении носить бороду[180].

К ЧЕМУ ПРИВОДИТ ЗАПАДНИЧЕСТВО![181]

До сих пор мы были посредниками между Западом и Китаем, в постоянной вражде между собою находящимися. Теперь же после того, как по наущению Запада совершили подвиг – среди мира (в мирное время) разгромили китайский город, мы приобрели в Китае славу самого коварного народа, не приобретя доверия Европы, а лишь насмешку на наше крайнее простодушие. Конечно, Министерство Иностранных Дел у нас никогда не отличалось прозорливостью и всегда было иностранным, на этот раз оно показало совершенную слепоту, назначив на такой пост, как Китай, человека совершенно незнающего и иностранца, который и поставил Россию в безвыходное положение. Конечно, вместо призыва войска на защиту посольств, следовало предложить выезд из страны, которая вся готовилась подняться. Столько зла наделало это министерство и все-таки не было уничтожено!

Сам по себе факт соединения европейских войск под командою русского генерала был бы очень знаменателен, если бы только не против Китая, а против Ислама, исконного врага Христианства, он состоялся.

Запад в страстном желании поссорить, возбудить ненависть Китая к России – ради чего отдает свои войска под команду русскому генералу – создает прецедент для будущего, а в настоящем признает как бы гегемонию России над западными государствами. В 1898 г. русский царь призывает все народы к миру, а в нынешнем становится главнокомандующим как бы панъевропейского союза. Этот факт для мира собственно Европы сделал несравненно больше, чем Конференция мира. Если Пекин будет взят (а кажется, что он уже взят) до приезда Вальдерзее, то это будет целая кампания, совершенная европейцами, американцами и японцами под командою русского полководца. Если теперь приедут послы бурские в С.Петербург, то снова Россия, генерал коей командовал всеми европейскими войсками, может иметь большой вес.

* * *

> «Все несчастье наше заключается, во-первых, в том, что у нас много немцев, во-вторых, <в> незнании себя и своих сил, и в-третьих, в самооплевании».
>
> *М.Д. Скобелев*

О двухстолетнем юбилее незаконного сына 3-го Рима известного Маркиза С.-Петербурга, дебошана и блудного сына, ставшего гонителем и мучителем Русской земли, своей матери[182].

Малоизвестное сочинение, не вошедшее в полное собрание сочинений самого остроумного писателя России, полурусского, полунемца, очень верно назвавшего С.-Петербург «*треугольною шляпою*» России, конечно, немецкого или вообще *западного покроя*, а Москву сердцем, пораженным аневризмом[183], или, вернее сказать, «надорванным сердцем», благодаря этому Маркизу – рабу Запада и неумолимому врагу России. Петр, ставя город у Кронштадтской лужи, после того как не успел утвердиться на Мареотиб-

ском болоте, мечтал создать Владизапад, а между тем этот мнимый Владизапад стал дверью, воротами для Запада и оконцем для нас, для России. Гнет этого маркиза, или барона, или лорда чувствовала громадная страна, принимавшая шляпу за голову. Кроме небольшой ослабы при Елисавете до самого Александра III не переставала Русская земля быть страною долготерпения. В переездах в Гатчину можно было думать о начале перехода в старую столицу, подобно Коломенскому, которое было переходным пунктом к С.-Петербургу. Но надежды наши не сбылись. В приезд Николая II на Пасху в Москву в 1900 году можно было ожидать, что Москва сделается Пасхальною столицею России, а С.-Петербург останется лишь будничною столицею. Конечно, ожидания эти были совершенно напрасны. С.-Петербург продолжал подчиняться более и более Западу. В торговле он уступал и балтам, и финляндцам, а военный флот переводил в Либаву, чтобы при самом начале войны он стал добычею немцев и англов. Надо отдать справедливость нашей интеллигенции, она все сделала для погибели России и может без страха ожидать нашествия: торжество Западу обеспечено. Последним ударом, смертельным, нельзя не признать построение двух следующих дорог: Северной, проводимой по малонаселенной финской (зыряно-вотяцко-пермской) стране до соединения с Сибирской, а другой – по враждебному Великороссии Западному краю до Черного моря. Благодаря этим двум дорогам Центральная Россия, уже истощенная, обратится в *захолустье*, каким она была до начала Москвы. Остается только дорогу, идущую к Индийскому океану, отвести от Москвы, что, конечно, нетрудно сделать*. Теперь, когда Германия объявила войну славянам, внутри, в пределах Германии живущим, она хочет показать, что не касается славян, живущих вне Германии; чему верят, конечно, только в С.-Петербурге, <и> эту веру С.-Петербург поставит себе в великую заслугу во дни предстоящего Юбилея. Западные славяне, не обладающие добродетелью верить в совершенно невероятное, в немецкое великодушие, обращаются к России, которую они никогда не любили, а самые западные (поляки) всегда ненавидели, не отличая мнимого врага от действительного. Но западным славянам скоро, вероятно, придется задать себе вопрос: *«существует ли еще Россия?»*, ибо войска Германии уже введены в Россию в виде немецких колоний. Ужели Москва, мечтавшая еще в XVI веке стать третьим Римом, освободителем второго Рима, а в XVII-м веке создавшая Новый Иерусалим, чтобы возвысить Православие, падшее на Востоке, ужели Москва во дни юбилея своего гонителя не подумает, что она такое и что ей нужно сделать? Не удивительно ли, что такой писатель, как Герцен, и в то время, когда он был еще отъявленным западником, – так верно определил С.-Петербург – Маркизом, т.е. дебошаном, который снабдил всю Россию «душегубителями» – гувернерами, как дебошан Лефорт (первый из них) был душегубителем Петра Великого. Уже менее года остается до юбилея С.-Петербурга, неужели Москва пошлет приветствие

* Устройством этой дороги (к Индийскому океану) не спешат, давая время Германии и Англии сблизиться и отрезать Россию от Индийского океана, направляя <и> Японию, чтобы она на Востоке совершила то же самое, т.е. отрезала нас от Великого океана или бы помогла обратить эту дорогу в немецкую. Вытеснив нас из Малой Азии, Германия захватит Северную Персию, как Англия уже захватила Южную.

юбиляру, т.е. пожелает ему вечного господства над собою и над всею Русскою землею?!..

На рубеже двух столетий, XVII и XVIII веков, заключен был договор в Константинополе (Истамбуле) Украинцевым, по которому Россия, Московское государство, отказывалась платить дань под видом даров крымскому хану – вассалу турецкого Султана. Этот год мы должны считать концом татарского ига, но этот же год нельзя не считать началом немецкого ига. В 1703 году немецкое господство создало уже себе крепкое место, вместо Бахчи-сарая – столицы сада – Невский парадиз. Вот уже 200 <лет> мы носим иго немецкое. Все, признаваемое немецкими учеными, признаем непреложною истиною, себя же считаем неспособными к самостоятельности. Запад научил нас шить, тайну же кройки сохранил для себя, считает своею привилегиею, привилегиею высшей расы. Прежде немец гнал нас в Азию, считая Урал границею Европы, но теперь и в Азии нам не будет места. Турция уже не существует. Босфор замкнут немецким портом Хайдар-Пашею, отсюда до Багдада, где немецкая дорога встречается с Британскою границею Индии, по Керзону, и *вместе* с англами или <же> отдельно, <немцы> отрежут нас от Индийского океана. Сибирская дорога, которая для русских переселенцев доставляла лишь земли для могил, а неумерших отправляла назад, умирать на родине, конечно, станет гостеприимною для немецкой колонизации, найдутся земли не для могил, а для жилищ с щедрыми наделами. Усвоившие Толстовское учение о том, сколько нужно земли человеку, поняли, что под человеком разумеется, конечно, русский, и щедро наделяли русских трехаршинными наделами. Итак, обращая Центральную Россию в захолустье, гонят население в Азию, а в Азии всякого рода стеснениями губили переселенцев; тем же, которые выносили эти притеснения, отводили земли, на которых жить оказывалось невозможно.

Истощенный центр, хиреющий край (Донская область), кавказское разбойничество, хронические голодовки в Поволжье... Сама Волга, благодаря инженерам, становится неспособною к судоходству. Плохие дела Западно-Сибирского пароходства. Теснимые и вытесняемые отовсюду: из Желто-России китайцами, из Кореи японцами. Видя Русь, теснимую всюду, благодаря немецкой треуголке, мы не можем не задать вопроса, *что для Русской земли было хуже, татаро-монгольский Сарай или немецкий С.-Петербург?*

См. Скобелева – В чем наше несчастие?

Юбилей С.-Петербурга и план постепенного завоевания России, приводимый систематически в исполнение Германиею.

Взятие Центра, Москвы *военною силою*, как показал пример Наполеона, может пробудить дух народа, возбудить силы. Поэтому, по немецкому плану, Центр нужно уничтожить экономическими мерами, не бросающимися в глаза. Окраины же Германия колонизирует военными немецкими поселениями, обученными солдатами и унтер-офицерами. Немецкому плану уничтожения нельзя отказать ни в систематичности, ни в глубокомыслии, ни в остроумии.

* * *

Два события обращают в нынешнем (1902-м) году особое на себя внимание[184]. В политическо-социальном или экономическом отношении – с одной стороны – необыкновенное усиление Северо-Американских Штатов, недалеких от того, чтобы всю Великобританию присоединить, как особый новый штат, – а с другой – глубокий упадок континентальной России, пораженной в самом центре истощением и в самых окраинах одолеваемой, забираемой инородцами; т.е. падение 3-го Рима и возвышение всемирного Карфагена. Сюда нужно причислить <и> объявление немцами войны славянам внутри <немецкой> империи, чтобы потом обратиться против славян, вне империи прозябающих. Между 3-м Римом и Новым Карфагеном находится Германия в ее тройственном союзе. Но этот тройственный союз разлагается, благодаря двойственному: Италия притягивается Франциею, а Австрия начинает тяготеть к России и очень сблизится <с нею>, если сделается славянскою. Германия, оставшись в одиночестве, сблизится с двумя Британиями, или даже с тремя, т.е., кроме Европейской и Американской, еще <и> с Азиатскою, т.е. с Япониею. Эта-то вражда четырех могущественных врагов и может вызвать жизнь в России.

Другое событие – появление *общего всем народам врага, но врага лишь временного*, – событие естественное, переносящее нашу мысль, внимание всех от поверхности земной, от метеорического процесса к центру земной планеты, к тому отдаленному времени, когда на всей земле, как теперь на многих мирах вселенной, господствовал космическо-плутонический процесс вместо метеорического. Погибель города в 40.000 жителей[185] ставит и должна ставить вопрос об отношении разумных существ к неразумной, бесчувственной силе, но нас, заеденных жалкой правдой, возмущает не победа слепой силы, а то, что погибло 40.000 жителей и уцелел даже не культурный европеец, а негр-убийца, осужденный на казнь, заключенный в глубоком подвале тюрьмы. После неправды самое великое зло – правда, которая составляет наибольшее препятствие к соединению разумных существ против неразумной силы. Неумение возвыситься над этой узкою, пошлою правдою поразительно. Возмущаются тем, что слепая сила губит и «негодного бездельника, и святого человеколюбца», а не вообще чувствующее, разумное существо. Какой урок преподал вулкан, вероятно, подобно русским, считающим преступников несчастными!

Куда же себя причисляют эти святые люди, делящие людей на бездельников и человеколюбцев.

Год вулканических и метеорических гроз, несмотря на страшное проявление своей разрушительной силы, не вызвал вопроса *об общем враге* всех людей, людей всех народностей и сословий. Но и этот враг есть враг *временный* (но презлой), а друг *вечный*, ибо та же природа и в разумной и в неразумной силах. Чем же должно окончиться это размирие? Разумная ли сила будет управлять слепою или слепая уничтожит разумную? Погруженным в постоянную вражду людям некогда заняться этим вопросом. Что могут сделать люди в совокупности при нынешней возможности соединить свои силы, благодаря нынешним средствам сообщения? Такой вопрос не

удостоивается разбора. Вопрос об обращении орудий истребления в орудия спасения составляет только часть вопроса об отношении разумной силы к неразумной, соделавшейся особенно безжалостной и злой [в] нынешний год.

Обострение вопроса об общине.

Конечно, пока существуют рядом общинное и частное, гражданское право, до тех пор не будет единства страны. Но что нужно предпочесть? Но как только будет доказано, что громоотводы на змейковых аппаратах или на аэростатах могут сделаться орудиями регуляции, так община получит важное значение.

3-Й РИМ И 3-Й КАРФАГЕН. КРУГООКЕАНСКАЯ ДОРОГА, ПРЕВРАЩАЮЩАЯ ПРОЛИВ В ПЕРЕШЕЕК [186]

Карфагеном 3-го Рима будет уже не Англия, не Германия, а *Америка* (которая из должника Европы стала кредитором, т.е. уже приобрела экономическое господство над нею, превратила в своего должника и благодаря войне с Испаниею воссоединила Юг с Севером, т.е. восстановила свое внутреннее единство) в союзе с *Австралиею*, а быть может, и с *Япониею*. Если 3-ий Рим останется верен своей миротворной или союзотворной задаче (против слепой силы), т.е. чтобы не было нужды в 4-м Риме, то *«дорога от 3-го Рима к 3-му Карфагену»* чрез Русско-американский пролив, пролив летом, а перешеек зимой*, требующая большой победы над слепою силою, – дорога от 3-го Рима к 3-му Карфагену будет *Панконтинентальною* дорогою, ибо ее ветвями будут: *Африканская* (строящаяся) и *Панамериканская* (проектированная) и, наконец, *Австралийская* чрез прерывающийся множество раз перешеек; [эти дороги] были бы верхом торжества железнодорожного дела.

О ПОЛЯРНОЙ СТОЛИЦЕ [187]

(К статье «О сухопутных и морских обходных движениях как факте и как проекте, т.е. о сухопутной воинской (сельской) повинности и морской (крейсерство) с двояким употреблением оружия».)

Для нас, отрезанных от океана, запертых в Балтийском, Черном и Японском морях, для нас есть один только выход в океан, выход у Студеного моря, в никогда не замерзающих заливах Рыбачьего полуострова, в бывших владениях Троицко-Печенгского монастыря, сожженного шведами (1590 г.), основанного св. Трифоном, апостолом лопарей, на границе Западного (Атлантического) <океана> с Северным, или, вернее, на первом, чем на последнем, потому что Рыбачий полуостров омывается Гольфстримом. Только временная *морская* столица, столица-порт, как конечный пункт Владивосточной трансконтинентальной дороги, может нас избавить от англо-немецкого господства, надвигающегося на нас. Дипломатическая англо-германская победа на дальнем востоке, в Китае, выразилась в построении кре-

---

* Огибающий Великий, Тихий (Pacifique) океан с севера.

постей и стратегических дорог в Маньчжурии, а также и в движении китайцев на Памир – с одной стороны, и с другой – в планах открыть себе путь в Сибирь, устроив железную дорогу от Хайпудырской бухты до Оби, чтобы, заведя флотилию на этой многоводной реке, отрезать азиатскую часть <России> от европейской и грозить Туркестану и Памиру, содействуя Китаю в занятии этой родины арийского племени*. Столица, перенесенная на перешеек или волоки между Мотовскою губою и Варангским заливом, имея передовой пост на мысу под 70° северной широты (на 10° севернее Петербурга и почти на 15° от Москвы), получит многообразное значение: заменив С.-Петербург, освободит Россию от западного влияния, но не Запад, а холод будет главным <врагом России>...

За голодом и моровою язвою, еще не окончившимися, нужно ждать войны. Первые два бича оказались бессильными пробудить нас. Война с океаническим Западом потребует перенесения столицы в полярные страны, к рубежу двух океанов, туда, где оканчивается Ледовитый океан и начинается Атлантический в виде теплого тока (Гольфстрима). Северная столица была протестом против внешнего благочестия древней столицы, а свое явное нечестие оправдывала иногда внутренним, т.е. мнимым благочестием. Холера показала явное нечестие этого города в виде интеллигентного класса, т.е. в высшей степени ограниченных людей, которые, принимая общество за организм, умерших – за экскременты, религию заменяют ассенизациею, а под лицемерным спасением целого общества разумеют спасение лишь головы, т.е. богатой интеллигенции, а с большинством (уподобляя их рукам и ногам), не смея обращаться по-астрахански, – т.е. хватая крючьями больных, – обращаются лицемерно, по-петербургски, предоставляя всем право оставлять больных у себя в дому, но на условии только купить себе врача и целую аптеку. (Продажными врачей назвать можно без оскорбления, <так как они получают> громадные жалованья не за труды, конечно, а за риск жизнию.) Принимая такие мнения за непреложную истину и <за> принадлежность большинства, интеллигенты всех, не разделяющих эти мнения, считают суеверами.

Сосредоточивая больных-холерных в немногих пунктах (центрах), петербургские врачи не обратят ли северную столицу во вторую Калькутту?

Перенесение столицы за полярный круг (на 20° на север от Петербурга и на 15° почти от Москвы), это движение от теплой страны к холодной, от легкого к трудному есть не эволюционное движение, само собой совершающееся, не слепой прогресс, а выражение сознания, противодействующего чувственному влечению. В перенесении столицы, центра, выражается *коренная перемена* в жизни. В переходе от умеренного в холодный прежде всего выражается вступление на высшую ступень самодеятельности. Предложения о перенесении столицы бывали. Для примера можно привести Барятинского[188], желавшего перенесения столицы в Киев. Иные желали возвращения Москве прежнего положения. Но обстоятельства указывают на иной пункт. Новая столица означает в настоящем случае самый важный пункт

---

* Доусон-сити на Юконе – также полярная столица, хотя не на полярном море. Александровск и Антиалександровск на Медвежьем острове.

при все более и более обостряющейся вражде Англо-Германии к нам, если только взаимная их вражда не избавит нас на время от морских врагов.

Таким образом, новая столица имеет значение, во-первых, такого места, на которое и власть, и весь народ должны обратить преимущественное внимание, от коего зависит спасение Земли, так как крейсерство – эта война с товарами – может лишить возможности вести войну не только Англию, но и Германию. Во-вторых, перенесение означает коренную перемену в жизни; эта перемена означает не сближение с Западом, как Петербург, не желание мнимого соединения в догмате, а соединения <в общем всех деле управления слепыми силами природы.> *Перемена* <в жизни> *в перенесении* <столицы> находит свое наглядное выражение. Как есть полюсы геометрические, магнитные, термические (наибольшего холода), так будет *полюс социальный* – полярная столица.

К ПАЛОМНИЧЕСТВУ НА ПАМИР[189]

Вся ли земля (небесное тело) станет покорным слепой силе *Тураном*, т.е. пустынею, кладбищем, бесцельно носящимся среди бесчисленных миров, разумом не управляемых и потому к падению, к гибели идущих; или же Иран (ирья) – разумная чувствующая сила на земле, прах отцов носящей, среди множества миров, разумных существ не имеющих, – делаясь орудием Бога света и добра, возвратит праху (отцов) сознание и жизнь, чтобы спасти от падения и гибели небесные миры, населяя их воскрешенными поколениями.

Как ни обширен, как ни могуч злой Туран в его союзе со всем Западом, ставший орудием слепой природной силы, но Иран, став орудием Безусловного Существа, может сделаться безграничным, ибо силен Туран лишь по бездействию разума (Ирана). А потому мы должны сказать, что Туран не вечен, не вечен и союз невежественного, но благочестивого Турана с нечестивым безнравственно-разумным Западом, и расслабленный нечестивец погибнет от невежества.

Как нет зла вечного, безусловного, <так> устранение зла временного было задачею Ирана древнего, невольного союзника Китая, и должно быть делом Ирана нового, северного, патриархального[190], в союзе, прежде всего, с чтущим отцов Китаем против хамитического, гуманистического Запада. Если же Запад откажется от нечестия, а Туран от невежества, тогда полуночный Иран, орудие Бога света, союзник чтителя отцов Китая, соединится с Западом, союзником Турана. Преемник Ирана есть примиритель (отец) блудного сына (Запад) с старшим сыном (Китаем). См. Двойное значение міръ (Туран) и мир (Иран).

Туран относится к Ирану, как Великий Пяток к Светлому Воскресению. Великий Пяток – день обращения орудия истребления в орудие спасения. *Туранское свидетельство о Кресте* и Иранское свидетельство о спасении или воскресении.

Крест, по словам Н.Н. Каразина[191], подробно изучившего средне-азиатский орнамент, составляет краеугольный камень средне-азиатского орна-

мента, что очень знаменательно для страны (земли) страдания, для царства Аримана. Конечно, украшением крест делается как орудие спасения, а не как орудие истребления, казни. Итак, на зданиях, на одеждах Туран оказывается, бессознательно, конечно, крестоносцем. Приняв Ислам – религию войны, истребления, – Туран день Креста или В. Пятка обратил в праздник. Но всегда ли Туркестан день страшного преступления будет праздновать, будет признавать праздником? *Наука будет крестоносцем*, если исследование причин страдания и смерти поставит своею задачею, предметом знания и дела, т.е. орудием воскрешения.

После Палестины нет более священного места, как Русско-Китайский Памир, между Ираном и Тураном лежащий. Всеобще-обязательное образование должно сделать его (Памир) местом Пелеринажа не для интеллигентов только, *но и для народа*. Памир – Индийский Дальний Кавказ (Меру) – до сих пор облечен какой-то тайной, тогда как Кавказ ближний описан знаменитыми и истаскан незнаменитыми писателями, стал чем-то банальным.

Равным по значению этому пункту (Памиру между Ираном и Тураном) можно признать лишь *Китайское побережье*, где Россия, сблизившись, еще лучше – соединясь с *Китаем*, встретилась с соединенными (хотя и враждебными друг другу) силами Запада, еще прежде встретившись с передовым ее отрядом (Англией) *на Памире, также Русско-Китайском*.

Что важнее для Запада: Захват Китая или оборона Индии? А для нас – освобождение Индии или защита Китая? Самый естественный союз для земледельчески-кустарной России, тысячу <лет> жившей в родовом быту, с Китаем – чтителем отцов, также земледельчески-кустарным.

...Здесь решаются коренные, основные нравственно-религиозные Вопросы жизни, *кроющиеся под политическими*: о сынах или гражданах, об отечестве или государстве. Небесная или земная империя? Земледелие – промысл нищих, фабрикант или кустарь?

* * *

31 января 1884 г. город, *бескровно* занятый, был свидетелем *мирного присоединения* Мерва[192].

Город, по-видимому, основанный сподвижниками Магомета (*асхабы* – так называются *оче-видцы* Магомета), город, основанный по-мусульмански, восстановлен по-христиански, не только без пролития крови, но и *без грабежа*, даже возвращены грабителям – курдам – принадлежащие им лошади. Новый город, не на крови, не на Костях основанный, – и где же? – в царстве злого Аримана и сурового Аллаха...

Конечно, *мирный* имеет разное значение. Мирными, невоинственными оказались французы, как генералы, так и солдаты в 1870–71 году. В таком же смысле мирными могут быть названы и англичане в год Конференции мира. Геок-тепинские же герои шли в пески, приглашая бежавших возвратиться в свои жилища, к могилам отцов.

Нельзя не видеть сходства между взявшими Геок-Тепе и тою горстью всех чинов людей, здоровых и больных, засевших на смерть в Самаркандской цитадели, семь дней выдерживавших страшное превосходство сил[193].

Эта решимость жить и умереть вместе говорит не о XIX, а каком-то другом веке.

Какая судьба ожидает христианский Асхабад, стоящий против магометанского священного города Мешхеда?

К СТАТЬЕ «САМОДЕРЖАВИЕ»[194]

Русским, утратившим веру в великое значение Самодержавия, к которым, быть может, страшно сказать, принадлежит сам..., было бы не бесполезно прочитать статью о Самодержавии, напечатанную прошлого года на туркестанской окраине, написанную же еще до коронации нынешнего Государя. Эта статья, по названию, обещает самый узкий консерватизм, а на самом деле поражает крайним радикализмом, который далеко оставляет за собою не только конституционные монархии и республики, но и самых крайних социалистов. В Самодержавии для автора этой статьи заключается средство возвести всех людей к такому нравственному совершенству, чтобы они, подобно самому Самодержцу, были бы лишь ответственны только пред Богом и своею совестью, т.е. не нуждались бы ни в каком принуждении и надзоре, осуществление чего составляет естественную задачу стоящего в праотца место, от Бога отцов не мертвых, а живых поставленного, в котором кесаревское стало орудием Бога. К сожалению, статья не отличается литературными достоинствами. Истина содержания не обладает красотою внешнего выражения и потому не будет прочитана даже немногими.

Эта статья, по своему радикализму, по отсутствию всякой лести и *всякого страха прослыть отсталым*, по смелости, с которою автор восстает против признанных авторитетов, причисляя мнящих себя свободомыслящими к суеверам, могла бы быть принята, если бы у нас нашлись люди, способные иметь свое мнение и не справляться, как думают об этом в стране заката солнца, стране «святых чудес». Ни пред кем не заискивая, статья относится к мнимым славянофилам даже с большим отвращением, чем к западникам, – к этому эху, гордящемуся своею бесцветностью, своим лакейством, поднимающему вопросы, обветшавшие уже и на месте своего рождения.

Говоря о Самодержавии, в статье отрицается самая тень всякого господства. Ни народ для Царя, ни Царь для народа, а Царь вместе со всем народом, со всеми живущими, как представитель всех умерших, объединитель всех разумных существ против неразумной, умерщвляющей силы, становится орудием Бога в обращении смертоносной силы в живоносную, т.е. даже над слепою силою Царь вместе со всеми народами является не господином, а орудием управления, как служитель Бога.

Конечно, никакое правительство не может усвоить учения, не принятого если не большинством, то по крайней мере очень значительным меньшинством; но не нужно и зажимать рот противникам Толстого, как это сделала Московская Цензура 1893 г., запретив статью *«Против автора Не-думания и не-делания»* под предлогом, что статья не обладает надлежащими литературными достоинствами![195] О чем судить не дело цензуры. Желательно было бы, чтобы статья <«Самодержавие»> отдана была на рассмотрение и для

разбора или даже опровержения по пунктам трем или четырем писателям разных направлений. Право на внимание статья решается приписывать себе потому, что она с Самодержавием связывает все, что есть святого, возвышенного, нравственного, притом в то время, когда оно (Самодержавие) имеет так много противников и когда, как ходят слухи, будто бы предполагается ввести, – от чего Боже сохрани нас, – то, что затевали Кошелев, Лорис-Меликов...

Самодержавие без ига, без гнета, без насилия и без принуждения, освобождающее всех от ига слепой силы.

Православие, печалующееся о розни и гнете, сокрушающееся об общих всем грехах, отдающих нас во власть слепой силе смерти.

Народность, в отрицании национальной исключительности полагающая свое искреннее достоинство.

* * *

«Что русское православие есть дело, осуществление[196], – это видно из первого вопроса, который предлагает миссионерам равноапостольный Владимир: «Какая ваша заповедь», – а не во что вы веруете, спрашивает он». Если же Петерсон внес слова: «не сень, не подобие, прообраз, не метафора, не внутреннее лишь та́инственное действие», то рождается вопрос: что эти слова, однозначущи или нет? Если однозначущи, то та́инственное внутреннее действие будет равно метафоре, следовательно, будет отрицанием всех таинств; если же они не однозначущи, то расстановка должна быть совсем иная. Положим, что метафору, как и сень, подобие, прообраз, можно причислить к ветхому завету, только языческому или светскому, но та́инственное, внутреннее действие не есть ветхозаветное, а новозаветное, только не принявшее внешнего выражения, не ставшее явным.

Откуда взяты следующие слова – «Самодержавие, как восприемничество, есть принятие на себя (конечно, самодержцем) долга за воспринятый народ, долга, заключающегося в осуществлении чаемого («чаю воскресения мертвых»), в осуществлении явном, действительном, вместо ветхозаветной сени, прообразования», т.е. самодержавие без народа, вместо него совершает акт воскрешения. Если эти слова выбросить, то долг самодержавия, как восприемничества, заключается в приготовлении народа, что и сказано, но сказано так, как говорить не должно. Выражение «на самом деле», <в словах – «самодержавие приняло на себя долг, обязанность приготовить народ, сделать его способным к осуществлению *на самом деле* того, что при крещении, миропомазании и других таинствах совершается таинственно»,> – показывает или хочет сказать, что внутреннее есть безделие. Затем смешаны до полного слияния два акта: объединение, или братотворение, и воскрешение, ибо говорится – «при крещении, миропомазании и других таинствах», – тогда как христианское дело определяется братотворением чрез *усыновление* для исполнения долга благодарности (Евхаристии) отцам или Богу отцов. Усыновление выражается в крещении и миропомазании и в воспитании. Вся История, отечествоведение в обширном смысле, есть усыновление, т.е. сознание учащимися себя сынами.

Если История как факт есть вытеснение сынами отцов, – что означает высшую *неблагодарность*, – то История как проект есть объединение, собирание для совершения Евхаристии, т.е. благодарности отцам, – вытеснение заменяется (эквивалентно) воскрешением.

Из земли взят и в землю отыдеши, т.е. в землю, в прах обратишься, – *это Ветхий завет.* Земля или *прах, который имеет востати,* – это Новый завет.

* * *

Самодержавие, как восприемничество, есть возглавление, а папство, как непогрешимое, есть обезглавление[197].

Восприемничество, выражение *самодержавия, имеет целью возглавление всех*, т.е. *всеобщее обязательное просвещение, а не обезглавление, чтобы сделаться главою Церкви.* Возглавление всех означает обращение общества, по типу организма, слепой силой созданного, в общество по типу Св. Троицы. Возглавление означает, что земным главою делается вся Церковь – это не папоцезаризм, ни цезаропапизм [не дописано]. Разговор между мнимым Славянофилом и истинным Евреем и о трогательном согласии между ними по вопросу о происхождении из Византии Цезаро-папизма, т.е. «православо-самодержавия», вопреки третьему, полагавшему *Самодержавие*, стоящее в праотца место, *в душеприказчестве и в «восприемничестве»*, а не <в> главенстве над церковью, *и православие – в «печаловании» о розни и гнете всякого рода*, <в печаловании> по образцу, <данному в> Троице, и в этом православие поддерживается народом, который, не ожидая оглашения, проповеди, принял христианство, увидев в Владимире-христианине образец милосердия, а в Борисе и Глебе – братскую любовь. Православие олицетворялось для народа в Сергии, печальнике русской земли, чтителе Св. Троицы как образца согласия, и в митрополите Макарии, а народность в Микуле Селяниновиче, призывавшем к себе Вольга Святославича – варяга, и <в> великом богатыре *Илье Муромце, громовнике*, преемниками коего были: поморский *крестьянин Ломоносов*, перенесший на Русь американское изобретение – громоотвод и производивший эти опасные опыты совместно с немцем, и *Каразин*, предложивший поднять громоотвод на аэростат-самолет, воздухоплав, выше леса стоячего, до облака, по небу ходячего.

* * *

Обязательносторожевое государство, устроенное для прямого и обходного движений, тогда только достигнет полного объединения (и станет возможным превращение войны в регуляцию), когда естественные пути, по коим совершались эти движения, превратятся в искусственные, способствующие к наиболее быстрому передвижению с Запада на Восток, и притом будут снабжены еще собирательными ветвями на Севере и Юге[198].

СТАТЬИ РЕЛИГИОЗНОГО СОДЕРЖАНИЯ ИЗ III ТОМА «ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА»

XIX-ТИ ВЕКОВОЙ ЮБИЛЕЙ РОЖДЕСТВА ХРИСТА – ПРИМИРИТЕЛЯ, СОБИРАТЕЛЯ, ОБЪЕДИНИТЕЛЯ [1]

Разве не каждый день мы вспоминаем Христа, для чего же нужен еще юбилей, хотя бы XIX-ти вековой? Но *рутинное* поминовение, постоянное, непрерывное, заставляет лишь бледнеть, обесцвечивает, обезличивает образ Христа в нашей душе. Юбилей и нужен для того, чтобы образ Христа *вновь родился* в нас. Нужно мысленно возвратиться к тому времени, когда явился миру Христос, чтобы оценить, почувствовать, понять, что́ мы приобрели в Нем, что́ мы были до того и чем стали потом. Хотя в нынешнем веке было так много попыток изобразить Христа как человека[2], но точно ли мы поняли Его, не может ли предстать пред нашими очами Он вновь в совершенно новом свете, т.е. таком свете, в коем явится сама действительность.

Нам даже *крайне необходим* юбилей, чтобы вновь пересмотреть изображения Христа, ибо XIX и вообще четыре последние века, т.е. века *Гуманизма*, исказили, сузили Образ Христа. Не поразительно ли, что Евангелие [столько] раз называет Иисуса Христа Сыном Человеческим, а Гуманизм продолжает, согласно с Пилатом, называть Его человеком. Точно так же, хотя несомненно, что Евангелия писаны не учеными, а людьми, сохранившими родственное чувство и душу, а потому, говоря о Боге, разумеют Бога отцов, гуманисты хотят разуметь отвлеченного Бога деистов. Еще более искажено ими понятие о *Слове*. Евангелие знает лишь Слово Творческое, действующее, и догмат не отделяет от заповеди, тогда как ученые под «Словом» разумеют «Мысль» и знают лишь догмат. Евангельские Теологию и антропологию нужно бы заменить Теургиею и антропоургиею, – если только исключить особенно из первой мистицизм, – т.е. Богодействием и человекодействием.

Наконец, можно сказать, совершенно уничтожена заповедь – «Будьте как дети», т.е. сыны и дочери, тогда как она должна бы быть поставлена во главу угла, т.е. это есть краеугольный камень, которым небрегли зиждущие. *Гуманизм*, который есть *отрицание родства* и отрицание *чувства и воли*, видит в детстве лишь *простоту*, подразумевая *глупость*, а родство считает принадлежностью детства, несовершеннолетия...

XIX-ти вековой юбилей означает завершение цикла, возвращение к началу, наступление времени, когда Христос, *осужденный новыми иудеями и язычниками*, деистами, пантеистами, позитивизмом и критицизмом (этим нечеловеческим, призывавшим к своему суду отцов), вновь все привлечет к себе, как после первого осуждения Пилатом и Каиафою[3], старыми язычниками и иудеями. Юбилей должен вызвать *реакцию*. Явится вопрос не о том,

почему Он воскрес в душах Галилейских рыбаков, а *почему Он умер* в душах ученых профессоров, или [вопрос] о бездушной науке и о бездушной природе. (Но особенно возвышает Христа беспристрастное сравнение с Буддою[4].)

Осуждение критической Истории Христа разрушает Историю как суд, т.е. освобождает от суда и выводит осужденных из ада, дантовского и других.

О бездушной науке, умеющей осуждать и не умеющей искуплять. Торжество вступления христианства в XX век заключается в том, что науке, осудившей Христа, дается мощь искупления вместо злого осуждения, и из орудия забав и вражды она делается орудием спасения от смерти.

Христос, не только осужденный новыми язычниками и новыми иудеями, но и новыми саддукеями, фарисеями, из коих особенно выдается фарисей из фарисеев *Толстой*, в душе которого Христос также не воскрес. Художники, наши в особенности, поносили Его, как друг Толстого Ге[5]. Поклонники, якобы верующие, являются даже хуже неверующих, напр. Фаррар, не понимающий догмата Троицы, Дидон, воскрешение Лазаря считающий случаем, который только ускорил осуждение[6], или наш буддист священник [пропуск], находящий нужным оправдывать Христа в таком преступлении, как воскрешение.

ЧТО ЗНАЧИТ ПОКЛОНЕНИЕ МЛАДЕНЦУ?[7]

Значение или смысл праздника Рождества.
Будьте как дети, сыны.

Когда мы были малы, для нас все взрослые были дядями и тетями, т.е. братьями отца и матери. Признание небратства считается *«развитием»*, эволюциею. Несомненно, только одно существо *не подверглось «развитию»* и осталось Сыном Человеческим до конца, признавая всех взрослых сынами и дочерьми одного Отца и всех сверстников братьями. Была одна только минута, которая вызвала Гефсиманский *плач*, но и Голгофа не разубедила в родстве рода человеческого. Со словом «Отец» Он испустил дух, оставшись Сыном Божиим и Сыном Человеческим. Он не отрекся от родства, а признал *небратство* – лишь *неведением*. Первая смерть дяди заставила Его признать Себя Сыном умерших отцов, но и множество умерших не вынудило его признать смерть безусловною и воскрешение невозможным. Все смерти, бывшие до Него и при Нем, были индукциями, синтетически-апостериорными, тогда как воскрешение не нуждалось в примерах, чтобы его духом безусловным, аналитически-априорным Закон смерти, слепой эволюции, несмотря на его господство, Он признал *беззаконием*, следствием лишь слепоты, виною разумных существ.

Развитие состоит в подчинении слепому влечению, оставлении отцов, прилеплении к жене до забвения отцов: Христос же развитию, т.е. растлению, остался чужд. В минуты наибольшего унижения, всеми оставленный, униженный, поруганный, пред первосвященниками в божественном восторге

Он видит и предсказывает Сына Человеча грядущего на облаках[8]. На вопрос первосвященника: Сын ли Он Божий, – отвечает превознесением Сына Человеческого, и первосвященники считают это признанием и ведут к светскому [судье]. Закон развития, т.е. розни и вытеснения [младенцами взрослых], должен замениться объединением живущих [для воскрешения] вытесненных.

Развитие есть закон для слепой силы, [для разумной же] – беззаконие.

ТРИ ДАРА УКАЗЫВАЮТ НА ХРИСТА КАК НА ВОСКРЕСИТЕЛЯ[9]

Сказание о трех мудрецах, приносящих дары новорожденному, вернее, о трех дарах, представляется, по-видимому, незаконченным. В сказаниях подобного рода выбором из даров предуказывается будущность, определяется характер деятельности новорожденного. Судя же по будущему, по служению И<исуса> Христа, золото, принесенное Ему как царю, не могло быть Им выбрано, потому что Он не принял Царской власти; не мог пасть Его выбор и на ладан (ливан), потому что Он не был ни священником, ни левитом; и одно только миро, но не как средство бальзамирования (ибо Он нстлению явился чужд), а как *средство пробуждения жизни*, Ему прилично как Воскресителю.

Или же этому сказанию можно дать другое объяснение, и тогда оно получит законченность. Дары, положенные к ногам будущего Спасителя, могут означать, что мир отказывается от золота, ладан заменяется «добрым делом» (фрашо-керете, Воскрешение) и что миро станет ненужным в смысле бальзамирования после победы над смертию. Дары, положенные у ног Того, Который пришел уничтожить силу первого (золота), заменить второе (ладан) и сделать ненужным третье <(миро)>, или же выбор последнего в вышеуказанном смысле <(т. е. как средства пробуждения к жизни)> – в том и другом случае, т.е. оба толкования, пополняют урок, заключающийся в указании на дитя, на сына, как на нравственный образец, ибо отречение от золота как вносящего вражду, разрушающего родство, есть указание на отрицательное средство восстановления родства, в замене <же> фимиама делом, характер коего указывается смирною, в смысле оживления, заключается <указание на> положительное средство восстановления родства. Отречение волхвов от волхования как мнимого, недействительного средства.

Поклонение Царей-Мудрецов младенцу Иисусу есть Торжество «детственности», верное предречение будущего преклонения пред силою Власти и Знания.

Никодим – *тайный* ученик Господа, <понял, наконец,> как можно возродиться, сделаться, быть как Дитя, конечно, понял *детскую прямоту*, когда, видя своего Учителя осужденным на позорную казнь, объявил себя открыто, стал из тайного *явным* учеником Распятого[10].

* * *

Роспись храма над могилами[11], храма кладбищенского (кладбище есть выражение господства слепой бесчувственной силы), посвященного Воскресителю Лазаря (человека) – делу воскрешения как завершению дела всей жизни Христа, – делу, для коего Он и пришел в мир; дело это открывает общую цель жизни, дело жизни, а по-ученому – смысл жизни.

Замена еврейской субботы (покоя, бездействия) воскрешением (самым величайшим делом), или конец ветхого завета и начало нового, не отмечено в наших календарях ни кругом, ни полукругом, ни даже крестиком, как знаком самого малого праздника, что, конечно, и справедливо, если эти знаки указывают на незанятое, праздное время, но несправедливо было бы причислять этот день к дням суеты или суетной бесцельной работы. Воскрешение Лазаря есть прежде всего величайший нравственный подвиг, проявление безграничной любви и мужества до самоотвержения, ибо возвратить жизнь Лазарю Христос мог, только положив собственную. Вопреки Дидону* следует сказать, что не только Христос, но и ученики предвидели последствия возвращения в Иудею и путь от Вифавары до Вифании, или между двумя Вифаниями[13], для Христа был уже страстным, крестным путем. Для Него ясно было, как день, что ожидало Его в Иерусалиме, что должно было последовать за воскрешением, а Он шел в Вифанию именно возбудить Лазаря**. Совершить воскресение у стен самого Иерусалима в то время, когда власть в нем была у саддукеев, или язычников, первым догматом коих было отрицание воскресения, и когда самый ревностный из них занимал пост не только первосвященника, но и председателя Синедриона, – могло получить значение вызова, вызова на мученичество, ибо власть, которая могла бы сдержать еврейский фанатизм, была в руках слабохарактерного Пилата.

Воскрешение Лазаря было не только нравственным подвигом, но и величайшим событием, завершением мессианского дела Христа, концом Ветхого завета и эрою для человеческого рода, – это было торжественное объявление себя Мессиею в полном и определенном смысле, объявление и словом и делом. «Я воскресение и жизнь»[15], – сказал Он Марфе, веровавшей в воскресение последнего дня, а не в то воскресение, которое начиналось с сего же дня. Я *воскреситель*, а *не Царь иудейский*, не политический освободитель – конечно, тут подразумевалось и должно было подразумеваться, а потому и не было сказано. Осудившие Его за воскрешение, т.е. как истинного Мессию, они представили Его Пилату как лже-мессию, мессию политического, инсургента, т.е. <как> провозвестника не мира, а <как> вражду принесшего.

В храме, посвященном Христу-Воскресителю и Лазарю-воскрешенному, сей последний должен быть представлен постоянным, неотступным спутни-

---

* Дидон называет смерть Лазаря инцидентом, которого последствия нельзя было предвидеть и который сократил время пребывания Иисуса в Перее[12] и ускорил развязку Его жизни.

**Пребывание в Ефрагиме, в 5-ти или 6-ти часах хода <от Иерусалима>[14], было лишь кратковременною остановкою в ожидании не смертного приговора, который уже был произнесен, а в ожидании исполнения его. Это новое удаление в пустыню пред великим делом Его жизни.

ком своего Воскресителя. Наш паломник Даниил говорит о воротах, в которые Христос-Воскреситель вошел торжественно вместе с Лазарем воскрешенным[16], но, к сожалению, не говорит о присутствии Лазаря при выходе Христа с крестною ношею. Нравственная необходимость требует, чтобы Лазарь сопровождал Христа до Голгофы, до могилы и умер бы при ней, если бы Христос не воскрес. Воскрешенный должен первый встретить Воскресшего и принять самое живое участие в проповеди о воскрешении, в уверении Фомы.

Воскрешенный не мог не верить в воскресение, и благосердый плач его вместе с Иосифом и Никодимом был вызыванием своего Воскресителя к жизни, и самое помазание было пробуждением. В Лазаре действовал дух воскресившего его Христа.

Первой половины жизни Лазаря, до его воскресения, не касается, кажется, даже легенда, а из второй половины легенда делает [не дописано]

ХРИСТОС – МУЧЕНИК ДОЛГА ВОСКРЕШЕНИЯ, ЗА ИСПОЛНЕНИЕ ЭТОГО ДОЛГА ПОСТРАДАВШИЙ[17]

Воскрешение Лазаря и осуждение на смерть Воскресителя. Торжественное шествие на смерть в Иерусалим.

Ведая, что в глазах лицемерно верующих в воскрешение фарисеев и прямо не верующих саддукеев воскрешение было наибольшим преступлением, Он идет в город, готовый совершить действительно величайшее преступление, т.е. за возвращение жизни наказать лишением [жизни], идет в этот город, оплакивая его.

Понедельник. Вторник. Предсмертные речи о разрушении, кончине мира и о способах спасения его, воссоздания или исполнения долга воскрешения[18].

Наступление войн еще *не конец*, голод, мор, трус – только начало кончины. Отречение от Евангельского Царствия, проповеданного повсюду, т.е. от объединения для спасения мира, и будет концом мира, потому, конечно, что только соединением разумных сил неразумная сила, носящая в себе голод, язвы и смерть, может быть обращена в живоносную, воскрешающую, следовательно, и спасающую мир от падения и гибели.

Отречение от объединения означает осуждение на уничтожение. Нашлись господа, которые уверяют, что уничтожение и есть благо, т.е. нет блага. Признать Небытие – благом значит отрицать в бытии благо.

Способы спасения или воскрешения. О титуле Царском, [о Царе,] в отца место поставленном, как руководителе дела воскрешения. О наибольшей заповеди: о любви к Богу Отцов, требующей братства Сынов.

Приготовление к погребению (Елеосвящение) или к воскрешению[19].

Евхаристия как предварительное благодарение за воскрешение в Великий Четверг и Евхаристия воскрешения в вечер Субботы.

Между двумя Евхаристиями:

Последнее проявление зверства, проявление зооантропической нравственности – три убийства и раскаяния. Раскаяние начинается *разбойником*, потом *воины* (сотник и стрегущие с ним), народ, бьющий себя в перси, из коих исходил вопль *«распни Его»*. Член Синедриона делается явным, открытым учеником распятого; Иосиф у самого Пилата просит тело.

Раскаяние есть переход от *зооантропической, отживающей нравственности* к *теоантропической* нравственности, выраженной во всех трех проектах объединения чрез всеобщее обязательно-добровольное образование, знание и дело (воскрешение).

* * *

Согласно с Церковью, соединившею молитву разбойника о Царствии Божием со всеми Заповедями *блаженств этого Царства*[20], не противореча Евангелию, можно представить, что и Самому Господу молитва разбойника напомнила, и живо напомнила, Нагорную проповедь, эту первую Его проповедь*.

Чтобы понять этого разбойника, нужно, кажется, представить его слушателем Нагорной проповеди, притом так, что проповедь эта глубоко запала в его душу, потому что в нем была и кротость, и смирение, или нищета духа, и жажда правды, словом, – все, что вводит в Царство Небесное, а между тем гнет и мощь внешних обстоятельств не допустили его сделаться последователем Вестника Царствия Божия, и даже кротость его превратилась в ярость, жажда правды – в кровожадность (и нищий духом превратился в разбойника). Но <все это> не подавило <в нем> их настолько, что он, разбойник, бывший ученик, оставивший Учителя, равный величайшему пророку (Исайе), узнал в Распятом, поруганном Мессию. В Царствии Божием на земле, у тех, которые преклонились пред Распятым, этот разбойник занял первое место. Три года, когда Христос насыщал бедных, голодных, исцелял больных, разбойник грабил, наносил раны, а когда Христос воскресил Лазаря, разбойник дошел до убийства; и Христос, привлеченный к суду за воскрешение в субботу, а разбойник за убийство, в этот же день были осуждены римскою юриспруденциею и помилованы Правдою в один и тот же день**.

---

* В ту минуту, когда боль *одиночества* достигла высшей степени, так что и физические боли не могли подавить ее, *мысль о рае*, т.е. о мире *сочувствия*, чистоты, искренности.., как видно из ответа разбойнику, не оставляла Его среди великих страданий.

**Поняв этого разбойника, они <сделали> бы богами всех людей, коих только внешние обстоятельства делали зверями и скотами.

КАК НУЖНО ЧИТАТЬ ЕВАНГЕЛИЕ?[21]

(К XIX вековому юбилею христианства.)

Как нужно читать Евангелие, чтобы жизнь Иисуса Христа не лишить жизненности, чтобы не впасть в критический рационализм профессоров и некритический рационализм Толстого.

Вместо эпиграфа – молитва к Богу отцов, не мертвых, а живых, чтобы Он сподобил соделать нас – сынов осиротевших и даже вытеснивших отцов – орудиями Своей воли; это – первое правило экзегетики.

Второе правило – читать *не гуманистически*, а в детской чистоте, не знающей еще *чужих*, но знающей уже *умерших* (дедов или отцов), знающей, что и *живущие будут умершими*. (Не называть Христа человеком, а Сыном Человеческим.)

Третье <правило> – читать Евангелие *не деистически* и *не пантеистически*, *не иудейски* и *не язычески*, не отвлеченно, как саддукеи-деисты, не отделять <от Бога> отцов, умерших для нас по своим и нашим грехам и живых для Него.

Гуманисты признают отвлеченного, безжизненного человека, деисты – отвлеченного, мертвого Бога, пантеисты живут одною жизнию не с людьми, а с природою чувственною.

Просьбы о хлебе насущном, о неисполненных обязанностях к ближним, об искушениях, конечно, относятся ко времени, когда еще не пришло Царствие Божие, иначе бы уже все прочее приложилось.

О имени Иисус, в Котором для нас Жизнь, ибо Он Спаситель от грехов как причины смерти.

Дело Христово не проповедание только всемирной любви, а соединение всех для одного дела, которое открывается по Его воскресении, коего Он есть первенец, начаток, а такое соединение и есть сама любовь, полнота любви.

Призвание апостолов есть первый акт дела Христова: 5 и 6 гл. Матфея суть уроки миссионерские, разве только седьмая глава может быть признана проповедью к народу. ([На полях приписка]: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство небесное», V.3. «Нищие благовествуют», XI, 5.)

Дело это *не есть чудесное*, ибо чудо осуждается, хотя и употребляется как выражение милосердия и милости. По плану этого дела не только двенадцать, семьдесят, но и весь народ иудейский предполагается, *по-видимому*, обратить в миссионеров. Поэтому можно судить, насколько заблуждаются ученые, профессора и особенно Толстой, делая из Христа учителя морали, и даже очень узкой. Тогда как сказано: не проповедник любви, а именно *Христос – Мессия*, т.е. *объединитель*, *собиратель* для устроения Царствия Божия*, *мученик этого великого дела*.

В этом деле Он *действует как Иисус* (как Воскреситель), т.е. Спаситель от грехов как причины болезней и смерти; прощая грехи, Он

---

* «Видя толпы народа, Он сжалился над ними, что они были изнурены и *рассеяны*, как овцы, не имеющие пастыря»[22].

исцеляет от болезней и даже возвращает жизнь. (Болезни – более личные, чем наследственные грехи, смерть – грех наследственный.)

В этом же деле Он *действует как и Христос* (как объединитель), привлекая, соединяя.

Совершая эти дела в *Субботу*, Он обращает *день покоя* в *день труда, искупления и воскрешения*.

Осужденный на смертную казнь, на лишение жизни за возвращение жизни, за воскрешение Лазаря, от мнимо верующих в воскресение фарисеев (воздвигающих памятники) и действительно отвергающих воскресение саддукеев, Он по воскресении Своем все дело выразил в одной Заповеди – Шедше научите, крестяще во Имя Триединого Бога все народы, т.е. то, о чем Он прежде пророчествовал, о проповедании Евангелия всем народам, то, что прежде ограничивал на деле одним иудейским народом. Теперь Сам (первенец <из> умерших, начаток воскресения) стал во главе собирания. Эта заповедь должна соединить все народы против тех бедствий, какие были предсказаны до завершения дела.

В этой заповеди – последней – заключено все дело Сына Бога отцов, не мертвых, а живых, дело, для коего Он принял крещение Иоанна, выдержал *искус*, пренебрег всеми Царствами мира, отказался от чудес для Своего спасения, хотел весь народ иудейский обратить в сподвижников дела искупления и воскрешения, которое Он ставил на место покоя (Субботы), приготовил миссионеров (апостолов). За это дело (объединение для Воскрешения) положил жизнь, и мы до сих пор, несмотря на доводы ученых, никак не можем убедиться, что Он умер и не воскрес, хотя нас так много уверяли люди, которые только знают, что ничего не знают, или отвергают всякую возможность знания.

Не давшие себе труда прочитать одну главу Евангелия, а потому не имеющие в себе Его Слова, пребывающего в вас, не верующие, следовательно, в Него, и Его, воскрешающего в последний день, чувствовать в себе пребывающим не хотите, и себя пребывающими в Воскресителе <ощущать> не желаете, даже вопроса о том, что нужно делать, чтобы творить дело Божие – как спрашивали иудеи – не предлагаете и, желая избежать труда и дела, вырываете отдельные слова, искажая Писание, а Евангелие требует дела. И Слово, которое было у Бога, говорит о деле, говорит, что Бог доселе делает (а не почил от дел) и Субботы, будто бы по подобию Бога почившего установленные, Он заменяет днями исцеления, возвращения зрения слепому и жизни, наконец, умершему.

* * *

За исключением Евангелия Никодима, другие апокрифические Евангелия, как Евангелие Рождества девы Марии, Рождества и детства Иисуса, должны быть причислены к апокрифам Ветхого Завета, с которыми у них много общего. Трогательное излияние скорби о неплодии Анны, обращение ко всей природе – это основное чувство Ветхого Завета[23]. Новому Завету свойственна иная скорбь, еще более глубокая, еще более гнетущая, это – со-

знание своей бесполезности, отчужденности, жажда труда, не завидующая рождающим, рождающим на страдание и смерть.

Новый Завет призывает всех жаждущих деятельности. Нет выше чувства участия во всеобщем труде. Нет блаженнее падших во всеобщем труде, ибо они воскреснут и, воскреснув со всеми, увидят завершение своего дела.

Заповеди блаженства можно сократить в одну заповедь: Блаженны труждающиеся в общем деле Воскрешения, яко тии воскреснут и, воскреснув, увидят завершение своего дела.

* * *

По смыслу Нагорной проповеди нельзя ограничиваться только терпением, – нужно делать добро гонителям[24]. Радоваться гонению значит радоваться, что есть гонители, т.е. нет братства.

Вера, при которой возможны раздоры, есть вера мертвая, т.е. эта вера – не любовь, а неверность, или измена.

Если под «*извещением уповаемых*» (посл. Евр. XI, I) разуметь умерших (отцов), а под «*обличением невидимых*» – представление отдаленных близкими, то и здесь определение веры делается определением любви.

«Не мнози учители бывайте» (Посл. Иакова III, I) – разве это не предостережение протестантизму, церкви, в которой есть учителя и нет учеников.

* * *

[Заповедь «Шедше, научите» – божест]венного происхождения[25], ибо Сын посылает своих апостолов, как Сам послан Отцем; как Он есть *Мессия*, Христос, так *они миссионеры*, апостолы, как Ему дана всякая власть на небе и земле, так Он дает всем, когда объединение совершится. Заповедь «Научайте, крестяще всех» (т.е. очищая от греха как причины смерти) есть заповедь объединения для возвращения жизни*. Эта заповедь сокращает всю миссию Христа и христианства. Международная Конференция мира тогда только может иметь успех, когда признает необходимость всеобщеобязательного научения или познавания для обращения орудий, употребляемых для войны, в орудия спасения от общих бедствий, заменяя чудесное, сверхъестественное трудом естественного знания. В этом и будет примирение *Веры и Знания*, духовного и светского.

Вера и Знание могут примириться только *в практическом разуме, во всеобщем деле*.

Нельзя не видеть ученого *сословного предрассудка* в замене *Критиками двух разумов критики или осуждения разумных существ* за их рознь и бездействие относительно неразумной и бесчувственной силы природы. Ученые и философы, молчаливо отказываясь, или, точнее, не принимая участия в Христовой, т.е. мессианской заповеди собирания и научения, отреклись от Христианства, ибо, как сказано, в этой заповеди сокращено все Христиан-

* «Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день»[26].

ство и вся жизнь Самого Христа. Но не отречение, а противодействие Христианству оказали философы, когда произвели и в теории, как бы узаконив, отделение теоретического разума от практического, т.е. когда нынешние отношения практического разума признали за норму и без всяких доказательств отвергли возможность всякого другого отношения теории к практике*.

Но стоит только сравнить *апостолов* – людей собирания и дела – с *философами*, другого дела не знающими, кроме мысли, чтобы понять все превосходство первых над последними. Философы даже рознь, вражду признают роковым фактом и объединение не считают своим долгом. Вся ложь философии заключается в отделении знания от дела, тогда как Истина религии заключается в определении Веры как осуществления чаемого. Апостол есть посол (орудие) Существа, поправшего смерть, [Богочеловека,] Который и Сам послан для того, чтобы ничего не погубить, а все воскресить. Философы же никакого посланничества не признают. И если объединение не совершится, то вина сохранения розни и вражды, неустранения оных должна быть приписана ученым, ибо объединение может осуществиться только в труде познания слепой смертоносной силы и обращения ее в живоносную. Для воскресения чудом, конечно, нет нужды ни в объединении, ни [в] труде. Воскресение чудом и должно произойти, когда проповедь Евангелия будет отвергнута или не всеми принята, не всеми сохранена. Неужели естественные силы разума могут служить только греховному делу (половому подбору), а не святому делу воскрешения, возвращения жизни. Молить о даре чудотворения, конечно, было бы гордостью, просить же наш труд обратить к истинному благу есть [1 слово неразб.] как – не гордость. Разве это не значит нынешнюю антихристианскую, беспомощную науку обратить в христианскую.

«*На них* (т.е. сотни юношей, которых слушание еретических лекций удерживает от посещения церковной службы по Воскресным дням. – *Н. Ф.*) *падет вина в том*, что пришествие Царствия Небесного будет отодвинуто на неопределенное время и будут обмануты надежды миллионов людей, денно и нощно молившихся о том, чтобы разверзлись могилы и чтобы живые вкусили блаженство Царствия Небесного» (Маутнер. «Гипатия». Исторический роман. Стр. 72, рус. пер. 1893. Из первых проповедей Кирилла по вступлении на архиерейскую кафедру Александрии)[27]. Из этого места, если оно верно передано, видно, что условием наступления Царствия Небесного, т.е. Воскресения мертвых, должна быть молитва *всех*, так что отсутствия сотни или сотен на воскресной службе достаточно, чтобы не исполнилось желание миллионов, денно и нощно молящихся.

---

* См. «Коперниканское искусство как разрешение антиномии теоретического и практического разума». Ученым следовало заменить действительным *мифическое искусство*, а не отвергать его только, как не действительное (фетишизм, шаманизм).

Молитва же, соединяющая в себе все силы и способности, сама собою переходит в дело как свое внешнее выражение. Молитва всех переходит в общее дело. Крест, из себя изображаемый, крест, на себя полагаемый, крест, вне себя созидаемый, крест в виде храма, *подобия вселенной*, неба и земли, созидаемый многими в совокупности, есть явное выражение молитвы. Сама вселенная превращается в единый храм знанием и действием, трудом миллионов молящихся денно и нощно о том, чтобы разверзлись могилы и в лице оживших все звезды восхвалили бы Бога отцов.

ЕЩЕ, ПАКИ И ПАКИ О МОЛИТВЕ[28]

Кратко Молитву Вашу 15 мая «Седьмины седьмин лет» можно выразить в следующих словах:

Великий Боже, Бог Отцов! Не мертвых Бог, а Бог живых. И нас, всех живущих, сподоби жить для оживления умерших, чтобы мы делались тем, что Ты есть, и чтобы не было иного дела, кроме оживления и всякого Тебе уподобления, а дело это всеобъемлющее; другое дело было бы отрицанием Единого Бога и признанием других богов.

С Вашею молитвою, так понятою, мы и вступим в XX-й век, т.е. должны вступить в XX-й век. Молитва эта, переходя в дело, и разрешит те 12-ть вопросов, о которых и нужно будет написать с помощью Вашею (12-ть вопросов – 12-ть молитв).

1. Молитва, переходя в дело – а молитва, как и вера, без дела мертва, – обратит вопрос *о бедности и богатстве** – вопрос XIX века (т.е. социальный) по преимуществу – в вопрос естественный, *о смерти и жизни*, т.е. вопрос о смерти отцов и о возвращении жизни и бессмертия всем.

3. Молитва откроет разумным существам их задачу – управлять неразумною силою, которая может по своей слепоте рождать, лишь умерщвляя, <и> объединит неверующих с верующими.

4. Она (молитва) укажет всем, что самый великий раскол заключается в отделении познающих от действующих, [раскол,] который отделил разум созерцающий от практического, не способного обращать созерцание в дело.

6. О двух волях. Когда мы молимся Богу живых отцов – любовь к ним сынов не может превращаться в гордость отцами, а у блудных сынов чрез гордость отцами <она> переходит в гордость самими собою, своим личным мнимым достоинством, что приводит к нравственности разъединения. Нравственность же объединения заключается в долге воскрешения, молитвою вызываемом.

5. О двух чувствах. К какому Богу, как не к Богу отцов, могут обратиться жаждущие и ищущие решить вопрос о причинах небратских отношений между ними и неродственного отношения слепой силы природы к ним.

---

* т.е. вопрос о недостатке необходимого (насущного) и изобилии ненужного. Последнее *или усиливает рождаемость*, что при недостатке необходимого приводит к усилению смертности, или же оно уменьшает рождаемость, т.е. приводит к вымиранию.

8. В Боге, Которого всемогущество равняется всеведению, т.е. знание делу, а потому для него и нет мертвых, – в Нем <(в Боге)> заключается осуждение нашему нынешнему безнравственному знанию, знанию без дела, потому что оно создает мануфактурные игрушки, орудия драки, избиения, а в Боге живых заключается осуждение всякому истреблению.

9. Боже отцов, чтобы быть Твоим подобием, Господа Отца – живых бессмертного Творца, Искусство наше должно быть не игрою, а делом, не творением мертвых подобий, не рождением смертных (7. Культ женщин), а тяжким трудом осуществления чаемого, т.е. оживлением того, что разрушено, распалось, истлело, рассеялось (культ умерших – 7).

10. Вера и Знание. Это молитва перехода (11) от несовершеннолетия к совершеннолетию (12), от игры в выборы себе дядек, постоянной смены попечителей новыми; то есть постоянное признание своей неспособности жить без надзора, без наказаний, без понуждений, всю жизнь обращая в забаву, на производство игрушек, в международные дрязги и шалости (войны), или же [стремление жить,] подчиняясь высшей воле Бога отцов не мертвых, а живых, <воле> в отцов место <поставленного> для исполнения вместе со всеми дела, одинаково родного – воспитания сынов для воскрешения отцов, дела, переходящего от обязательного к добровольному.

В Вашей молитве Отец (Отче) поставлен не в начале, а в конце, так что вся молитва показывает, что́ нужно, что́ должно, чтобы весь род человеческий *мог неосужденно призывать Небесного Бога-Отца*. Мы, которых вся жизнь есть непрерывное взаимное истребление, вольное и невольное друг друга умерщвление, мы молим Триединого Бога, в Котором и тени смерти нет, обратить силы наши, употребляемые на истребление, на возвращение жизни истребленным. Очевидно, что эта молитва есть произведение воспитанного православным богослужением чувства, которое решается повторить слово «Отче», предварительно испросив прощение за свою дерзость и смелость.

* * *

Символ веры, согласно заповеди собирания, по которой IX член (О Церкви или Царствии Божием, <об> объединении) нужно поставить в самом начале[29].

Верую, т.е. клятвенно даю *обет* всеми своими силами и способностями содействовать всеобщему объединению и, проклиная (IX) всякое отделение – ереси, партии, – молю сподобить меня деятельного участия *в осуществлении* чрез научение и крещение, т.е. очищение от греха как причины смерти, греха служения слепой, темной силе природы (X <член символа веры – о крещении>), <в> осуществлении чаяния всеобщего воскрешения, не творения подобий, а действительного воссозидания (XI) в жизнь бессмертную <(XII член Символа веры)>.

Называя себя Евангеликами, протестанты не начинают своего катехизиса откровением, делающим Бога так близким детям (ибо каждое дитя, говоря о Боге отцов, может и даже должно разуметь своих родителей или дедов, если они умерли), не называют Бога Богом отцов, всех отцов, которые

мертвы только для нас по причине нашей розни и бездействия. Евангелие связывает I-й член Символа веры с последними (XI и XII): В членах II–VI излагается Евангельское учение, неприятие которого влечет за собою Суд <(VII член Символа веры)>, в VIII–X <членах говорится> об объединении, т.е. о Церкви, которое ведет к всеобщему воскрешению.

* * *

Вера только тогда примирится со Знанием[30], когда последнее будет решением вопроса о причинах небратства между людьми и неродственного отношения природы (слепой) к людям, а не знанием для знания, <когда знание (наука) станет> вопросом об отношении разумных существ к слепой силе и о подчинении слепой силы разумной, когда последняя станет орудием воли Бога.

Воззвание к повсеместному построению Школ-Храмов означает примирение *Веры со Знанием*, т.е. если вера есть осуществление чаемого, то знание есть средство, орудие этого осуществления, и таким образом примирение совершается *в деле*. Школа в этом случае берется в обширном смысле, как Школа, соединенная с Музеем всенаучным, *Музеем с вышкою*, вмещающим в себе знания о человеке (История) и природе (Астрономия). Взятые в отдельности, Школа, особенно высшая, будет отживающею, а Музей – недозревшим. В соединении же с Музеем (просвещение – познавание) Школа становится способною быть орудием осуществления чаемого. Музей, возвращающий сердца сынов к отцам, указывает им (сынам) на всю природу, небесные земли, как на средство выражения любви к Богу отцов. Повсеместное построение школ-храмов есть истинный путь к зрелости, *к совершеннолетию*.

Выставка так же, как и *Храм*, соединяет в себе все искусства, искусства сынов, забывших отцов, не признающих другого блага, кроме производимого промышленностью и искусством, ей подчиненным. Выставка имеет в своем распоряжении школу, или, вернее сказать, что школы светские сами по себе усердные служанки индустриализма. В виде временной уступки в школах светских преподается Закон Божий, требовать исполнения коего было бы преступлением против великой добродетели века – *терпимости*. Выставка, как храм промышленности, еще не сказала своего последнего слова. Вытеснив Кладбища, она вытеснит самые храмы, Академии и университеты тех Наук и Искусств, кои не имеют непосредственного приложения. Но этим не ограничится деградация. Сам человек, как храм любви к Богу отцов в себе носящий, будет разрушаться. Оттолкнув труп умершего, отвратив взор от неба, человек *обратится в животное*. Таков конец Искусства или дела человеческого (т.е. полное подчинение слепой силе), [искусства,] которое началось востанием живущего (вертикальное положение) и восстановлением падшего или умершего, обращением к небу первого и мнимым воскрешением, в виде памятника, второго.

Искусство здесь принято в самом обширном смысле, так что последний акт Божественного творения был первым актом человеческого Искусства. Творец создавал человека чрез него самого. Здесь полагается начало соеди-

нению природы <и> искусства. Последним актом Богодейства чрез человека, или Богочеловеческого Искусства, будет обращение всего рожденного, само собою происходящего в управляемое разумом. Под Первобытным Искусством разумеется такое, которое имеет предметом самих себя, а Коперниканское имеет предметом самих себя и весь мир, – *теоантропическое искусство.*

* * *

Дело Воскрешения, призыв к нему, заключается и в *вопросах, представленных Рижскому съезду*, о храмах обыденных[31]. И всякий христианский Православный храм требует дела воскрешения как явного действительного внехрамового выражения того, что совершается в самом храме та́инственно.

Воскрешение как проявление Молитвы в труде.

Об отношении Молитвы к труду.

Совокупная молитва всех живущих о всех умерших. Молитва о возвращении Жизни умершим, переходящая в самое оживление; Молитва сынов о воскресении отцов, переходящая в воскрешение их. Такая молитва есть новое приложение науки и искусства.

Совокупная молитва выражается в погребальном чине, если смысл погребения есть воскрешение.

Молясь о воскрешении, делаемся воскресителями.

Отдавая себя, друг друга, всю жизнь [Творцу], делаемся бессмертными, самостоятельными.

* * *

Посвящается Л. Г. Соловьеву

Внехрамовая литургия и внехрамовая Пасха – не наше изобретение, не новшество[32]. Самая утреня Пасхи начинается признанием службы внехрамовой, когда в своей первой песне она говорит об ангелах на небесах, воспевающих Воскресение Христово. В особенности *иконопись* оставила нам много изображений внехрамовых литургий. В последней статье о Пасхе описана одна из таковых литургий*, которая составляет переход от Птоломеевского искусства к Коперниканскому. Во внешних кругах изображено господство Птоломеевского неба над человеком или сынами человеческими, Господство Солнца, принуждающего человека обращать прах отцов в пищу и питие сынов, в хлеб и вино. Иконопись изображает торжество христианства, т.е. всех сынов человеческих, ставших орудиями <победы> Самого Христа над язычеством, т.е. <над> человечеством, <над> блудными сынами, живущими под игом птоломеевского неба, под игом слепого бога, светлого солнца Гелиоса, вынуждающего обращать прах отцов в пищу и питие потомкам, в

---

* Литургия ангелов, заимствованная с Запада и измененная согласно нашему пониманию православия.

хлеб и вино. Этот хлеб и вино как *прах отцов*, Богу отцов приносимый, и есть – Твое от Твоих Тебе приносимое о всех и за вся[33]. Прах отцов превращается, напитанный животворною кровью Христа, в плоть и кровь тех, кому принадлежал таинственно в храме и явно во внехрамовой литургии и Пасхе, т.е. <в литургии и Пасхе> Коперниканской. Литургия эта, изображая переход от Птоломеевского к Коперниканскому храму, не может ли быть представлена в двух картинах, соединенных в одну. На одной под знаками зодиака изображены виноградник и хлебное поле, на прахе и костях человеческих изображенные, под знаками летним, осенним и зимним, когда зерно превращается в муку и хлеб, а виноград в вино, а весною хлеб и вино приносят на жертвенник и алтарь.

* * *

Переход *от города к селу*[34], т.е. переход *от Пасхи Страдания к Пасхе Воскресения* будет естественным следствием Естествознания, достигшего высшей степени, когда сын человеческий почувствует в себе силу, возможность дать слепой, бесчувственной, смертоносной силе, под гнетом которой он жил в селе, согласное с божественною волею, с Волею Бога отцов направление. Согласно с этою мыслию Пасха Воскресения, за Пасхою городскою Страдания наступающая, не бывает прежде весеннего Креса (равноденствия или начала Креса), а ход Великой Субботы, за муками Пятка следующей, бывает с восходом Солнца. Высшая степень знания естественной силы совпадает с высшим проявлением оживляющей ее силы, под которою благодаря только слепоте кроется смерть.

* * *

Выражение, принадлежащее, кажется, Епифанию (IV-го века автору описания ересей)[35], что есть «одна истинная религия (христианская) и все другие религии суть только *ереси христианской*», так же верно теперь (и даже более верно), как верно было и тогда, когда было произнесено. Ереси можно представлять *ступенями восхождения или нисхождения* к единой истине, т.е. христианской.

1) Внехрамовая *предхристианская* с первобытною или самою начальною, т.е. востание или «*соборное стояние*» сынов живущих и *хоровое движение* пред *небом*, мысленно населяемым умершими отцами, стояние и движение сынов созидает из себя храм живущих, стоящих пред небом или вне неба. Мысленно воображая отцов умерших на небе, сыны в то же время созидают умершим отцам памятник на земле. Следовательно, живой храм сынов созидает мертвый храм отцам на земле и потому становится внехрамовою *дохристианскою религиею* на земле и *внемировою*, воображающею себя водителем неба.

2) Христианская храмовая, собирающая, соединяющая, по подобию Триединого существа, и состоящая из трех ступеней, не подобных Триединству: папской, требующей лишь *внешнего повиновения*, достигаемого посредством «Divide et impera»[36], [протестантской и православной.] Для пол-

ноты отрицания дела и цели недоставало католицизму допустить не сидение, а даже лежание, заменить вертикальное положение горизонтальным.

Протестантизм не только допускает сиденье (внешнее разъединение), а требует внутреннего разъединения, давая каждому [2 слова неразб.] всеобщеобязательной грамотности.

Православная служба начинается требованием востания, ибо востание относится не к живущим только, но и умершим, и востание первых нужно для воскрешения последних. [Востание] есть уже начало дела, и самое стояние не есть полное бездействие, а противодействие падению, покою. Наша Служба *не субботствование*. Самая Суббота есть день *поминовения*, за коим следует *воскресение*, как за мыслию – дело. И Пятница Параскева – приготовление. Четверг – и благодарение, Евхаристия, предшествующая Воскрешению, и обыденное превращение праха в живое тело. *Пасха есть Праздник вертикального положения*, ибо в этот день запрещаются земные поклоны (горизонтальное положение). – Великое значение этого запрещения.

Среда – помазание как приготовление к погребению, ставшему наконец воскрешением. Понедельник и Вторник – дни великого переворота, когда пассивное ожидание превращается в активное спасение мира.

Вообще Православная служба храмовая есть приготовление к соединению для совершения общего дела воскрешения, потому-то призыв к востанию относится к живущим для восстановления умерших.

3) *Христианское «внехрамовое дело»*, а вместе внутримировое, внутренно мировое дело, и двигателем является соединенных сил всех людей, как сынов, как противодействие падению и восстановление падшего.

Таким образом, все три вида религии составляют одну литургию. 1. Внехрамовая, предхристианская и внемировая (первобытная, иудейская, языческая). 2. Христианская храмовая. Католицизм – внешнее повиновение, протестантизм – рознь и Православие – объединение, соборность. 3. Внехрамовая или внутренномировая.

* * *

Протестантизм есть отрицательная религия[37]. Отделившись, он признал отдельное существование возможным, а искание соединения ненужным, переходное состояние <признал> за постоянное, средство – за цель. Констанцский и особенно Базельский соборы ставили себе целью не реформу только Западной Церкви, но и соединение с Восточною[38], которой Ислам грозил порабощением. Самая реформа Западной Церкви потому и нужна была, что злоупотребления делали Запад бессильным против Мусульманского Востока. И гуситы, которые под видом Чаши искали внутреннего сближения духовенства и мирян, конечно, надеясь обрести в единении силу, искали <и> соединения с греками, одолеваемыми турками[39]. Протестантизм, возникший уже по падении Константинополя, стал отрицательною лишь религиею, хотя падение Константинополя возлагало на протестантов, так же как и на Тридентский собор[40], обязанность освобождения <Константинополя> прежде попыток соединения Церквей.

Если Базельский собор и гусизм могли ограничивать свою задачу соединением лишь церквей, то протестантизм и Тридентский собор, бывшие уже по падении Царьграда, должны были поставить себе целью освобождение столицы христианства – Константинополя. Реформация была разъединением, потому что единство она смешивала с порабощением. Реформация вела к бессилию.

ЗАМЕТКИ ПО ПОВОДУ ПИСЬМА Ю. САМАРИНА К БАРОНЕССЕ РАДЕН [41]

«Тип христианина по разумению протестантскому сочувственнее Вам всех святых Церковного календаря, и это Ваше предпочтение *во многом разделяется мною*», – такое признание себя *во многом* протестантом не нуждается в комментарии.

«Что касается меня, я признаю, согласно с превосходным определением Хомякова, – что отдельное лицо, индивидуум – всегда протестант, так как он непрерывно стремится к истине и добру, и что кафолична одна Церковь и эту кафоличность должен бы признать всякий, сознающий себя протестантом, ибо внутреннее оправдание этому стремлению заключается собственно в признании Истины и добра вне нашей личности слагающеюся объективностью».

Это не превосходное, а запутанное определение можно бы выразить проще, что всякий человек, имеющий свое личное понятие об истине, о добре, есть протестант, и если всякий имеет свое понятие об них, то все люди – протестанты, и если каждый считает своею обязанностью ограждать свои личные мнения, то в христианско-протестантской свободе протестантов, с коею согласны Самарин и славянофилы, нельзя не чувствовать жажды розни, желания замкнуться в себе. Если бы предметом стремления было поставлено искание общего дела, то само собою исчезло <бы> опасение за свою личную свободу.

Между *видимым* и *непогрешимым* есть самая тесная связь, ибо вера есть осуществление чаемого, т.е. обращение невидимого в видимое, и столь ненавистное славянофилам воскресение есть проявление Церкви (т.е. союза всех людей) в видимой, осязательной форме.

Признание одного книжного проявления – разве это не самое худшее из всех *«лятрий»*.

Большинство на флорентийском соборе[42], признавшее его определения, имело в виду не истину, а предпочитало иго папское игу турецкому.

«Протестантство для Вас это не только вероучение, это прежде всего нравственное начало, это свобода в вере, это также целая совокупность воспоминаний и преданий, которые отделить от себя самой для Вас невозможно».

«Вы судите об учении по его плодам и не задаете себе вопроса: плоды эти – произведения ли они *элемента* вообще христианского или же специально протестантского?» Странность этого выражения заключается в том,

что в нем христианство сделано *одним из элементов* человеческой жизни, что, конечно, лишает его Божественности, всеобщности.

О ПЕРВОМ НРАВСТВЕННОМ СОБОРЕ В БЕРЛИНЕ[43]

В то время, когда Россия праздновала память чтителя Пресв. Троицы, этим уже как бы признавая, что в учении о Троице нераздельной, неслиянной (неслиянность показывает, <что> нераздельность не есть поглощение личности), животворящей, мы имеем общий нравственный образец для всех людей, не в их отдельности, а в совокупности, но, признавая в Пресв. Троице образец всеобщего соединения, мы, к сожалению, не создали повсюду храмов Троицы, *научающих этому общему понятию о нравственности*, т.е. не создали храмов-школ Троицы, хотя только этим и могли истинно почтить память св. Сергия, – в это-то время, в половине октября 1892 года, в Германии, в новой ее столице, образовалось общество нравственной культуры, не церковь, как общество священное, благоговейно относящееся к мысли, или догмату, и делу, которому оно хотело служить, а просто товарищество (но в чем товарищество? Товарищество не в борьбе ли с религиею?)*, ничего священного не признающее, общество, не только не имеющее и не составившее даже общего понятия о нравственности, ради которой оно составилось, но даже отвергающее и возможность составить такое понятие, отвергающее самую нравственность, ибо при безусловной терпимости нужно будет признать и мормонов, и скопцов, и индийских тугаев <(душителей)>, убийство возводящих в добродетель, а в политическом порядке можно будет признать и рабство в смысле древних, и бросание детей по-спартански, и противоестественные пороки по-афински, так что нравственность будет состоять в терпимости ко всякой безнравственности. Или же, ставя вместо терпимости фанатизм, нужно будет запретить всякую любовь и почитание в деле религии и отвергнуть всякое политическое общество, ничего не ставя на его место, тогда как почитание Пресв. Троицы требует объединения всех сынов и дочерей, т.е. братства их, любви всех живущих ко всем отцам умершим, такой любви, которая готова отдать всю жизнь для возвращения жизни отцам, а отдав жизнь смертную, получить жизнь бессмертную; в политическом же порядке <почитание Пр. Троицы>, объединяя всех в труде познания и обращения слепой силы в живоносную, заменяет принудительное (политическое) добровольным, а не своевольным.

Если бы многоученому собору Берлинскому прочитать о совершившемся в то же время Качимском событии: быль о том, как дети (сыны и дочери мордвинов) ... вопреки всем законам политической и социальной экономии, безвозмездным, неоплаченным трудом и в высшей степени усердным, построили не для жилья, не для покоя, не для безопасности, как строят норы и логовища животные, построили по своему человеческому образу здание, к небу обращенное, молящееся, – храм, как бы в опровержение

---

* К нравственности <это общество нравственной культуры, или> собор, относится с глубочайшим презрением, как к *выдумке человеческой*.

безбожной, независимой нравственности собора, или, вернее, раздора. Какой контраст между единодушием и согласием в строении храма малыми и большими (для детей школа и была храмом) и ожесточенными прениями. Мы можем, указывая на детей, сказать: «будьте как дети», а можете ли вы, обращаясь к качимским детям, сказать – «будьте подобными нам».

* * *

Для истинного христианства, т.е. для христианства как великого общего дела, никакой рационализм, признавший все религии суеверием и предрассудком, только мыслями, представлениями, идеями, требующими объединения, не страшен; он даже необходим, чтобы вывести христианство из такого состояния, которое прославляют, как верх совершенства, люди, подобные Лопухину[44]. «Серьезная, осмысленная вера протестантов, чуждая суеверий и предрассудков», – это, конечно, рационализм, <но> очень ограниченный, пошленький, словом – *ребяческий*, носящий в себе что-то старческое. «Их (т. е. протестантов) величественное в своей простоте богослужение, *нередко* высокое религиозное воодушевление». А *всегда* что бывает? Холодность. Послы Владимира, не нашедшие красоты в немецком богослужении, по несчастию попали, <должно быть,> не в эти нередкие минуты.

Положим, послы Владимира видели католическое богослужение! Но вот другой свидетель протестантского богослужения, обозвавший протестантские храмы сараями богослужения!

«Их строгое соблюдение покоя воскресного дня», – и это поставлено в высокую добродетель вопреки Евангелию, прямо осуждающему покой. «Их (протестантов) честность, правдивость и предупредительность во взаимных отношениях, наконец, их умеренность и воздержанность в частной жизни»... Христианство не отвергает этих добродетелей. «Не так же ли поступают, – говорит оно, – и язычники?» Значит ли это быть совершенным, как Отец Небесный?

«Все это такие черты, которые не могут не привлекать, и в особенности сильно действуют на доброе и из детства набожное сердце». Есть <и> между русскими [те], которые находят удовлетворение <в этом>. Но характерный отзыв русского при виде этих корректных людей, как то: молокане, духоборы, меннониты[45], – будет: «Скучища у них невыносимая».

Если у рода человеческого не будет общего великого дела, то очень может быть, что при конце, в своей старости он обратится в меннонитов.

ПО ПОВОДУ РЕЧИ АНАТОЛИЯ А. СПАССКОГО ПРИ ЗАЩИТЕ ДИССЕРТАЦИИ «ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА СОЧИНЕНИЙ АПОЛЛИНАРИЯ ЛАОДИКИЙСКОГО»

(«Суждение современной протестантской церковно-исторической науки об Аполлинарии Лаодикийском и его значении в истории догматики» или *«Протестантское суждение об Аполлинарии Лаодикийском»*. – «Богословский Вестник». 1896. № 2.)[46]

К Кремлю как 3-му Риму

Те, которые в настоящее время не будут признавать *участие человеческого разума в деле спасения, т.е. воскресения*, должны быть причислены к Аполлинариевой ереси, той ереси, которая *в древней Руси считалась верхом нечестия*. Старый Рим отпал от Православия, говорили в древней Руси или 3-м Риме, *вдавшись в аполлинариеву ересь*. Признавала ли древняя Русь в Аполлинаризме лишь излишнюю пытливость (т. е. рационализм?) или же осуждала в нем отрицание *человеческого разума* (и души, воли) в Христе, не составляет большой важности, потому что приводит к одному и тому же результату.

Протестантизм в лице Адольфа Гарнака[47], профессора Церковной Истории в Берлинском Университете, осуждает Восточную Церковь *за отступление от аполлинаризма* (следовательно, подтверждает мнение раскольников, что Запад вдался в аполлинариеву ересь), признавая в Аполлинарии создателя Православного, т.е. западного, догматического учения. Такое обвинение доказывает лишь, что протестантизм сам впал *в аполлинариеву ересь*. Он даже и не мог не впасть, потому что эта ересь *отвергает* Вочеловечение Христа, признает *воплощение*. Она отвергает соединение Божества с человечеством, с тем, что в человеке есть *отличного от животного*, т.е. чувство и особенно разум, и признает соединение с природой. Это и есть пантеизм и натурализм, гуманизм, с которым могут согласиться и дарвинисты.

Ад. Гарнак является продолжателем Филосторгия, арианского историка V-го века, который Аполлинария «как экзегета и оратора ставит выше Василия Великого и Григория Богослова»[48]. Для Дрэзеке (старшего учителя Гимназиума в Вандсбекке) и особенно Гарнака Аполлинарий – завершитель догмата о пр. Троице и начаток учения о лице Богочеловека (т.е., опровергая Арианство, он делается основателем монофизитства, защищая Божество Христа, он является отрицателем человечества, признав Христа Сыном Божиим, он не признал в нем Сына Человеческого; «вынужденный (говорит Гарнак) выбирать между *интересами веры* и притязаниями традиции, он без колебаний отдает предпочтение *первым*»[49].

Гарнак свои суждения об Аполлинарии основывает на исследованиях Каспари[50] и особенно Дрэзеке, который делает Аполлинария автором 9-ти сочинений, между какими особенно замечательны псевдо-Иустиново «Изложение Веры» и «Увещательное Слово к эллинам». Но точно ли эти сочинения принадлежат Аполлинарию, Ап. Спасский видит еще вопрос.

Значение аполлинаризма как натурализма и пантеизма, гуманизма открывает задачу 3-го Рима как борьбу против натурализма в смысле слепой силы. Поразителен этот верный взгляд Древней Руси на причину падения 1-го Рима, а следовательно, также верный взгляд на средство спасения от падения. Осуждая аполлинаризм, древняя Русь осуждала возвращение к язычеству*, эпоху возрождения, под которою скрывалось вымирание. Задача 3-го Рима – обличение аполлинаризма, вырождения, общего и католицизму, и протестантизму. Наше Западничество есть также аполлинаризм, а Славянофильство очень далеко от антиаполлинаризма. Сама древняя Русь и раскол гораздо лучше славянофилов поняли значение России и Православия. Старая Русь, а ныне Раскол, говоря, что 4-му Риму не быть, отвергает появление *новых народов*, т.е. поглощение «новым» «старых». Антиаполлинаризм требует обращения неразумной бездушной силы природы в управляемую разумом. Всеобщее воскрешение есть вочеловечение миров.

МЫСЛИ О ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ[52]

Оставляя в стороне деление на монотеизм и политеизм, которые представляют разложение истины (не допускающей множества до разложения, а единства до обращения в иго, ибо есть Триединство), можно бы по Ревилю разделить религии на беззаконные, законные и искупительные...[53]

Шлейермахер[54], хотя не противник Канта, не философ чувства, но его, Шлейермахера, религия не выходит из пределов разума и остается верой субъективной. Шеллинг в таком же отношении стоит (в своих религиозных воззрениях, во втором периоде) к Гегелю, в каком Шлейермахер к Канту. В Шеллинге религия силится перейти от Шлейермахерова субъективизма к гегелианскому объективизму.

Христос, по Шеллингу, предшествует миру: Христос – духовно-космическая сила, то есть натуральная сила. Он открывается в природе, в мифологии, то есть в язычестве. Воссоздавая, воссоединяя мир, <философ> не выходит <,однако,> из пределов *рождаемости*, <не подъемлется> к воскрешению.

Россия может разложиться на Азию и Европу. В религиозном отношении: народ уйдет в раскол, а высшие классы в католицизм и протестантизм, которые сами возвращаются: первый – к иудейству, а второй – к язычеству, т.е. разлагаются на свои составные элементы, языческий и иудействующий.

---

* См. *Ваганьково*, как фряжская слобода, как летний Кремль[51], строенный приверженцами языческого Рима против папского Рима, чтобы возвысить Москву в 3-й Рим.

См. также «Просьбу к старообрядцам о храмах обыденных».

Буква и дух также могут быть продуктами разложения. «Эти крайности, – говорит Шенкель, – будут жить (не жить только, но расти и вести к разложению), пока Слово Божие не станет действительным результатом внутреннего чувства истины»[55]. (Но, оставаясь мысленным, внутренним, как может оно иметь объединяющую силу?)

Те, которые называют Христа человеком, а не Сыном Человеческим, не понимают Его, но не отвергают. *Полного отрицания* достиг только тот, кто нашел, наконец, слово, в котором заключается полное отрицание *Сына Человеческого*. Это слово: *«бродяга»*, с которым у нас неразрывно связано понятие *«не помнящий родства»*. Между же не помнящими родства, конечно, не может быть братства.

Образчик мнимого братства. Отец Ректор Антоний[56], желая отличиться либеральностью, приглашает неверующих студентов приступать к причащению, как к «братской чаше», то есть к фальшивому братству, лжебратству, ни к чему *положительному* не обязывающему.

Только в труде всеобщего воскрешения братство становится деятельным, непрерывным, постоянным проявлением чувства и знания или сознания себя братьями. Поэтому замена названия «человек» «Сыном Человеческим» выражается лишь в радикальном изменении всей жизни. Только в труде воскрешения братство находит свое естественное выражение.

* * *

Хотя запрос о храмах обыденных к Мак-Гахан и не был удостоен ответа, но Америка сама дала ответ, построив храм в один день, и самым способом построения показала, какая разница между нашими и американскими обыденными церквами, какое различие <между> русскими и североамериканцами[57].

Подобным образом, хотя запрос к богословам о долге воскрешения и – что то же, – вопрос о слепой силе вселенной, или о множестве бездушных миров, обращаемых в управляемые разумом и чувством воскрешенных, воссозданных и воссозидающих поколений, – не был издан, тем не менее ответ <на него> был дан в статье «Астрономия и Богословие» – С.С. Глаголева (Богословский Вестник 1897 г., ноябрь); впрочем, в статье этой говорится не о способе одухотворения миров, а лишь о желательности миров одухотворенных: «Сердце хочет, чтобы эти миры, светящиеся над нами, были *обитаемы* и на них жили разумно-нравственные существа, чтобы между ними и нами *была духовная связь»*.

Очевидно, слова эти принадлежат существу, привыкшему к *паразитному* существованию, жить на всем готовом, *баричу-ученому*, привыкшему к созерцанию, а не к делу или работе, – словом, принадлежащему к несовершеннолетним. Вышеприведенные слова принадлежат французу Ортолану, автору «Astronomie et Théologie». Наш <же> профессор, разбирая это сочи-

нение, хочет довольствоваться верою в существование духов. В другом же месте тот же профессор говорит: «Необитаемые и неведомые миры, может быть, представляют собою материал, который по исполнении времен окажется нужным. *Библия и церковь учат нас о воскресении* тел. (А он, <профессор,> конечно, в это не верит. – *Н.Ф.*) Значит, физическая природа будет существовать и в будущем веке. Она будет преобразована (кем? – *Н.Ф.*), и, без сомнения, праведники будут владычествовать над ней безраздельно (хотя бы были эти праведники величайшими невеждами. – *Н.Ф.*). Это владычество будет благим, и вещество и силы миров оно будет направлять ко благу. Мы не знаем, как это будет, но присущая нашему духу вера в целесообразность существующего заставляет верить этому»[58].

Астрономия, как вмещающая в себе все естествознание и самого человека как естественное существо, эта наука, всех обращая в деятелей и сама будучи всеобъемлющим знанием, не оставалась и при праздном созерцании, почему <же> эта наука не будет силою, преобразующею миры вселенной и воскрешающею все умершие поколения для распространения своей познающей деятельности на всю вселенную? Следовательно, заглавие «Астрономия и Богословие» нужно заменить следующим: «Божие Слово и наше астрономическое дело».

По общему закону Спасение вселенной выходит из самой ничтожной планеты, из ничтожной системы Солнечной, а не из Сириуса, не из Юпитера, подобно тому как христианство вышло из презираемой Иудеи, из Назарета, откуда ничего доброго не ожидали, не из дворца, а из яслей и вертепа.

ТРИ УЖАСА[59]

Первый ужас – это открытый призыв к разрушению церкви, общения, без всякой замены ее чем-либо другим. Не значит ли это, что разобщение есть высшее благо, не приглашение ли это последовать за Толстым.

Второй ужас (еще больший) – открытое же заявление (Московские Ведомости на 146 году своей жизни 29 сентября 1901 г. № 268-й), что горсть праведников будет счастлива при отпадении от нее миллионов грешников, тогда как на небе радуются возвращению каждого грешника[60].

Общее равнодушие к первым двум ужасам есть *третий наибольший ужас*. А мы думали, что камни возопиют!..

Уж не все ли мы стали антихристами? Итак, все оказываются согласными, что в *объединении*, в *действительной* вселенской церкви нет никакой нужды, – согласны не только неверующие и по-видимому лишь верующие, но и действительно верующие, ибо жертва евхаристическая, хотя и приносится о всех и за вся, но может, кажется верующим, приноситься немногими, даже одним, т.е. не быть *литургиею*, всеобщим делом, а следовательно, и заповедь о научении и крещении всех народов не составляет необходимости. У объединенных не оказывается цели, действительного, осязательного дела. Для чего нужно всеобщее объединение, т.е. объединение всех живущих? В объединении всех живущих нет необходимости даже для мистического общения с умершими.

Церковь, сияющая святостью и духовной красотою, к которой будет принадлежать Редакция Московских Ведомостей в полном составе, как она будет относиться к отлученным, к массе, не сияющей святостью и духовною красотою? Материальную помощь она, конечно, будет оказывать и отлученным, но возвысить их до своей святости она должна отказаться, иначе она докажет, что не совсем счастлива. Гордая своею святостью и духовною красотою, будет ли она свята?

Церковь потому и свята, что она, т.е. каждый в ней, сознает себя грешником, потому она и расширяется!

Цель же и дело объединения всех сил и способностей всех живущих может заключаться <только> в обращении мистического общения с умершими в действительное, лицом к лицу, в обращении разума и воли, знания и дела к достижению этой цели, т.е. в полном подчинении себя и всех воле Бога отцов, не мертвых, а живых, в обращении всех в орудие Бога отцов в деле всеобщего воскрешения, которое у нас в настоящее время заменяется производством мануфактурных игрушек и войнами, т.е. индустриализмом и милитаризмом. В Китае же, на дальнем Востоке – *Воскрешение обратилось в игру* (умерший заменяется куклою, или же сын играет роль отца, облекаясь в его одежды), а игра обращена в дело.

* * *

В нынешнюю Пасху редакция «Московского Листка» подносит с приветом «Христос Воскресе» читателям и даже не умеющим читать лист с изображением, которое поймут и неграмотные, с изображением самого священного праздника на Руси и на самом священном месте – «Пасхи в Кремле»[61], т.е. праздника победы над смертию в крепости, защищающей прах духовных и светских собирателей Русской земли.

Самый текст служит как бы рамкою к изображению, как бы лишь подписью к ней – в чем <и> заключалось бы единство слова с картиною, если бы они имели один смысл. На наружной стороне листа представлена «Пасха в семье», где не отец, как это изображено на картине, а сын или дочь *должны* бы подносить яйцо как надежду воскресения отцу и матери с сединами и другими признаками смертности. Отец, а может быть и дед престарелый, подносящий *яйцо в виде забавы* дочке или сыночку, или, что будет еще знаменательнее, внуку или внучке на руках матери, не есть ли это глубочайшее извращение смысла праздника, насмешка над ним. Пасха – праздник не детский, в каковой обращено Рождество Христово. Картина, которая названа «Пасхою в семье», чрезвычайно замечательна по отрицательному смыслу, <в ней заключающемуся:> семья, представленная на ней, – нового, европейского пошиба, основанного на эмансипации детей и сервилизации родителей детям, <в которой> при нынешнем изнеженном воспитании и мальчики кажутся девочками; <для такой семьи> воскресение понятно только в виде весны, возрождения природы или в пустых фразах о беспричинном, мнимом примирении и всепрощении и т.п. Воскресение же Христово не освобождает, а приобщает к общему родовому <делу>, дает делу детей...

На этот раз «Московский Листок» не отстает от самых передовых, либеральных, гуманных газет. Куличи с цветочками, [1 слово неразб.] пасхи – все это носит отпечаток женоподобного, особенного оттенка нынешней европейской промышленности. Только икона с лампадкою представляет контраст этой обстановке, напоминая старину, чтущую родителей хотя формально. Вне картины – атрибуты весны (ветка с листьями и цветами, птички, бабочки), мнимое воскресение. Эта картина представлена на яйце, как бы подносимом редакцией публике.

Главная картина, обращающая газету как бы в подпись к картине, изображает внутренность Кремля, площадь между двумя соборами, или кладбищами духовных (Успенский) и светских (Архангельский) собирателей, в тот момент, когда с обоих кладбищ выступают ходы, несущие над собою изображения умерших на межсоборную площадь, образующую как бы храм, наполненную народом, сошедшимся со всех концев Москвы, всей России и даже от инославных земель, пришедших видеть великое торжество праздника предков. Переполнив площадь, не уместившись на площади, народ наполнил лестницу и галерею у Филаретовой пристройки, как наполнил бы он верхние галереи при Успенском и Архангельском соборах и <при> башне Ивана Великого, если бы таковые были и существование коих придавало бы не вид только храма, но и значение храма межсоборной, общей всем соборам паперти. Тогда и иллюминация, освещение, из светского украшения превратилась бы в церковное освещение, которое освещает лики, оживляя их светом, а не мертвый камень, ибо тогда расписка наружных стен, начатая, была бы неизбежно закончена.

Обратив свой пасхальный номер в священное изображение, икону, редакция поняла [бы], что объявлять о продаже этого номера было бы святопродавством, симонией, ибо иконы не продаются, а меняются, как меняются крестами братующиеся между собою.

* * *

Отправка послов *для отыскания обряда*, который заключал бы в себе наибольшую *красоту*, есть самое простое объяснение того факта, что *русский народ предпочел обряд догмату*; и кроме ученых никто не поймет, почему голая мысль (догмат), или мысль, выраженная только словом сухим, отвлеченным языком, а не образным, предпочтительнее мысли, выраженной всеми художественными способами, пением, картиною... и, наконец, самым делом[62]. И если, по сказанию, послы Владимира, согласно, кажется, со всеми эстетиками, нашли красоту у самого художественного народа во всем мире, у наследников этого художественного народа, – почему критика видит в этом сказании внешнюю неправдоподобность и не замечает глубокой, внутренней истины?!..*

---

* Если Илларион не говорит о примере бабки Владимира, то следует ли из этого, что монах Иаков не прав, говоря о влиянии примера обращения Ольги?!.. Точно так же ни тот, ни другой не говорят о «*некоем занятии*», о котором говорится в сказании о Борисе и Глебе[63].

Откуда взято, что посол греческий обратил Владимира?![64] Зачем тогда было бы нужно отправлять послов?

Что касается относительности обряда, то нужно сказать, что для человеческого рода есть общее: это общее мы имеем в вертикальном положении человека, в обращении при этом лица к небу, а в гармонии с этим и голос и руки обращаются к небу, – это образ храма, соединяющего все искусства; в таком положении может быть и не один человек, а старец, дед, щур, простирая руки, обнимая все потомство, обращает его к небу. Случайно или не случайно, но человек с распростертыми руками изображает крест из себя, а потом полагает его на себя, изображает его вне. Нельзя не изумляться удивительному эстетическому чутью русского народа, который умел почувствовать красоту в обряде, созданном самым художественным народом в мире. Оценка красоты обряда должна быть предметом особого эстетического Богословия, которого пока еще нет, потому что литургика не рассматривает обряд со стороны эстетической. Выбор вер еще продолжается и с тем же почти результатом. Ездят к немцам, но в «сараях богослужения», по меткому выражению одного из очевидцев, не находят красоты и никто не обращается в протестантизм, эту истинно немецкую религию*. Старым же Римом, в котором возродилась греческая красота после падения Нового Рима, греческого, очень многие увлекаются. «Только в Риме можно молиться». «В Риме ближе к Богу», – говорит Гоголь. – «Италия моя родина»... Итальянская опера и итальянская живопись – миссионеры католицизма. К грекам нынешнего времени Владимир мог бы обратиться с вопросом: «Где ваше отечество?» И греки должны были бы сказать, что Господь предал их в руки врагов красоты и греческое православие утратило обаяние. Но храм Софии продолжает производить могучее впечатление, несмотря на то, что Ислам лишил его мозаичной иконописи...

О христианской религии пред крещением киевляне знали лишь только, что это религия *милосердия* (и не могли не знать), видя проявление милосердия на деле со стороны князя, т.е. знали *очень много*. В истреблении идолов могли они видеть уничтожение кровавых жертв и не животных только, но и человеческих жертв, и потому самое крещение представлялось омовением от крови пред началом священного дела построения храмов бескровных жертв и даже *животворных*. Если непосредственно пред крещением были сокрушены идолы, *изрублены*, то непосредственно после крещения должны бы быть *срублены* «потребное и возможное на первый раз количество христианских церквей» (Голубинский. 1, 169). Четырехлетнее, по крещении самого Владимира, истинно отеческое управление давало ему нравственное право призвать к крещению, даже приказать[65]. Приказ быть заутра на Почайне или у Днепра[66] был мотивирован, конечно, чем-нибудь подобным. Очень понятно, что крещение было омовением не от пролития крови животных, но *крови человеческой*. Чтобы быть верным духу христианскому, нужно было построить храмы на могилах отцов, чтобы над ними справить братскую трапезу, а особенно на могиле того варяга, которого киевляне принесли в жертву[67], – нужно было возвестить о

* Выражение Шлейермахера, что «лучшею формою богослужения была бы правильная середина между пышным католицизмом и рассудочно-трезвым протестантизмом», т.е. богослужением, свойственным «сараям», конечно, есть сознание в отсутствии в протестантском богослужении красоты.

воскресении на кладбищах. Очень возможно, что утро крещения было утром Великой Субботы пред Пасхою, если эта Пасха была самая поздняя. Очень может быть, что это был нравственный подъем, выразившийся не в одном акте крещения, но и в возможно скором построении храмов.

Итак, наше первое крещение, крещение киевлян, было раскаянием в *лишении* жизни, в принесении кровавых жертв, особенно человеческих, и потому тотчас после сказанного *омовения* от крови или от грехов приступили, должно полагать, к построению храмов для бескровных, или, вернее, *кровотворных* жертв, т.е. храмов *оживления* или *воскрешения*, и прежде всего к построению храма на могиле варяга, признанного мучеником. И если это крещение не было совершено пред праздником Пасхи, то только разве потому, что Пасха могла быть очень раннею. Христианство придавало жизни *ценность бесконечную* в противоположность нашему времени, низведшему *эту* ценность до самого крайнего *minimum'а*. Весьма вероятно, что успешность крещения, что крестилось большинство, зависела именно от того, что не было предварительного научения, ибо не было и вопроса о том, какая судьба ожидает некрещеных отцов крестившихся, ибо сии последние несомненно желали построения храмов тело- и кроветворных, или храмов воскресения, на могилах отцов. (Киевляне крестившиеся были сыны, а не гуманисты или эгоисты, знавшие только себя.) Возникновение придельных храмов объясняет нам возникновение и главных храмов. Придельные же храмы возникли на папертях или притворах, которыми окружались храмы с трех сторон и в которых погребались умершие епископы и князья и «чтобы поминовенная бескровная жертва приносилась, так сказать, над самими гробами». Как приделы, так и соборы и деление на *сорока* происходит также *от поминовения* в связи с так называемыми сорокоустами, т.е. в связи с поминовением, которое поется сорока устами или сорока священниками. Сорок обеден в сорока церквах. Сорок церквей составляли собор (збор). Таким образом, вся религия в ее полноте есть поминовение всеми живущими всех умерших, поминовение, переходящее в дело воскресения. Моление же о здравии, желание многолетия было необходимо для исполнения поминовения и завершения его воскресением.

Если полагалось «в неделю (т. е. в воскресение) не пети литургии за упокой», то это, конечно, означало, что воскресение совершилось.

* * *

Упрек Православию[68], что оно обращает самое большое внимание на *внешность*, показывает, что Православие есть или *религия дела*, или *религия обряда*, т.е. вообще внешнего выражения, священного искусства или художества, в храме находящего свою полноту, как народовоспитательная религия.

Православие, действительно, не удовлетворяется ни догматикою, или Догматическим Богословием, ни Нравственным Богословием, которое вовсе не есть выражение первой, т.е. догматики, во втором, т.е. в нравственном Богословии, или деле. Богодейство, как его ныне понимают, не есть выражение Богословия. Освобождение человека от греха, проклятия и смерти не

считается делом, не причисляется даже к нравственности. Даже исполнение долга христианского, т.е. посещение храма, участие в службе, считается пороком, если оно не соединено с исполнением отрицательных добродетелей и положительных пороков.

Пока же Богодейство выражается лишь в таинствах или обрядах, а не в общем деле, до тех пор православие ограничивается *Богословием эстетическим*. Под эстетическим Богословием разумеется наука о внешнем выражении всего Догматического Богословия в храме, в его внутренней росписи с пением (т. е. отпеванием) и службами и в его внешней росписи и внешней музыке, или звоне, т.е. выражение Догматического Богословия всеми видами искусства от Архитектуры до Поэзии. Такое выражение не может считаться полным осуществлением догмата спасения или искупления (воскрешения), а лишь проектом искупления, но оно имеет величайшее значение в воспитании, т.е. <в> приготовлении *к делу* искупления или всеобщего Воскрешения.

ВЕЛИКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВНЕШНОСТИ, *ВНЕШНЕГО ВЫРАЖЕНИЯ*, К КОЕМУ ПРИНАДЛЕЖИТ ОБРЯД И САМОЕ ДЕЛО, ХРАМОВАЯ И ВНЕХРАМОВАЯ СЛУЖБА[69]

Падение умершего (горизонтальное положение) и *востание* пережившего (вертикальное положение).

Вертикальное положение или *религиозная поза* (начало религии), но оно же, вертикальное положение, есть *крестообразный жест*, как начало *христианства*. Стояние или востание пред небом и хоровое движение посолонь – небесное дело, хоровод или Церковь. Падение умерших и восстановление их в виде памятника или подобий – хор умерших или храм.

Вертикальное положение и падающие миры – *начало Астрономии*, т.е. *Небо*-познание или *Миро*-познание. Храм или подобие неба – обсерватория из-вне; изображение умерших внутри – История.

Сторожевое положение, положение военной обороны от себе подобных.

Рабочее положение – строение жилища или гнезда живущих (переживших) и Храма Богу умерших, перенесение неба на землю.

* * *

Церковное распределение чтений служит основою *Эстетического Богословия*, выражающегося и в росписи храма, в пении и богослужении, соединенных в храме. В церковном распределении чтений (это распределение поистине *боговдохновенное*), особенно Триодном*, заключается целая программа научения, или оглашения, для школ-храмов; это – *Педагогическое Богословие*[70]. (*Рождество Христово*, или детственность, и Крещение, или

* Триодное распределение есть именно такое, при коем Евангельские учения должны оказать наибольшее образовательное или воспитательное действие. Это распределение создает особое произведение, *храмовую поэму*, всеми искусствами выраженную, поэму искупления, которая должна перейти во *внехрамовую*.

Троица как образец объединения.) Неделею Мытаря и Фарисея требуется замена нынешней *фарисейской нравственности – уважения человеческого достоинства** <нравственностью> мытарскою – сознанием смертности телесной, естественной немощи, хотя этот мытарь, быть может, *Закхей*[72]. (См. Две нравственности.) Неделя *«О блудном сыне»* раскрывает учение о человеке как *сыне* и *о Боге отцов*, не мертвых, а живых. Два сына притчи о блудном сыне могут быть уподоблены *язычникам* и *евреям*, *фарисеям*, ограничивающим почитание отцов памятниками, и *саддукеям*, отвергающим воскресение действительное и всякое почитание. Неделя *о кончине мира*, указывая на признаки кончины: восстание сынов на отцов, Царства на Царство, глады, моры, – открывает вопрос о причинах *небратских отношений* между людьми и *неродственном отношении природы*, как слепой силы, к разумным существам. Как бы вняв угрозе, следует покаяние (пост).

1-я неделя. Последний акт божественного творчества был первым актом человеческого искусства. Востание живущего (вертикальное положение) и воскрешение, в виде памятника, умершего и есть первый акт человеческого искусства, и тогда же начинается падение. Пост, или раскаяние в *общем* наследственном *грехе*, *падении*. В деле о неродственном отношении людей между собою и таком же отношении природы к нам и нашем отношении к ней, мы пережили несколько ступеней, спускаясь в одном и поднимаясь в другом.

1-я неделя поста. Это комментарий в школах-храмах на *книгу Бытия*, рассматриваемую с нравственной стороны, как бы *История греха наследственного, невольного*, общего греха. Были плотоядны, жили ловитвою, боролись со зверями и теми же орудиями, которыми боролись со зверями, нападали друг на друга и защищались одни от других (Пороки Исава)[73]. При таком озверении *любовь была* лишь *между детьми и родителями*. Внешне – это высшая ступень неродственных отношений людей между собою.

2-я неделя – *пороки Иакова*[74]. На этой ступени убийство заменяется *рабством*. При уменьшении зверей менее искусные, слабые, терпевшие недостаток, сделались *скотопитателями*, сами питаясь не столько уже их плотию, сколько молоком. Охота стала временным праздником, а неволя, труд искания корма, стража, оборона скота <сделались постоянным занятием>. Раскаяние в религии войны, каков Ислам; любовь к родителям не ограничивалась пределами жизни, и кладбища стали центром, сдерживавшим скитания, кочеванья. Лишившиеся стад стали выращивать питательные растения. Прикрепленные к земле родом занятий, они подвергались нападениям, грабежам к земле не привязанных. (Раскаяние в обоготворении слепой силы в виде Юпитера, Перуна или в признании пророка Илии за Бога.) На этой ступени (земледельческой) сыны не отделялись от родителей, ибо отцы погребались на самых полях или среди селений. Это ступень наименьшей вражды.

---

* *Благоговение* к достоинству человека и благоговение к жизни животных – слова фарисея из фарисеев[71]. Заменяя *уважение* к достоинству человеческому *благоговением* к нему же, Толстой порок самообожания возводит в религию.

3-я неделя. Как из обезземеленных создались *горожане*, занялись ремеслами. *Внутренно* это самая высшая ступень неродственных отношений – самая глубина вражды.

4-я неделя. Как из лишившихся орудий ремесл создались пролетарии.

Невольный, бессознательный ход, сделавший человека из ловца зверей скотопитателя (номады), потом земледельца, ремесленника, пролетария, бобыля, всего лишенного. Город отнял и вещественное, и духовное, или нравственное, достояние, лишил его <человека> *отцов-предков* и Бога отцов. *Отсюда и должен начаться вольный, сознательный ход возвращения к земле, охотнического, кочевого и городского, к праху предков*, или раскаяние в городском язычестве, – кочевом исламизме, фетишизме и фанатизме бродяг, номадов (см. статью *Собор* (окончание)). И нынешний человек сохранил зверские и скотские пороки первых двух стадий, присоединяя к ним утонченные пороки города.

4-я неделя – городская и вместе *крестопоклонная*, ибо всякому пророку «писано в Иерусалиме (т.е. городе) убиену быти»[75]. *Дважды* совершил город преступление против Христа, дважды осудил Христа, *паки* распинал.

5-я неделя. Высшая степень развития города. Всемирная Выставка, или культ женщины, и реакция – Мария Египетская[76]. – Высшая степень *раскаяния* выражается в соединении всеобщей воинской повинности со всеобщим обязательным образованием, или познаванием, причем, с одной стороны, кладбище обращается в крепость, а с другой – в Музей-школу (взамен *выставки*), присоединяемую к храму. Сыны получают сельское воспитание, а родители вынуждены приселяться к кладбищу-школе. Это восстановление родственных отношений людей между собою и к природе чрез регуляцию внешнюю и внутреннюю.

6-я и 7-я недели – две страстные недели. Лазарь[77] и Христос.

* * *

Все двенадцать Евангелий описывают *один день, равного которому по глубине содержания не было на земле*[78]. Не только 52 пятка в каждом году посвящены этому «Великому Пятку», но и часы каждого дня (VI и IX) напоминают этот же великий день. Третий час есть исполнение обетования об *Утешителе, о сошествии Св. Духа и начале проповеди объединения*[79]. Начинается этот неизреченный день прощальною беседою и молитвою о всеобщем объединении, так называемою первосвященническою <молитвою>, изображение которой (икона-картина) могло бы иметь целительную силу от наших общественных недугов (восстание сынов на отцов), если бы к глубине любви, выраженной в этой молитве, присоединено было объяснение великого изречения: «несть раб более Господа...»[80] (ученик не выше учителя, студент не выше профессора, – здесь заключается осуждение превозношения сынов над отцами). В этой последней беседе – обещание Утешителя, сошествия Св. Духа, и проповедь объединения всех народов, всех сынов, т.е. возвращение сердец сынов отцам. В этой беседе и молитве, происходящих в горнице и вертограде, чувствуется то, что происходит вне их, приближение стражи с предателем во главе, так что икона-картина служит *пояснением*

двух первых Евангелий, между которыми могло бы быть помещено чудное и трогательное Гефсиманское моление, так смущающее бездушных философов.

В 3-м и 4-м Евангелиях говорится о суде иудеев и язычников древних, к коему нельзя не присоединить суда новых иудеев и язычников. Новые язычники, снимая с Него сан не только Сына Божия, но и Сына Человеческого и тем лишая смысла и цели жизнь всего рода человеческого, объявляют действительность его смерти и мнимость воскресения в душах Галилейских рыбаков и женщин, – и тем, сами того не сознавая, осуждают науку, *знание без дела*, для которой и то только возможно <установить> действительность лишь смерти, осуждают свою мертвенность, свое бездушие, ибо если Христос воскрес в душах Галилейских рыбаков, то Он умер в бездушных головах профессоров немецких.

5-ое и 6-ое Евангелия, описывая издевательства горожан (и воинов), выводят *первого крестоносца*, идущего из села и разделившего крестную ношу. Итак, осужденное городом на смерть воскресает у селян, крестьян. Село облегчает осужденного на казнь городом. Горожане несут крест, создаваемый ими друг для друга, как враг для врага, тогда как крест, носимый поселянами, не ими создан.

После 6-го Евангелия слышим *Блаженны* и вспоминаем о клеветниках Церкви (Толстой). «Блаженные, когда будут поносить и всячески злословить за Меня неправедно». «Обыдоша мя пси мнози, сонм лукавых одержаша мя... Исчетоша вся кости моя, тии же смотриша и презреша мя»[81].

7 и 8-ое Евангелия говорят, первое о разбойниках, присоединившихся к всеобщему хору палачей, от первосвященников – казнящих – до самих разбойников – казнимых. 7 и 8-ое Евангелия составляют центр дня Великого Пятка, они говорят о том моменте распятия, когда казнь достигла своей высшей точки, когда один из казнимых палачей преображается из врага в поклонника, по-видимому, под влиянием «Блаженных». В молитве разбойника: «*Егда приидеши*» и «*Царствие Божие*» – самое существенное в молитве Господней, – указывают в разбойнике бывшего ученика. Вдруг картина меняется: за разбойником прозрел язычник-воин, исповедал Сына Божия.

И после того, как в 9-м Евангелии будущему списателю Евангелия поручает свою мать, в 10-м Евангелии видим уже из средины Синедриона выходящим поклонника Иосифа, а в 11-м Евангелии Никодим из тайного ученика делается явным, принимает участие в погребении Сына Божия. Сами торжествовавшие Первосвященники в страхе просят Пилата поставить стражу и приложить печать, а кричавшие – «распни Его, кровь Его на нас», «биюще в перси» удаляются со страшного позорища и уже немного нужно было, чтобы город, осудивший на крестную казнь, пал пред умерщвленным на Кресте.

* * *

Настоящее Евангелие утрени Великого Пятка (7 и 8 Евангелия), состоящей из чтений Евангельских, и есть Евангелие, т.е. *радостная весть* в

этот день глубокой печали, *весть о спасении разбойника*[82]. Эти два Евангелия, отделенные лишь покаянным псалмом, составляют как бы одно Евангелие. Ексапостиларий этого дня, заменивший «чертог» первых четырех дней страстной седмицы, посвящен также благоразумному разбойнику, удостоившемуся вступить в этот чертог Царствия Божия[83]. Из всех лиц, замечательных по злобе и любви, вызываемых чтением Евангелия, ни одно не приковывает так внимание, как личность этого разбойника. Кроме первого Евангелия, как единственного, которое нельзя ставить в ряд с другими, 2-ое Евангелие выводит первосвященника *Анну*, этого саддукея-эпикурейца, главного противника воскресителя Лазаря; 3-е Евангелие выводит архиерея «лету тому» *Каиафу*; 4-ое – *Пилата*, этого малодушного судью, руками коего Анна и Каиафа совершили убийство; 5-ое Евангелие, кроме раскаяния и самоубийства Иуды, – как в предыдущем отречение Петра, – говорит о загадочной личности *Вараввы*, который был также разбойник, только не благоразумный, – благоразумный разбойник, конечно, поступил бы иначе, если бы был на его месте; 6-ое Евангелие <выводит> *Симона Кsvinеея*, селянина, мужика, облегчившего крестную ношу Христа. Греки в своей службе на утрени Вел<икого> Пятка выносят запрестольный крест после пятого Евангелия, которое оканчивается упоминанием о Симоне Киринее, и утверждают его (крест) среди церкви. В 6 и 7 <Евангелиях> упоминается о разбойниках, распятых со Христом, но только восьмое говорит о *благоразумном разбойнике* и его последователе – сотнике, может быть из тех воинов, которые издевались, облекая Его багряницею, может быть и у этого разбойника была минута, когда и он увлекся общею ненавистью к Воскресителю, как свидетельствует о том Матфей. 9-ое Евангелие выводит *Матерь* и *любимого ученика*, – и греки, более нас чуткие, – услышавши эти слова – «стояху при кресте Иисуса», – выносят иконы Богоматери и Иоанна Богослова. 10-е Евангелие выводит *Иосифа Аримафея*, а 11-ое Евангелие – *Никодима*, но икон ни Иосифа, ни Никодима и греки не выносят ко Кресту, хотя последовательность, казалось бы, требовала такого выноса. 12-ое Евангелие не выводит нового лица, а погребает самого Господа.

Обращение разбойника – это поворотный пункт в истории страдания. До сих пор предательство, отречение, бегство учеников, издевательство и надругательство князей, воинов и всего народа, сбежавшегося на позор сей. С мольбою разбойника, с исповеданием (как это говорит херувимская Песнь на литургии Великого Четверга, соединенной с вечернею Великого Пятка, где уже не «тайно образующе херувимов», а явно, как разбойник, исповедуем и молимся о Царствии Божием и оно наступает), – за разбойником обращается сотник, – а по Матфею – «и иже с ним» стрегущие Иисуса, – и за сотником эти «вси», которые «биюще перси своя возвращахуся», – возвращались уже другими, новыми людьми. И немного нужно было, чтобы этот народ, который еще так недавно с таким восторгом встречал Победителя смерти, Воскресителя Лазаря, а потом, несколько часов тому назад, с такою яростью требовал смертной казни для Воскресителя, – теперь, как один человек, пал бы к подножию креста. Внутренно это совершилось для Иерусалима, для Палестины, для всех, пришедших на праздник. Нет сомнения, – все лучшее в еврействе перестало быть иудейством...

После лицемерного целования, после явного выражения самой дикой злобы неведающих, что творят, после поругания, заушения, оплевания, биения, – ругательств, наконец, самих сораспятых, – всеми оставленный (одинокий), Он слышит безусловно искреннее слово сораспятого, мольбу о том, чему Он посвятил всю жизнь, мольбу о Царствии Божием. В этой мольбе видим переход от мира борьбы (разбоя) к миру объединения, братского сочувствия в деле отеческом, переход от мира ребяческого разрушения всех родственных уз к миру *детской, сыновней* чистоты. Слово «рай» в устах всеми оставленного, почувствовавшего весь ужас одиночества, должно представлять противоположность миру лицемерия, злобы. – Рай, конечно, не сад, а Царствие Божие, мир нелицемерной любви, искренности, чистоты, кротости... В самой просьбе разбойника, выходящей из искреннего сердца, уже полагается, предначинается *рай*, Царствие Божие. За разбойником последует сотник и «стрегущии», затем «все» биющие в перси, а за ними весь мир. А для объединенного во Христе рода поминовение, т.е. восстановление в мысли, не отделяется от воскрешения на деле, – это и есть «рай».

ПАСХА КАК РЕШЕНИЕ ВОПРОСА О ЦЕННОСТИ ЖИЗНИ[84]

Вопрос *«о бедности и богатстве»* или вопрос *«о смерти и жизни»*, который из них имеет большую ценность, решается положительно в пользу последнего (как имеющего бесконечную ценность сравнительно с ничтожною ценностью первого, [ценностью] и то лишь потому, что и он, вопрос об излишестве и скудости, составляет лишь частный случай вопроса *«о смерти и жизни»*), решается *поразительным образом* в двух Пасхальных неделях, введением в кои служит седмица о двух Лазарях, ибо представителем *Жизни* – ставится *Христос*, а *богатства – Иуда*. В неделю Пасхи *Страдания* и *смерти* носителем *вопроса о бедности*, печальником за нищих, является Иуда, приведенный в такое благородное негодование растратою нищенского достояния (драгоценного мира) для грядущего на смерть Господа, что тотчас решил и привел в исполнение, «предав (или, вернее, *продав*) кровь неповинную»[85]. Саддукеи, секта самой минимальной оценки жизни и максимальной – богатства, не придают жизни такой ценности, чтобы она стоила возвращения (воскрешения), а фарисеи лицемерно лишь придают цену жизни, т.е. лицемерно лишь веруют в воскресение; и те, и другие осудили на лишение жизни Воскресителя за возвращение жизни Лазарю. Не придавая такой ценности жизни, чтобы она стоила возвращения, они только за богатством, как единственным благом, признавали высочайшую ценность. Признание воскресения есть посягательство на значение, на ценность богатства, выражение недовольства им, золотом, этим идолом; неупотребление всех сил на приобретение богатства есть измена, величайшее преступление в нынешнем веке. Большему искажению нельзя подвергнуть образ Христа, как делая из него социалиста.

Великая Среда и каждая среда из пятидесяти, согласно Евангелию, посвящена прежде всего тому *презрению к богатству*, которое выразила жен-

щина, употребив драгоценное миро на погребение, ставшее воскресением, употребив то, что обыкновенно у женщин служит для привлечения мужчин, для полового подбора, – а потом уже посвящена осуждению любви к богатству, приведшему к предательству, как бы мщению за измену бедным. И ученики (полагаем, не все, а некоторые (Марк)) вознегодовали и роптали *на нее*, но только у Иуды негодование дошло до предательства. Как волновался Иуда, что учитель, забыв о живых, 300 пенязей употребил на свое погребение, тогда как нужно бы было и тело утилизировать в пользу бедных, как делают нынешние любители богатства и ревнители Нирваны, якобы любители смерти. Конечно, продать миро для раздачи нищим не может считаться радикальною мерою против пауперизма искусственного, но тем больше высказывается ревность к бедным Иуды.

Великий Пяток, как и всякий Пяток, – напоминание страшной казни, которой подвергли за спасение от естественного пауперизма. Очень может быть, что и народ восстановлен был против Христа тем же, чем возмутился и Иуда, ибо ни один народ так не ценил высоко богатство, как иудеи, а потому и вопрос о двух пауперизмах и о искусственном [и] естественном богатствах нигде не мог так сильно [быть] выражен, как в Иудее. Иудеи, эти родственники финикиян – англичан древнего мира, – лишенные географических и исторических обстоятельств, отдаются своей страсти к наживе, они тем более ценили богатство. Из этого-то народа и берется [Иуда], как полное выражение его свойств, и выводится на сцену, чтобы показать во всей наготе страсть к богатству. Представитель же Жизни является всеми нравственными и умственными совершенствами наделенным.

Светлое воскресение и всякое воскресение есть день, когда победою над смертью придана *наивысшая ценность жизни*. Самая максимальная оценка принадлежит признающим действительное воскрешение: само воскрешение и придает наибольшую ценность жизни, делая ее произведением труда.

Если бы вопрос о ценности жизни и богатства нужно было представить в самом ярком, резком обличьи, то ничего нельзя было бы придумать сильнее, как это сделано *в Пасхальной неделе*.

КАКОЕ УЧАСТИЕ ДОЛЖНА ПРИНИМАТЬ ЦЕРКОВЬ И КАК ДОЛЖНА ПРИГОТОВЛЯТЬ НАРОД К КОРОНАЦИОННОМУ АКТУ?[86]

О мытаре, о лицемерном фарисее и бесстыдном саддукее в год коронационный, в год возобновления обета душеприказчества, восприемничества.

Неделя о мытаре и фарисее в год коронационный, т.е. в год поставления самодержца во всех отцов место, ставит вопрос гораздо шире, ставит вопрос об отношении нашем не к живущим лишь (еще не умершим, т.е. еще не вытесненным, а вытесняемым, незаметно, понемногу умерщвляемым), но и к умершим. Если *«строить лишь гробницы пророкам и украшать памятники праведникам»*[87] есть лицемерие, то в чем состоит не фарисейское отношение к умершим, а мытарское? Пока вся наша жизнь не будет делом воскрешения или объединения для воскрешения, до тех пор фарисейство неизбежно. Ветхозаветный мудрец не советует ли ограничить сетование об умершем

днем, много двумя, и то лишь для *избежания осуждения*, и потом утешиться. «Над умершим пролей слезы, *как бы* подвергшийся жестокому несчастию» (Сирах. XXXVIII, 16 и след.).

В неделю о блудном сыне* должно спросить, что будет делать старший сын по отношению к умершему отцу, на которого он негодовал при жизни за его любовное отношение к его падшему, блудному брату? Очевидно, старший принадлежит к породе фарисеев, евреев, а младший напоминает мытарей-язычников. Старший будет поступать согласно с Сирахом, будет поминать каждую субботу умершего отца, раздавать милостыню нищим в память его каждый праздник, будет строить и украшать его надгробный памятник и все это поставит себе в великую заслугу, не преминув указать, что ничего подобного не делает блудный его брат. Но если так выражается лицемерная скорбь, то в чем может выразиться истинная скорбь, сокрушение о смерти? Или умереть с умершим, или жить для оживления умершего, – иначе выхода нет для истинной, нелицемерной скорби. Если же под отцом в притче о блудном сыне разуметь Бога [*продолжение утрачено.*]

РЕЛИГИОЗНО-ЭТИЧЕСКИЙ КАЛЕНДАРЬ[88],

т.е. христианский календарь во всех его видах (суточном, годовом, недельном, часовом, триодном, передвижном и неподвижном[89]) *есть безусловно этический.*

Суточный период состоит из двух литургий[90], т.е. он есть братотворение чрез усыновление (или сынотворение – литургия оглашенных, или воспитание) для исполнения долга к отцам, Евхаристии (отцетворение). Литургия рождения, утренняя, и литургия невечерняя, бессмертия. Литургия оглашения, или воспитания, состоит в объединении распавшихся, взявших жизнь от отцов, для того, чтобы *не было вечера*, т.е. умирания отцов, а было бы возвращение им жизни, жизнь невечерняя.

Годовой период состоит из двух полугодий: *ветхозаветное*, дорождественское, состоящее из <двух> распадшихся (новая история) и несоединившихся (древняя история), и *новозаветное*[91] проективное – объединение для воскрешения.

Недельный – пятидесятикратное повторение двух недель, недели страдания и смерти и недели воскресения в виде одного дня (воскресного)[92].

Часовой – 1-ый час рождения и распадения, 3-ий час воссоединения, 6-ой <час> – Страдания, 9-ый смерти и полуночный – Воскресения[93].

---

* Притча о блудном сыне, сказанная мытарям (нынешним капиталистам) при ропоте фарисеев (нынешних [пропуск]) после притчи о заблудшей овце и драхме потерянной.

Триодный: *Постная* <триодь> – покаяние несоединившихся и распадшихся, т.е. объединение.

Цветная триодь – воскресение.

Минеи и Синодики или Святцы и помянники (Биографии).

Русская всемирная история, календарная.

Июль – Киевская Русь. Август – ноябрь – Московская Русь[94]. Сентябрь – отношение к Востоку. Октябрь – отношение к Западу.

Благодаря, конечно, влиянию профессоров и ученых вообще, в Истории всех народов, как языческих, так и народов магометанских и еврейского, отдается решительное, даже исключительное предпочтение *догматической* части и совершенно игнорируется внешняя, обрядовая, календарная, т.е. то, в чем наглядно выражается догматическая сторона. Следовательно, в Истории знакомят с тем, что существует в немногих головах, а в чем все участвуют, что всем известно, народное, тем пренебрегается. В деле примирения народов, конечно, гораздо большую важность имеет наружная сторона, а потому и нужно особенное внимание обратить на георгологию древних народов. Языческие календари заменялись христианскими, как храмы Юпитера заменялись храмами пророка *Илии*, даже на самом Олимпе. И у нас в Киеве первый храм, конечно, имел в виду заменить Перуна или Перкуна. У всех народов, даже у самых развращенных, каковы буддийские, существует обычай принесения пищи на могилы, что, конечно, имеет общий источник с христианскою Евхаристиею. Самопревозносящаяся, фанатичная, нетерпимая догматика, как богословская, так <и> философская, с презрением смотрит на внешность, т.е. на художественную часть, забывая, что она <сама (догматика)> как мысленное, мнимое, без дела лишена всякой ценности.

Христианский календарь образовался путем догматических споров христиан с язычниками и иудеями и споров между самими христианами, распавшимися на иудействующих и язычествующих, и потому-то календарь не сделался тем, чем он долженствовал быть, т.е. не спором, а *проектом* умиротворения и воссоздания, выражающимся в переходе к селу (без чего не может быть примирения) и к сельской работе, к работе всечеловеческой. Сельский календарь есть прямое выражение мирового знания и действия. Во времени сельский житель видит и чувствует проявление сил, их возрастания, упадка, восстановления. Городские календари – отвлеченные, числовые, месяцы означаются числом (сентябрь–октябрь), также и дни месяцев. Церковные – оживлены праздниками и памятями святых.

В самом празднике христиан, Пасхе, который не был понят как дело, крылся уже повод к спору. Последователи Христа, согласные, но далеко не вполне, в том, что как чрез первого человека пришла смерть на землю, так чрез второго Адама, Христа – Воскресение, не могли не *вспоминать*, когда наступал день новолетия (воспоминание создания мира) и особенно в 6-ой день нового лета, день сотворения Адама, его падения и смерти, не могли не вспоминать о втором Адаме, и тем более, что все учение (споры) христиан,

гностиков и евионитов[95] основывалось на этой параллели двух Адамов; даже самые народные предания, легенды развивались на основании того же сопоставления: народное сказание хоронит Адама на Голгофе и из древа искушения создает крест и ставит его на могиле первого человека. Место падения легенда делает и местом смерти и искупления, точно так же поступает и относительно времени. Таким образом, шестой день нового года сам собою обратился в праздник не по искусственному установлению, а по самому ходу христианской мысли[96]. Относительно же значения этого праздника между христианами различных толков поднялись ожесточенные споры. Для одних он был днем Воплощения, Рождения, а для других днем Крещения (первые, докеты[97], не признавали человеческой природы, а вторые – божественной), а для православных этот день был праздником и Рождества, и Крещения[98]. Для непризнававших «Рождества» первые главы Матфея и Луки считались неподлинными.

Дальнейшим развитием христианский календарь обязан спорам, поднятым арианами, и продолжению споров с язычниками и иудеями. Учреждение особого праздника Рождества Христова может считаться самою характерною чертою царствования Феодосия и его времени[99]. Этот праздник установлен в видах противодействия арианам. В этом учреждении Иоанн Златоуст видел средство «заставить народ *почувствовать* рождение Иисуса Христа *во всей его славе*», т.е. перевести теоретические аргументы в наглядные, драматические. Достаточно привести «славление» Христа детьми, чтобы показать, как праздник сделался популярен. Праздник Рождества Христова, будучи противуарианским, был и противуязыческим и в особенности антиперсидским и антиманихейским, он заменял культ, поклонение солнцу и звездам поклонением Творцу солнца и звезд (Кирилл Иерус. Оглаш. 11, 21; 15, 30. Поклонение волхвов, звездопоклонников, самими звездами приведенных на поклонение Солнцу правды[100]). Ибо, начиная с конца II-го века и даже ранее, в Римской Империи начинает распространяться культ Мифры и само языческое многобожие стремится объединиться в культе Солнца. Не одна борьба с христианством способствовала объединению языческого культа в поклонении Солнцу, но и военные успехи персов – эти новоперсидские войны[101] имели большое участие в преобразовании греко-римской религии. У поклонников Солнца в Римской Империи 25 декабря – по Юлианскому календарю день солнцестояния – стал праздником рождения Солнца, так же как и каждый седьмой день был *днем Солнца*. Январь – месяц Солнца, а Декабрь – месяц Сатурна. Юлием был установлен культ Солнца.

Религии Востока были основаны на астрологии. Наблюдение неба было религиозным долгом жрецов. Под влиянием новоперсидских войн астрологическая религия усвоена была Римскою Империею; введено было деление года на седмицы, в коих каждый <день> был посвящен особой планете. Христианство было право, отвергая астрологические наблюдения, но было не право, не сделав астрономических наблюдений всеобщим долгом, т.е. <не сделав долгом> постепенное их введение. Задача, конечно, состояла не в том, чтобы заменить название «дня Солнца» днем Воскресения, а в обращении силы солнца (рождающей и умерщвляющей) в воскрешающую силу.

Как все религии языческие объединились в культе Солнца, так в Новое время все науки могут объединиться в астрономии как *предмете* изучения всего человеческого рода, а история и будет изучением неба для обращения его силы в силу воскрешающую.

Если мы взглянем на поводы или на причины борьбы православных с арианами и христиан с язычниками, то ничего, кроме недоразумения, не найдем. Если бы новый календарь был проектом объединения в деле Воскрешения чрез регуляцию естественных сил, тогда непоклонение Солнцу имело бы практическое значение, а при календаре, при коем существенных внешних различий между христианами и язычниками не было, ибо и христианин вне храма обращался в молитве к небу, как и поклонник Солнца, – разница была в представлении: одни выделяли от явления причину, а другие в самом явлении чтили причину. Христианский календарь с установлением праздника Рождества Христова заменил языческий календарь. Полугодие, начинающееся обращением солнца на лето, увеличением дней, или – на языке язычников – «рождением солнца», посвящено в лице Христа новому миру, ибо на это полугодие падают два праздника Рождество и Благовещение, с коим всегда совпадал бы праздник Воскресения, если бы он не был подвижным[102] (полугодие искупления). Другое полугодие, начинающееся обращением солнца на зиму, посвящено древнему миру, в лице Предтечи Иоанна; в этом полугодии празднуют его рождение (24 июня) и зачатие (24 сентября), и заканчивается <оно> неделью праотцев[103], т.е. сознанием греха против отцов (полугодие покаяния). Таким образом, на все четыре главные годовые пункта, как они определены по календарю Юлия Цезаря, действительно пали четыре Евангельские события, которые имеют значение христианских праздников, на что справедливо обращает внимание Пипер[104]. Годовые пункты эти по календарю Юлия должны наступать за 8 дней до первого апреля, июля, октября и января; таким образом, 25 марта – весеннее равноденствие – Благовещение, 24 июня – летний поворот – Рождество Иоанна, 24 сентября – осеннее равноденствие – зачатие Иоанна Предтечи, 25 декабря – зимний поворот солнца – Рождество Христово.

В настоящее время между естественными [языческими] праздниками и христианскими уже совпадения нет и даже распадение между ними будет увеличиваться, потому что действительной связи между ними не существует, ведь не празднование [является] причиною поворота солнца. У христиан собственно есть один праздник, *праздник Искупления или Воскресения*; в установлении праздника Рождества выразилось торжество язычества, торжество мышления, философии над действием. Иудеи и вообще не праздновали дней рождения, как не празднуют их и в России (дни именин есть дни крещения). Календарь есть синодик, запись дней кончин, за небольшими исключениями (которые никак не могут быть объяснены христиански, ибо Рождество Христа есть рождение безгрешное). Празднование дней рождения в светском обществе – западного происхождения. Нет ничего более противоположного христианству, как *пассивное воспоминание*. Воспоминание может относиться только к прошедшему, и как воспоминание только оно безотрадно, ибо для пассивного воспоминания прошедшее безвозвратно. *Весь календарь* истинно христианский состоит из сокрушения о падении

(нарушении братства и забвении отечества), т.е. <из> исследования причин падения, и <из> искупления, или восстановления братства и воскрешения. Праздник Рождества, совпадающий с увеличением дней, и праздник Пасхи, совпадающий с усилением теплоты, *активно должен бы выразиться в регуляции света и теплоты, как силы оживляющей.* Он, христианский календарь, совпадает не с городским (который и есть светский, языческий), а с сельским, земледельческим, заменяя только мифическое искусство действительным Воскрешением, как результатом регуляции естественных явлений.

Религиозные праздники в городах еще не совершенно утратили связь с естественным календарем, тогда как светские увеселения (театр), драмы уже совершенно потеряли связь с ним; потому драмы и являются какими-то отрывками, эпизодами без начала и конца или цели.

* * *

Исторический Христианский календарь, соединяющий светское с духовным, разделяется на два периода или полугодия: Новозаветное – от 25 декабря до 30 июня и ветхозаветное – от 1 июля до 25 декабря.

Второе полугодие. Дорождественское, осеннее, ветхозаветное

1. *Дорождественский пост* естественно посвятить древнему и новому язычеству, старому и новому Эллинизму, т.е. *Древней и Новой Истории* Западной Европы, или ближнего Запада. Называя Новую Историю язычеством, мы хотим сказать, что то, что называется *Светскою Историею*, есть также религия, только религия языческая, т.е. идео- и идололятрическая. Противники классицизма в своей ненависти к нему доходят до того, что утверждают, будто понять Эллинизм значит отречься от Христа. Но разве Василий Великий и Григорий Богослов, учась в Афинских школах, меньше понимали Эллинизм, чем В. Розанов, а не отрекались от христианства. Сами Эллины, переходя в христианство, разве не понимали Эллинизма? «Древний человек умер и не воскресим», – говорит В. Розанов[105]. Древний человек не умирал, а таился в Византии, и воскрес при первом удобном случае, сперва на мусульманском Востоке, а потом на христианском Западе, воскрес он в Италии, затем во Франции, только это не был истинный, а псевдоэллинизм. Не был истинным Эллинизм и в Германии. Истинное понимание его лишь начинается в наше время, благодаря вскрытию погребенного Эллинизма. Не понимал его сам «великий язычник», как не понимал он и христианства. Говоря, что «курьез о Троице я никогда не мог понять», – он этим только доказывает, что учение о высшей нравственности, нравственности для людей, взятых не в отдельности, а в их совокупности, и сознание ими их исторического дела ему, Гете, даже и не снилось. Он знал Историю лишь как факт, а не как проект. Древний грек вовсе не был таким жизнерадостным, как великий псевдоязычник.

Розанов, желая напугать христиан, хватающихся за полы эллинского хитона, возглашает: «Сказать ли им всю полную правду? Они затрепещут

(т.е. близорукие классики). Но я, – говорит бесстрашный Розанов, – я все-таки выговорю: отрекитесь от Христа, тогда вы поймете эллинизм!»[106] А ну как эти близорукие классики скажут ему вместе с Штраусом, автором Старой и Новой веры: «мы вовсе и не христиане». Розанов сам себе поставил дилемму: если он понимает Эллинизм, то он не христианин, а если не отрекся от Христа, то не понимает Эллинизма. Истинное христианство совмещает в себе религии, и эллинизм составляет его необходимый элемент. И Древний эллинизм, которого Новая История Западной Европы составляет восстановление, есть ветхий завет для Христианства, как и иудейство, коего магометанство есть также восстановление. Уничтожая классицизм, восстановлением которого создалась вся Новая История Европы, причастниками которой и мы сделались чрез усвоение классицизма или язычества, чрез обращение в сословие светское (секуляризация), мы хотим заменить его, уничтожаемый классицизм, Историею, естествоведением и законоведением. Но какой смысл имеет введение Естествознания?..

Итак, дорождественский пост составляет всю Историю ближнего Востока и ближнего Запада, или Историю Ветхого Завета, понятого не в еврейском лишь смысле.

Дорождественскому периоду в годовом богослужебном периоде соответствует в суточном периоде литургия оглашенных, в которой заключается и древнее язычество (дохристианское), и новое язычество (падшее). Это ветхий завет. Действительного христианства еще нет (т. е. общей святости нет). Постоянные на каждой неделе дни покаяния (поста) показывают, что христиане сознают недействительность христианства.

В росписи школы-храма нижняя часть <должна быть> посвящена изображению язычества и еврейства, т.е. ветхому завету.

Дорождественский пост, посвященный обсуждению древнего и нового язычества, т.е. Древней и Новой Истории – как восстановленной Древней, – кончается двумя неделями, неделею Св. Праотцев и неделею Св. Отцов. Новая История, хотя она есть возвращение к язычеству и отречение от Св. Праотцев и Св. Отцов, тем не менее представляет два обходных движения, океаническое и континентальное, в тыл Исламу, вызванные необходимо неудачею фронтальных атак (крестовых походов) и прорывом центра – Константинополя. Эти два обходных движения встретились на предполагаемой могиле *праотца* Арийского, а может быть, и анарийских племен (Памире), и вообще на всем Дальнем Востоке, который еще по сие время живет в дохристианской эпохе, т.е. [в] Ветхом Завете.

Вопрос об обращении Китая в Христианство, т.е. Дальнего Востока, чрез нас, имеет особое значение, о чем и сказано в статье о христианском памятнике в Китае. Относя Историю Дальнего Востока к Ветхому завету, мы, конечно, должны распространить Дорождественский период на все <Порождественское> полугодие до Собора апостолов (30 июня), до последнего дня новозаветного полугодия, начинающегося от Рождества Христова и кончающегося <названным> сейчас днем Собора Апостолов.

В ветхозаветном полугодии христианство является в виде *Воздвижения Креста* – праздник постановки придорожных крестов, сооружения часовень, возведения обыденных храмов, и *Словущего Воскресения*[107] – время,

когда внехрамовое дело стало не действительным воскрешением, а лишением жизней, войною. *В эпоху нашествий*, когда и самая мысль о Христианстве, как объединении для воскрешения, утратилась, когда особым почитанием пользовались, с одной стороны, Архистратиг Михаил, Георгий Победоносец, а с другой – Богоматерь, пред которою матери убитых на войнах изливали свою скорбь о своих потерях, и самый Крест стал знамением войны.

В ветхозаветном полугодии, полугодии уменьшения света и тепла, так же, как и в полугодии нарастания света и тепла, Новозаветном, под двумя, или, точнее было бы – тремя, подвижными Триодями в сказанных пределах, т.е. присоединяя к постной Триоди предшествующее время, от праздника Рождества Христова, а к цветной Триоди присоединяя время поста Петровского до собора Апостолов (30 июня), – находится история, посвященная множеству святых подвижников.

* * *

Второе полугодие, начинающееся после дня (30 июня) *Собора Апостолов* и кончающееся неделями Праотцев и Св. отцев, имеет чрезвычайно важное в христианском народовоспитательном отношении значение, хотя оно, как дорождественское, более относится к Ветхому завету, Иудео-магометанскому, а также Древнему и Новому язычеству, чем к Христианскому. В предпочтении, отдаваемом празднику Рождества Христова пред Пасхою на ближнем и особенно на дальнем Западе, *выражается возвращение к язычеству*, кроме секуляризации жизни вообще. Праздник Св. Духа у протестантов, вытесняющий праздник Пресв. Троицы, есть именно идеолятрический.

Праздник Илии пророка, явление Моисея и Илии в день Преображения, мученическая смерть Нового Илии[108] *и день обретения Креста и сооружения Храма Воскресения могли бы составить своего рода Триодь.*

В дорождественском полугодии, в месяце гроз, июле, празднуется память великого пророка Илии, которому подобие находят в непосредственном Предтече Господа Иисуса. Недостаточно назвать его пророком, ибо ему дана была власть низводить дождь. Отсюда его ревность, его презрение к поклонникам Ваала, Зевеса, Юпитера или Перуна – бога гроз, к поклонникам того, чем он *владел*, что было в его власти. Он не разбивал статуй этих богов, ибо уничтожение их не изменяло отношения человека к грозовой силе, – человек разбивал изображения бога грозовой силы, а сила эта продолжала карать человека и многодождием, и бездождием, солнечными и грозовыми ударами. Простодушные школьные учителя чрезвычайно гордятся, что сумели просветить своих учеников, доказав, что не Илия пророк, не разумная, а слепая сила господствует над нами в грозах, бурях и посылает дождь и ведро. Конечно, то, что школьные учителя вменяют себе в славу, есть позор для разумных существ. Они, разумеется, не понимают, что в Пророке

показан образец <того>, чем должны люди, как разумные существа, быть в их совокупности. Сверхъестественный дар у пророка должен стать естественным следствием управления слепою силою.

В Преображении видим, в чем состоит истинная слава разумно-нравственных существ. Видим Господа Иисуса, готового принести Свою жизнь за искупление человека от греха и смерти; с одной стороны Его видим Моисея, освободившего народ от ига индустриализма и милитаризма, которому заставляли служить фараоны, а с другой стороны видим Илию, которому дана власть над силою, от которой зависит существование человека, которая может дать и может лишить человека хлеба насущного. Илия – покровитель изучения грозовой силы как основной, не только метеорической, но и космической силы, т.е. всего Естествознания, ведущего к делу или регуляции этой силы.

В конце этого месяца (августа) видим мученическую кончину Нового Илии. В средине осеннего месяца <(сентября)> освящается, придается священное значение дню обретения Креста Господня и сооружению храма Воскресения, ибо храмы Воскресения должны служить и своею внешнею и внутреннею росписью и пением, или службою, делу воспитания, т.е. освобождению от ига индустриализма и объединению для регуляции, подчинения грозовой (электро-термической) силы. Праздник Обретения Креста, вскрытия пещеры гроба и сооружения храма Воскресения соответствует в весеннем полугодии Пасхе страдания и смерти и Пасхе Воскресения. Там храм, вновь очищенный от кровавых жертв Воскресителем Лазаря, недолго оставался чистым. Хотя в Евангелии и не говорится о восстановлении кровавых жертв, но предсказание о близком *разрушении храма* показывает, что не только кровопролитие возобновилось, но приверженцы кровавых жертв решили самого Очистителя принести в жертву и у Предсказавшего разрушение храма разрушить храм Его тела.

День обретения Креста – праздник археологии или вообще праздник истории. Первым археологом была Елена Византийская. <Как> *Илия* – покровитель Естествознания, так *Елена* – покровительница исторического Знания.

Русско-всемирный календарь, или всемирно-русский, как факт

Месяц июль имеет особое значение для Русской Истории. В этот месяц празднуется память Ольги, первой, совершившей *мирное хождение*, пелеринаж, в православный Царьград, как бы в искупление греха своего мужа Игоря и его опекуна Олега, совершивших вооруженный пелеринаж. Получив во св. Крещении знаменательное имя матери Царя Константина, она, конечно, была ознакомлена с житием благочестивой Царицы, ее хождением в Иерусалим, с открытием христианскому миру Голгофы и пещеры гроба для пелеринажа (это великое археологическое открытие) и с созданием храма Воскресения, Священного Христианского Музея, по прошествии почти 3-х веков от дня Страдания и Воскресения. К сожалению, новая русская Елена не дожила до Светлых дней ее внука, чтобы быть подража-

тельницей Византийской <Елены> в созидании храма Страдания и Воскресения.

В половине этого же месяца вспоминаем русского Константина, т.е. равноапостольного <Владимира>, и забываем другого Владимира (Мономаха), на которого падающая Восточная Империя возлагала свое упование на восстановление. Двусмысленное языческое имя восприемника от купели русского народа *«Владимир»*, т.е. значит ли оно обладатель міра, или [же] водворитель *мира*, христианство решило в пользу последнего значения, ибо и наименование «Василий» означало Царя христианского, Царя мира.

К концу июля месяца празднуем память двух братьев – жертв усобиц. Канонизация их показала, что сущность христианства есть мир, объединение. Служба этой двоице была первою, написанною в России, – она есть, можно сказать, экстракт всего, что сказано о любви в Новом Завете. Паремии[109] в этой службе извлечены не из сурового ветхого завета, <а> из летописи.

Очень жаль, что не был причислен к лику святых великий чтитель св. мучеников <Бориса и Глеба>, всю жизнь свою положивший на водворение мира в Русской земле, терзаемой усобицами и внешними набегами диких хищников. *В царствование Императора, первого призвавшего к разоружению, было бы весьма прилично канонизовать Владимира Мономаха.*

Сентябрь – борьба с кочевым Востоком.
Октябрь – борьба с торговым (городским) Западом.

Для страны земледельческой, открытой для нашествий и с Востока, и <с> Запада, военный вопрос был самым существенным. Постоянная оборона требовала от одной половины, от одного пола – мужества, пожертвования жизнию; для другого пола война составляла предмет плача. Первые обращались с молитвою к Архистратигу Михаилу и к Георгию Победоносцу (ноябрь месяц), а вторые – к Богоматери, ко дню Ея отшествия, умоляя не оставить и по смерти страны, обреченной непрерывной войне (август)[110]. Страна городов в смысле крепостей, кремлей и острожков созидала по преимуществу храмы Архистратигу и Георгию и Успению Богоматери, и в августе и ноябре молилась о избавлении от нашествий, а сентябрь Русь не могла забыть как начало освобождения от нашествий с Востока и октябрь – освобождения от самого страшного нашествия с Запада*. Когда же Россия, обойдя кочевников, залегших полосою от Западного океана до Восточного между нами и дальним и ближним Востоком, подает руку с одной стороны Китаю, с юга их обложившему, а с другой стороны подает руку обошедшим в тыл Исламу *не*-англичанам, которые величие этого плана никогда не

* Сентябрь – месяц, в который совершается поминовение падших на Куликовском поле[111] в борьбе с кочевниками, с религией войны – Исламом, месяц, когда празднуется память Преподобного Сергия – чтителя св. Троицы как образца единодушия и согласия, Троицы, столь ненавистной магометанству, – сентябрь завершается взятием Казани, т.е. завоеванием Казанского ханства, этого первого татарского ханства, последним же было взятие Хивинского и Кокандского[112]. Если сентябрь вспоминает борьбу с Востоком, то октябрь, когда празднуется 11-го октября выход двенадесяти языков Запада из Москвы, а 22 <октября> – освобождение Кремля от поляков, – представляет борьбу с Западом[113].

поймут, а вообще Европейцам, из которых кто-нибудь и поймет необходимость умиротворения степи, тогда Архистратиг Михаил, Святой Егорий (Святогор) и храм Богоматери обратятся в храм Премудрости, каким он и был прежде, и ряд этих храмов шел от Царьграда до Пекина.

Календарь нельзя считать завершенным, <хотя> и теперь календарь, надлежащим образом понятый, может служить программою воспитания, но он может достигнуть и еще большего совершенства в воспитательном отношении. Нужды и потребности времени вызывают к празднованию памяти святых забытых: так Кирилл и Мефодий в наше время выдвинуты из забвения. Те же причины принуждают и могут принудить к канонизации хотя бы и давно живших. Владимир святой был, по-видимому, канонизован не Киевскою Русью, а Владимир Мономах и по сие время не причислен к лику святых. То же самое надо сказать и о событиях.

* * *

1. После внутренней и внешней росписи образовательной школы-храма.

2. Общественнообразовательная служба, годовая и суточная. Последняя состоит из двух литургий, соответствующих двум полугодиям (ветхозаветному и новозаветному) годовой службы. Третий час, соответствующий Пятидесятнице, составляет переход от ветхозаветного к новозаветному. Кроме суточной есть еще недельная служба, которая представляет пятидесятикратное повторение двух недель: Страстной и Воскресной.

Первое полугодие, порождественское

Первому объединению, объединению ученого сословия и вообще так называемой интеллигенции в *одну воспитательную силу* во исполнение заповеди научения всех народов во имя Триединого Бога Отцов, соответствует в Храмах-школах с Музеями (как представителями наук и искусств) *Пост апостольский*, начинающийся с праздника *Пятидесятницы*, праздника Троицы *как образца объединения и указания на предстоящее дело объединенному братству сынов*. Апостольский пост требует от ученых раскаяния в обращении науки в сословную. Вина эта не искупляется, а усугубляется созданием такой фальши, как народные университеты, заменяющие действительное знание популярным.

2-ому объединению, объединению всех народов – чрез воспитательную силу (первого объединения) – в одну естествоиспытательную силу, которая обращала бы природу умерщвляющую в оживляющую, а рождающую в воссозидающую, – этому второму объединению в храмах-школах соответствует так называемая *Постная Триодь*, которая начинается после дня Просвещения, или Крещения. Дню же Просвещения должен предшествовать день или дни, посвященные Евангельскому дитяти, или дни Рождества Христова, а следовать за ним, за днем Просвещения, должны две недели или одна неделя, посвященная *Закхею-мытарю* и *Капернаумскому сотнику*[114] в обличение *капитализма и милитаризма*. Кончается же Постная Триодь общим Крещением или просвещением в Великую Субботу.

3-му объединению, объединению конечному всех миров вселенной чрез воскрешенные поколения соответствуют так называемая Цветная Триодь от праздника Пасхи до Пятидесятницы, до начала проповеди или первого объединения. Эти три объединения составляют Новый Завет, тогда как Дорождественский Пост составляет Ветхий Завет, состоящий из двух язычеств или двух политеизмов – Древнего и Новоевропейского классицизма, – и двух *Деизмов*, иудейского и магометанского, двух обрезанных и двух необрезанных. Две культуры. Как крещеные, т.е. возрожденные, или дважды рожденные, считают себя выше некрещеных, так и обрезанные – выше необрезанных; это два сверхчеловечества, внутреннее и внешнее.

Хотя Ново-европейское язычество вовсе не враждебно Магометанскому деизму и даже видело в Исламе что-то величавое (например, Наполеон), тем не менее оно шло в тыл магометанства и встретилось с сухопутным движением против того же Ислама.

I-ое полугодие, проективное, ведущее к внехрамовому.
Порождественское, новозаветное, весеннее, недозревшее

Служба суточная и годовая как средство воспитания. В этих службах выражается Евангелизация года и суток или высшая, т.е. христианская, морализация ими времени. В этих службах выражается требование обратить естественное, слепое течение времени, как безнравственное, безбожное и бесчеловечное, – т.е. путем рождения нового, умерщвляющее старое, – в нравственное, т.е. чрез новое (раскаявшихся и объединившихся сынов) воскрешающее старое (отцов).

В Евангельских чтениях, распределенных по неделям, и заключается программа религиозно-нравственного воспитания в школах-храмах.

После дня крещения или просвещения, которому предшествует день, посвященный Евангельскому дитяти (т.е. Рождеству Христову)* как основе нравственности, начинается приготовление к раскаянию, или посту; но пред неделею мытаря и фарисея, с которой собственно начинается приготовление к посту, помещается *неделя, посвященная Закхею – Мытарю***: это – вопрос о миллиардерах, во главе которых нужно поставить Карнеджи с его сочинением, дерзко названным Евангелием богатства[115]. Карнеджи – мытарь, но не Закхей. Сей последний *ликвидирует свое богатство*, тогда как Карнеджи, своими миллионными пожертвованиями, желает санкционировать наживу, увековечить ее, санкционировать богатых, биллионеров, составить святцы, или календарь, святых капиталистов, из коих он будет первый. Но если в лице Закхея осуждается беззаконная прибыль, то не одобряются и социалисты, которые под видом любви к бедным питают ненависть к богатым, ибо не революция, ни эволюция не значит *спасение*: только замена

---

* Праздник Рождества Христова – праздник всех детей, судя по месту рождения божественного младенца, не исключая и осужденных, не по их, конечно, вине, на развращающую жизнь в роскоши.

** К *неделе* Закхея, или <о> кающемся *индустриализме*, необходимо присоединить *неделю Капернаумского сотника* (соединяя его с сотником при кресте), или <неделю о> кающемся *милитаризме*.

вопроса о богатстве и бедности вопросом о смерти и жизни, которого первый составляет лишь частный случай, есть путь спасения. В храмах-школах всеобще-обязательного образования предметом раскаяния делаются не личные лишь пороки, но *пороки общественные*, пороки самого общества.

Неделя Мытаря и Фарисея, или вопрос о двух нравственностях – о саддукейско-фарисейской, на сознании личного достоинства основанной, и <о> нравственности мытарской, <основанной> на сознании недостоинства, раскаянии во грехе, приведшем к смерти.

Неделя о Блудных сынах, т.е. О гуманизме, феминизме и гомонкулизме или вообще хамитизме.

<Неделя> О Страшном Суде – детский анархизм или восстание сынов на отцов.

Великий пост: о начале мира, о вертикальном положении, или начале религии, и о сторожевом <положении> или милитаризме.

4-е недели: о четырех бытах: 1. бродячий, или *избиение животных* – почитание силы разрушительной; 2. содействие к разведению скота – почитание силы производительной; 3. земледелие – обращение праха предков в пищу и <на> другие нужды потомкам; 4. *город* – индустриализм, или обращение праха предков в предметы возбуждения половых страстей и сближения полов*, и милитаризм – крестоносные или священные войны и <войны> торговые. *5-я <неделя>* – пороки новейшего культурного города, из самых наибольших – *капитализм* (см. Всемирная выставка как их выражение).

6-я неделя – вопрос о двух Лазарях[116], 1-ый пасхальный вопрос, или замена вопроса о богатстве и бедности вопросом о смерти и о возвращении жизни. Пасха страдания и смерти и Пасха воскресения.

Великий пост, как приготовление к Крещению, вступлению в Новую Жизнь, требует раскаяния, отречения от религий, соответствующих четырем или пяти бытам, распределенным по пяти неделям Великого поста или пяти Историческим порокам. Фетишизм, анимализм соответствует звероловному быту. Истребление животных, как средство существования, господствовавшее в первом периоде, отступает на второй план, и на первый выдвигается разведение животных – человек поклоняется производительной силе, а орудия истребления, придуманные для животных, обращаются против людей. Поэтому вторую неделю покаяния назначаем религии войны – Исламу, как высшей религии кочевого быта.

3-я неделя посвящена религии мира, соответствующего быту земледельческому, религии родства. В земледельческом быту избиение, истребление

---

* Нынешний новый город есть город женихов и невест от колыбели до могилы.

переходит, таким образом, на третий план, но действительного возвращения жизни еще нет. Прах предков питает и одевает потомков.

4-я неделя посвящена раскаянию в выделении и оставлении села и даже порабощении села, ограблении <его>. (См.: Пока будет город, будет <и> голод...) Если религия села есть идололатрия, или недействительное воскресение, то религия города – идеолятрия, религия мыслимая, мнящая (без дела), иудейство и протестантизм.

5-я неделя – наибольшего греха в Новейшем городе, проявляющегося в вырождении и вымирании. Истинная его религия – Буддизм. В нем – в новейшем городе – излишества, даваемые богатством, и лишения, от бедности происходящие, вызывают ожесточенную борьбу, не удовлетворяющуюся старыми орудиями, требующую новых, более могучих. Разум, порабощенный индустриализмом, служит половому подбору и духу истребления (милитаризму). Признание себя животным служит завершением Нового города (зооантропизм).

5-ая неделя Великого Поста* представляет высшую, последнюю ступень *покаяния* в удалении от отцов и увлечении красотою дщерей человеческих, для коих работает вся промышленность, вся наука, как служанка купцов и фабрикантов (капиталистов) в борьбе половой. В средине этой (пятой) недели читается житие Марии Египетской, землячки Клеопатры, представительницы проституции. Кроме того, читается или повторяется Великий Канон, но читается в один раз; что на первой седмице читалось в четыре приема, т.е. представлялось *по частям*, теперь является для сознания *в целом*, при чем и раскрывается общий источник, причина зла, требуя объединения для борьбы с нею. Пятая неделя, как предшественница седмицы болезни, смерти и воскрешения Лазаря, излагаемой в XI-ой главе Иоанна, соответствует X-ой главе 4-го Евангелия, которая может быть названа объединением чрез доброе пастырство и о деле как высшем доказательстве, о деле Божием, деле Бога отцов. Творя такое <дело>, род человеческий обожествляется: «Я сказал – вы боги» (Пс. 81,6). Эта речь о соединении, о деле как доказательстве единения с Богом, исполнения Его воли, говорится пред самым последним, высшим делом, высшим исцеления расслабленного, возвращения зрения слепому, – словом, <пред> самим Воскрешением... Таким образом, к Вере присоединяется Знание причины и требуется объединение для воздействия на эту причину.

6-я неделя посвящена Двум Лазарям, т.е. вопросам о богатстве и бедности и вопросам о смерти и жизни. На этой неделе предлагается заменить первый вопрос вторым. Следующие две недели и посвящены этому вопросу и поставлены образцом всем пятидесяти неделям года, посвящая день предательства <(среду)> и день страдания и смерти <(пятницу)> посту.

В другой половине года тот же вопрос о смерти и жизни вновь напоминается в двух днях: День Воздвижения Креста <Господня> и Словущее воскресение.

---

* Пятая неделя в школе-храме, как завершение покаяния в общем грехе, в лицемерном почитании отцов в Средние века и в отрицании почитания в Новом <времени>.

О посте как раскаянии в общем грехе при помощи школы или храма

Пост стал раскаянием в личных грехах каждого, а не в общем грехе, и прежде всего *в розни* и *гнете одних над другими*, отдающих всех в безусловную власть слепой силы. Раскаяние в культуре, т.е. самоистреблении, в цивилизации, или взаимном истреблении, и эксплуатации, или истощении силы природы (земли), также не стало еще делом поста, т.е. раскаянием во всем, что мы все делали и делаем, иначе – раскаянием во всей Истории человеческого рода. Канон Андрея Критского, коим начинается и кончается (на 5-ой неделе) пост, как раскаяние, касается лишь отдельных лиц, заставляет каяться хотя бы и всех, но в отдельности, врознь, а не всех в общих грехах.

Хотя недели приготовительные к посту приводят или по крайней мере должны приводить к отрицанию прежде всего самой основы фарисейской или зооантропической нравственности, а затем к признанию своего отчуждения от отцов, как одного отца, и <необходимости> возвращения к праху отцов, а наконец, к признанию полному той прискорбной участи, которая ожидает весь род человеческий в случае невозвращения к дому отеческому, к земле, к небу, к природе и к объединению в управлении слепою силою природы. Крещение в бессознательном возрасте должно увеличить значение покаяния. Школа, или знание, должна прийти на помощь вере, сделать покаяние делом не одного только поста, ни даже и большей части <только> года, <должна> обратить покаяние в дело, в дело всей жизни всех, т.е. в общее дело. Раскаяние в личных грехах вполне достаточно для спасения <только> в одиночку, для спасения <только> личного. Неделя кончины мира и страшного суда требует покаяния, объединения всеобщего, чтобы весь род человеческий в его полноте перешел от смерти в живот, а не был бы призван к суду. Школа и должна задать себе вопрос о причинах неродственных отношений между людьми и <о> неродственном отношении природы, как слепой силы, к разумным существам.

* * *

Календарь-указатель: 1. дела суточного, литургии оглашенных, или учения, т.е. литургии для несовершеннолетних; 2. дела годового, или Пасхи; 3. юбилея преп. Сергия (5 июля и 25 сентября); 4. юбилея Каразина (4 ноября); 5. Баженова ([2 августа] 1799 г.); 6, 29 мая – обращение кладбищ в храмы-музеи, в Кремли; музеи или школы-храмы, посвященные всеобщему воскресению, или обращение войска в естествоиспытательную силу; 7. Юбилей Пасхи, Пасха пасх, Юбилей Воскресения Христа[117]. Городской календарь состоит из указателей: 1) на дни бездействия для субботников и на увеселения для язычествующих; и 2) на будничные делишки и сделки, спекуляции, биржевые игры, происходящие от отсутствия общего дела. Плата нотариусу, т.е. плата за недоверие, оправдываемая таблицей преступлений по обязательствам всякого рода, договорам.

Что такое календарь и что такое журнал?
Что они такое есть и чем должны быть?

Календарь, чем он есть, было уже сказано (т. е. он спекуляция, указывающая горожанам на дни *бездействия* (праздники)*, на *увеселения* разного рода, на способы обделывать разные делишки и входить в *разные сделки***), а должен быть указателем для сынов человеческих всеотеческого дела, всеми братски исполняемого, воплощенного в годовом кругу праздников (трудовых юбилеев), в ежедневных *памятях святых и великих тружеников*, и особенно в двух триодях, Воскресной, или Цветной, и Страстной, или Постной. А *журнал* из соблазнителя-рекламиста, вестника скандалов... должен стать ежедневным руководителем в исполнении общего дела и в переходе от несовершеннолетия к совершеннолетию родовому, т.е. в повсеместном устроении школ-храмов, посвященных Пресвятой Троице как образцу совершеннолетия, т.е. образцу единодушия и согласия для общего дела, которое тогда только может начаться, когда к школам-храмам присоединятся школы-музеи, в коих с хранением прошедшего соединены наблюдения и воздействие на текущее для восстановления протекшего. Для исполнения этого дела к определенному времени, т.е. не позже юбилеев 1922 и 1942 гг., необходимо осуждение двух фанатизмов и двух индифферентизмов, осуждение нетерпимости и терпимости, в особенности необходимо осуждение авторского права и литературной собственности и указание <на> авторскую обязанность и вообще долг ученых.

То, что до сих пор говорилось о календаре, относится к городу, к городской жизни. Совершенно иначе относится календарь к сельской жизни, к селам. Здесь, т.е. в селах, календарь астрономический, календарь метеорологический, не имеющий почти никакого значения для города, – для села имеет первостепенную важность. Для села важны дни не бездействия, а дни работы, пахоты, посева, косьбы... Но, к сожалению, метеорологический календарь оказывается в этом случае бессилен, он не может ни предсказать удобного времени для этих работ, и еще менее, конечно, указать на средства изменить неблагоприятные метеорологические условия в благоприятные для этих работ. В этом нет ничего удивительного, ибо метеорологиею, этою сельскою, мужицкою наукою, занимаются горожане, для коих она не имеет большой важности: погода для города – последнее дело или даже вовсе не дело, а для села – первое дело, дело жизни. Место метеорологов в селе, а они живут почти всегда в городах, понимая притом метеорологию в самом узком смысле. Привлечь к занятию этою наукою тех, которые на себе испытывают гнет слепой силы в виде засух или ливней, должен поставить себе задачею календарь Русский, календарь Русского Голоса. В статье о памят-

* Город есть собственно постоянный ярмарочный праздник, брачный пир.

** Указатель мест увеселения, бесцельного труда и праздного знания (географические, статистические, исторические сведения).

нике Каразину в №№ 15–16 «Науки и Жизни» было кратко изложено об устройстве училищ-музеев, которые к хранению останков прошедшего присоединяют наблюдения и воздействие на текущее для восстановления протекшего. Такие школы-музеи весьма легко могут соединиться с школами-храмами, и чрез такое соединение наука получит новую силу, а Церковь из врага приобретет друга. Календарь церковный – согласно со словом Спасителя: «Отец Мой доселе делает и Аз делаю», – должен быть указанием, в противоположность евреям, на дни не бездействия, субботние годы и юбилеи, а <на> дни дела, и в противоположность язычникам, – на дела не розни, а на дело общее...

Сентябрьский год – церковный[118] *и вместе школьный, для сел, по крайней мере*

1-ое сентября – день вступления Сына Человеческого и Божия на служение роду человеческому – и должен быть началом года в календаре, указывающем на дело, которое должны совершить, на лето Господне благоприятное, новую годовщину творения мира, – юбилей начала воссоздания мира, чему и полагается начало призывом всех к наблюдению над всем совершающимся в мире, в природе и к воздействию на грозовую силу, посредством опыта Каразина, для регуляции <метеорическими явлениями>, с одной стороны, и в видах получения энергии для неимущих и имущих на совершение разного рода работы и для излечения недугов всякого рода.

Предпразднество Рождества Богоматери[119], оставшейся девою по рождении, дочерью – что может и должно быть образцом для подражания всем. Это предпразднество указывает, что к отеческому делу призываются не только сыны, <но> и дочери.

Сентябрьский, старый год должен пока уступать первое место молокососу – январскому году.

Календарь для школ-храмов, посвященных Всепримиряющей Троице.

Печалование о розни, или сравнительный, синоптический календарь христианских исповеданий, их различия и сходства. Недостаточность еврейского и безнравственность магометанского календарей. Календари в смысле примирения.

Православие, как печалование о розни и иге, или гнете, есть отображение Триединого Божества. Православие есть печалование о *розни*, т.е. о *протестантизме*, и об иге, или гнете, т.е. о католицизме*, и этим оно отличается и от католицизма, который насилием, как прежде, и иезуитскою хит-

* Православие есть печалование о гнете, т.е. католицизме, который есть не печалование, а приказ, повеление с угрозой проклятия; протестантизм же есть не отказ повиноваться, а протест с обвинением в произволе, в деспотизме. Это-то и составляет предмет печали для истинно-православного.

ростью, как теперь, силится подчинить себе все народы, и <от> протестантизма, который рознь в мысли считает даже благом, а потому только православие истинно чтит Триединого Бога. Ставя храмы образцу единодушия и согласия, оно (православие) призывает всех к соединению и обезоруживает все инославные исповедания и иноверные религии и секты. Храм-музей, т.е. со старыми иконами и книгами, устрояемый притом в память чтителя Пр. Троицы, жившего до прискорбного разделения на старо- и нововерие, вероятно, не встретит ожесточенной вражды со стороны старообрядцев, а с другой стороны – укоры штундистов, вообще протестантов, даже магометан и евреев, будто православные святых принимают за богов, будут опровергнуты, когда при каждой церкви будут воздвигнуты школы-храмы, посвященные Пр. Троице, в коих Аллах становится из сурового господина Отцом, где есть единство проповедующих не газават, а мир. Храмы, посвященные *всепримиряющему* Богу, будут указывать на задачу, на *программу школы*, чрез которую и должна действовать Церковь против закоренелого порока розни. Все праздники легко могут быть истолкованы не словесно только, но и живописно на стенах школы, в смысле братотворения чрез усыновление для исполнения долга всеотеческого душеприказчества*: Богоматерь, носящая Сына на руках, не говорит ли – «будьте как дети», как сыны, говорит и царям-волхвам, и пастухам; Сретение – всыновление[120]; в крещении явление голубя – символа любви – между Сыном и Отцом указывает на примирение.

Если Православие есть печалование о розни, то оно, конечно, будет радованием о согласии, а потому совершенно согласно с чувством православным указание на сходство, которое еще сохраняется в христианских исповеданиях. Это сходство может и должно быть наглядно представлено в виде синоптического календаря, в коем особым шрифтом, более крупным или светлым, цветным, золотым должны быть отмечены общие праздники и одновременное празднование памятей святых; а в протестантском календаре окажется *«пустота» забвения* когда-то чтимых святых. В этой пустоте можно поставить вопрос: хорошо ли сделало протестантство, *забыв* стольких страдальцев, подвижников? Какими побуждениями свободные протестанты руководствуются, развенчивая мучеников?.. Против дней вселенских поминовений должно поставить вопрос: что лучше, молиться ли целым миром о всем мире, о живых и умерших, или же молиться в одиночку о себе одном?..

Обозначив особым цветом или шрифтом или чем-либо бросающимся в глаза сходство в календарях православного с католическим и протестантским, мы выразим радость о согласии, а не скорбь или печалование о розни. Сопоставление христианского синоптического <календаря> с еврейским укажет не на пробел лишь, а на пустоту, на недостаток Пасхи страдания (*страстной* недели) и на замену Пасхи Воскресения национальною Пасхою, не бескровною, а кровавою Пасхою. С еврейским календарем возможно сопоставление и противопоставление в праздниках (а

---

* Праздники суть отрицание юридического и экономического как несовершенного, нехристианского и возвращение сердец сынов к отцам, т.е. учащиеся (гражданским обязанностям) в праздники освобождаются от учения, а служащие – от службы.

с магометанским – <только> противопоставление)*. Субботе еврейской нужно противопоставить Воскресение и изобразить картинно: картине бездействующего еврея (раввина) противопоставить Христа, воскрешающего Лазаря и исцеляющего расслабленного; в картине Пятидесятницы надо сопоставить картину закона, данного в буре и огне, с картиною проповедания голубиной кротости огненными языками. Вместо еврейских кровавых жертв – бескровная, точнее, кровотворная, т.е. животворная жертва литургии**, а также вместо кровавой Пасхи еврейской не бескровное, а животворное воскрешение.

* * *

Если программа Русско-всемирной и всемирно-русской <истории> будет приурочена к Православному календарю[122], то не оттолкнет ли она от себя католиков, протестантов, магометан, евреев, буддистов, тогда как нынешняя всемирная история не имеет этого неудобства. Но нынешняя всемирная история не имеет этого неудобства лишь по-видимому. Нынешняя история не разрешает, а лишь скрывает или игнорирует существующую вражду и тем искажает Историю. Программа <истории>, с Православным календарем соединенная, не скрывает зла, но указывает на устранение его, требует устранения зла. Если в победе над Мамаем Димитрия, по благословению Сергия – чтителя Пресвятой Троицы, мы празднуем начало умиротворения степи и в самой Троице видим образец для внесения мира в мір, <и> если магометане в Аллахе видят обоготворение войны, то как же они могут принимать приглашение на Конференцию мира? Точно так же, если мы радуемся освобождению Москвы от фанатиков католицизма – поляков и от фанатиков терпимости – французов и их двунадесяти союзников и не можем радоваться взятию Парижа, где русские войска по повелению императора Александра, причислившего себя к французам, заключены были в казармах, как тюрьмах, не радуемся <и> взятию Варшавы, горькою необходимостью вызванному[123], угождая немцам, радовавшимся вражде в среде славян, – то наша радость не противоречит коренной задаче Православия, объединению разумных существ против неразумной силы.

Что же касается до почитания Илии-пророка как покровителя изучения – ради управления, урегулирования – той силы, которая особенно у нас поражает и знойными и сухими ветрами Востока, и влажными – Запада, то такое <почитание> могло бы быть признано не только католиками и протестантами, но и евреями и магометанами. Если в Преображении видим не мистицизм только, а реализм, т.е. желаем видеть не внутреннее лишь преображение (преображение душ), но и внешнее преображение мира, мира материального, то, конечно, ни одна религия, ни одно исповедание не

---

* Шествие Христа на вольное страдание и смерть и *бегство Магомета* от страданий и смерти (Геджира, новый год Исламо-магометанской эры[121]). Христианство приготовляет своих мучеников, магометанство приготовляет мучителей. Религия войны и насилия бегство пророка может считать военною хитростию.

** Убиение непорочного агнца – на еврейской стороне, и распятие Агнца, вземлящего грех мира, – на стороне христианской.

может видеть в этом что-либо дурное. Но чтобы осуществилось Преображение и внутреннее и внешнее мира, необходимо повсеместное построение школ-храмов, что и санкционировано в празднике Воздвижения и обновления храма Воскресения (13 и 14 сентября) по самому народному представлению, которое ознаменовывает этот праздник построением храмов, часовен, водружением крестов. В построении школ-храмов с музеями заключается переход от храмового дела к внехрамовому.

О ПРАЗДНИКЕ И СЛУЖБЕ ТРОИЦЕ, ЧТО БЫЛО БЫ ЗАВЕРШЕНИЕМ БОГОСЛУЖЕБНОГО УСТАВА. ЮБИЛЕЙ ЧТИТЕЛЯ ЖИВОНАЧАЛЬНОЙ ТРОИЦЫ – ПОСТРОЕНИЕ ОДНОДНЕВНОГО ХРАМА ТРОИЦЫ И УСТАНОВЛЕНИЕ ОСОБОГО ПРАЗДНИКА И СЛУЖБЫ ДЛЯ ЭТОГО ХРАМА [124]

По закону юбилеев (поминовений) нельзя ограничиться построением однодневных храмов Троицы при всяком храме, какому бы этот храм святому, т.е. чтителю Триединого Бога, ни был посвящен, памяти какого бы события, как дела также Св. Троицы, ни был он воздвигнут, – нужно еще *установление особого дня* или лучше *дней*, посвященных именно Пресв. Троице, нужно установление и *особенной службы* для этих дней, как комментариев к этим храмам и праздникам, как напутственных молебнов к делу отеческому. Народное почитание, ограничивающееся теми святыми или праздниками, коим посвящены их местные храмы, не возвышается обыкновенно до почитания Св. Троицы как великого образца, во имя которого всякий приход крестился (усыновился), помазался (принял Св. Духа) и должен преобразиться в связи со всеми другими для объединения в деле воскрешения, в котором уже заключается полное подобие Св. Троице, когда вытеснение сынами и дочерьми отцов заменяется восстановлением первыми последних. Хотя во все дни недели и года, часы дня и ночи прославляется Св. Троица, <хотя> празднование Св. Троицы продолжается 365 (366) дней <в году>, но особого праздника <Троицы> нет; <а потому> установление особых дней для празднования Св. Троицы и особых служб не есть новшество, а только продолжение или даже завершение уже начатого.

День Пресв. Троицы есть престольный праздник Московского государства, сопрестольный Пскову, а с ним всей северной России. Псковичи, теснимые своим братом, или, вернее, мачехою – Новгородом, мнимым поклонником Премудрости Божией, искали помощи у Св. Троицы* <и> воздвигли в лице первого своего отдельного князя – внука Мономаха – храм всесвятой Троице**[125]. Позднее Псков находил против Новгорода союзника в сопрестольном ему Московском государстве.

---

* Псковичи искали помощи у Троицы неслиянной, погрешив против Троицы нераздельной, и, благодаря беззаконной усобице во имя Софии и Троицы, все Балтийское поморье стало Немецким.

** Достигнув политической самостоятельности, Псков не получил самостоятельности церковной, и только потеряв первую, получил епископа.

Всякая местность, приход, воздвигая обыденный храм Святой Троице – *престольному*, как сказано, *празднику Московского Государства*, вспоминает о своей солидарности с Московским государством, о своей службе, о всей своей истории или об участии, которое она, <эта местность,> принимала в Русской, а чрез нее и в общей Истории человеческого рода. Служа Москве, как второму Киеву, она совершала то, что не успел сделать <Киев> первый, т.е. устраняла усобицы и обращала степь в поле, а потом служила Москве как 3-му Риму, заменяя обязательное добровольным, как требует Божество родства – Отца, Сына-слова и Духа-дочери. И местная История будет покаянием в невежестве, замене общего частным, не забывая и частного ради общего.

Не нарушая всеобщности, продолжая все дни и часы прославлять Св. Троицу, уже Греческая Церковь со времени Фотия[126] (строителя монастыря Троицы на острове *Халки*) стала назначать некоторые дни для преимущественного прославления Пресв. Троицы. Восемь канонов Св. Троице, написанные Митрофаном, приверженцем Троицы, и назначенные для воскресных полунощниц, а Марком Гидрунтским – молитва Св. Троице для тех же воскресных полунощниц[127], были началом обращения воскресных дней в особые, преимущественные праздники Св. Троицы. Это, конечно, не значит шесть дней быть язычником, а седьмой – христианином, или шесть дней <быть> в розни и притеснении других, а седьмой <проводить> в безделии, – день седьмой, день просвещения, назначен для осмысления первых шести, для обращения дел *своих* в *одно дело общее*, воскрешение. Обращение воскресных дней в праздники Св. Троицы есть вместе <и> обращение обыденных храмов Св. Троицы в храмы Троицы воскрешения, ибо *объединение без слияния* есть необходимое условие *воскрешения*, как оно же есть *основа живоначалия*. Обращение 365 (366)-дневного праздника в пятьдесят два недельных, в дни общих собраний, давало [бы] большую силу проявлению религиозности. Соединение празднования Св. Троицы с воскресением было [бы] соединением догмата с заповедью, веры с делом, оживлением первой (веры) и освящением (морализацией) последнего (дела). И из этих 52 праздников «Троицы-Воскресения» два воскресения, первое и последнее Пятидесятницы, станут днями уже наибольшего, самого высшего проявления религиозности, верности или любви и упования. Первое из этих воскресений – Светлое воскресение – Пасха, а второе – воскресение Пятидесятницы, называемое Троицею. Последнее есть праздник Троицы мессианской, <Троицы> объединения, а первое – Троицы отеческого дела, <дела> воскрешения. Пасха, имея предметом отцов, есть дело сынов, в котором выражается и любы Бога-Отца, и благодать Господа Иисуса Христа, и причастие Св. Духа, и останется <она (Пасха)> венцом праздников. Так же может быть определена и Литургия – как дело сынов, имеющее предметом отцов и служащее выражением любы Отца, благодати Сына при участии Св. Духа. Между литургиею и Пасхою *земными*, в мире сем, и литургиею и Пасхою *внемирными*, небесными, литургиею ангелов, должна быть литургия (общее дело) и Пасха (воскрешение) *внехрамовые*, но не *внемирные*, т.е. обращение слепой, смертоносной силы в живоносную.

ПРОПОВЕДЬ НА ДЕНЬ ТЕЗОИМЕНИТСТВА ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ II (6 ДЕКАБРЯ)[129]

Во Имя Отца и Сына и Св. Духа, – эти святые слова мы и возьмем текстом слова на настоящий день, ибо в Троице единосущной и нераздельной дан образец глубочайшего мира и согласия, дана заповедь умиротворения, потому-то особенно прилично в день тезоименитства Царя, призывающего к миру, к сокращению вооружений как началу умиротворения, начать беседу этим славословием. Уже четыре раза праздновали мы день тезоименитства нашего молодого Царя Русского, но нынешний день его тезоименитства, первый после приснопамятного *дня* 12 августа, имеет совершенно иное, высшее значение, иной, новый смысл.

В день 12-го августа, накануне памяти Тихона Задонского, что особенно знаменательно для Воронежа[129], вышла нота, или грамота, какими обыкновенно сносится наше правительство с иноземными царствами, но эта скромная нота о сохранении мира и сокращении вооружений за границей и у нас возведена была в манифест о разоружении, т.е. о полном умиротворении. В эти достопамятные дни Император Николай II-й делался как бы европейским, всемирным Императором, ибо с манифестом обращаются Цари к своим только народам. Но если манифесты пишутся во имя Бога Триединого, Который и есть, как сказано, образец глубочайшего мира и согласия и заключает в Себе заповедь об умиротворении человеческого рода, то акту, или окружному посланию 12-го августа, весьма прилично наименование именно *манифеста*. Если в манифесте помещается титул, в коем исчисляются царства, княжества, земли, уже соединенные, умиротворенные, между коими нет войны, то остается только пожелать, чтобы и все государства соединились в один союз. Итак, глас народа, наименовавший грамоту 12-го августа манифестом, был поистине гласом Божиим. В чем же состоит эта грамота, прозванная манифестом о разоружении, т.е. об умиротворении? Единый в мире Православный Царь, Царь венчанный, печалующийся о грозящей всему миру войне, обращается ко всем царствам мира, готовым восстать одно на другое (см. речь Солсбери[130]), обращается с предложением прислать от себя людей мудрых и сведущих, с коими он мог бы сообща подумать о том, как избавить мир от грозящих ему бедствий, как *с помощью Божиею дать мир всему миру*.

Не поразительно ли, что молитва, которую до сих пор мы слыхали лишь в храмах Божиих, где молятся о мире всего мира, где все призываются молиться всем миром и в мире между собою, молиться не раз, а паки и паки, где непрестанно мы слышим пожелание *мира всем*, – не поразительно ли, что это пожелание, что эта молитва не остается лишь в храме, а уже выступает из него и готовится стать как бы внехрамовым делом, мирское и светское одухотворяется; несмотря на наше недостоинство, молитва наша, по-видимому, услышана, полагается как бы начало внехрамовой литургии; оглашение, научение, эта вступительная часть литургии, как [бы] достигает цели, полагается начало умиротворению и вне храма. Город, стоящий на рубеже нашего Царства, куда призываются иноземные послы, из пограничного становится срединным, посредником между нами и заморскими Царствами,

между сушею и морем, океаном и континентом, становится городом, где и иноземцы должны почувствовать, что на земле – Божием достоянии – есть лишь своеземцы и нет иноземцев.

Но не все умилились, услышав зов молодого Царя Севера; услышав слово Белого Царя, огорчился немецкий, черный царь. Веруя, что не в любви, не в правде Бог, а в силе, или в насилии, немецкий царь стал усиливать свое войско, назвал себя другом врагов христианства, врагов *мира*, подружился с религиею войны, Исламом[131]. Он не живет одною жизнию с народом, не скорбит его скорбями, отрывая сынов от родных очагов, от отцов и матерей; и сам народ не доверяет ему, всячески противодействует, *ограничивает его власть, ибо ограничение власти есть, конечно, выражение недоверия.* Царь же Самодержавный, которому никто не может противодействовать, хочет сокращения вооружений, ибо сокрушается, скорбит, вынужденный ежегодно отнимать от семей, от родных достигших совершеннолетия. Еще боле сокрушается Царь наш, опасаясь быть вынужденным, в случае войны, призвать вновь тех, которые уже возвратились в свои дома, к праху отцов, выслужив положенный срок. Печалуется Белый Царь о всех призываемых, призванных и имеющих быть призванными, и не о своих только, но и о тех, которые и не от его еще двора. Но не теряет Царь, сердце коего в руце Божией, надежды, что настанут дни, когда оружие получит иное, мирное употребление, из разрушающего обратится в спасающее от общих всем бедствий, когда все будут служить и Богу и Царю, но от своих домов, от могил отцов отрываемы не будут, и даже оторванные будут возвращены, исчезнут и отхожие промыслы со всеми неизбежно связанными с ними бедствиями...

Вот почему в нынешний день тезоименитства Государя Императора, после принятия им на себя великого дела умиротворения, объединения всех чад Божиих, мы и приглашаем вас вознести молитвы свои, дабы укрепил Господь Бог Благочестивейшего Государя нашего в его великом, многотрудном подвиге, для осуществления коего будет недостаточно и всего наступающего века, будем молиться и о том, дабы Небесный Царь послал Государю нашему наследника, который продолжил бы его дело и привел бы его к благополучному концу, если так суждено Господом, Ему же слава и держава во веки веков. Аминь, да будет.

СТАТЬИ О ЛИТЕРАТУРЕ И ИСКУССТВЕ

* * *

Совершенство языка пропорционально его способности служить орудием памяти[1]. Чем более язык мог выразить отношений между предметами, тем способнее он был служить орудием памяти. Слово действовало чрез орган слуха на восстановление представлений, письмо чрез орган зрения напоминало о забытом. Письмо давало возможность разделенным пространством напоминать о себе друг другу. Улучшение средств сообщения имеет такое же значение. При умножении представлений мысль вынуждена была открывать между ними соотношения, связи, приводить их в такой порядок, чтобы трудно было забыть каждое и легко вспомнить. И та система классификации совершеннее, при которой ни одно представление не может быть забыто, не может исчезнуть. Бессмертие есть критерий совершенства.

Музы, таким образом, были дочерями памяти, при помощи коих сама мать-память усиливалась, но сила и мощь ее зависела от дружного, совокупного действия всех муз, искусств. Это *совокупное действие, их единство и есть Музей*. Впрочем, все искусства служили только искусственной памяти, естественную же память даже ослабляли, а не укрепляли, и потому именно не укрепляли, что воспоминанием заменяли действительное восстановление силы, воскрешение. Тем не менее объединение всех искусств и знаний, или Музей, есть необходимый переход от воспоминания к Воскрешению, которое есть возвращение жизни умершим и силы живущим, ибо соединение требует, чтобы слово, выражающее воспоминание, было не бездейственным, музыка не бессловесным звуком, как живопись не немым призраком, скульптура не мертвым истуканом, и архитектура не искусственным [произведением], и естествознание выражалось <бы> не в искусственных, кабинетных опытах, а в самой природе (слепорождающей и умерщвляющей), в земледельческом или сельском труде. Таким образом, соединение искусств, необходимое для усиления памяти или восстановления представлений только, даст действительное соединение для воскрешения или восстановления самого предмета.

Всехудожественный Музей, как совокупность искусств, был орудием, средством закрепления памяти. Но совокупность всех искусственных <лишь> средств не была достаточна для сохранения.

Музей потому и объединяет Науку и Искусство, знание внешнего и внутреннего мира, что он есть *проект* Воскрешения. Музей, впрочем, не выражает архитектурно торжества над тяготением, но, соединяя в себе Обсерваторию астрономическую, или наблюдения над падением Земли и других

миров, и метеорическую, наблюдения над силою, получаемою от солнца, он, <Музей, собирает, приготовляет силу для торжества над тяготением>.

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ КРИЗИС [2]

Кризис – это перелом, переворот, колебание совести, умственных и нравственных начал, основ, устоев. Связь эстетического кризиса с вопросом о человечестве как едином роде (художник) и о земле как нераздельном наследстве (прах отцов), материи. Всеобщее воскрешение – вопрос, выходящий из последнего раздела земли или захвата последних свободных земель.

Истинных оснований для науки об искусстве мы будем искать не в Критике суждения (искусство никак не может быть только суждением, эстетическим или телеологическим), ни в Эстетике Гегеля, ни у других философов, ни из изучения самих произведений художников почерпнем их, а почерпнем их в душе того великого художника, мастера во всех искусствах, которого имя такое же имеет значение для всех искусств, не исключая Поэзии, какое имя Рафаэля имеет для живописи, имя Гомера для Поэзии. Он столько же принадлежит Новому времени, эпохе секуляризации, сколько и векам религии, средним векам. Этого мало, в нем заключаются принципы будущего искусства. В нем мы найдем определение не такого только искусства, каким оно было, но и каким оно должно быть. – Истинная критика искусства дана Микель Анджело в его сборнике Поэзии. I-ый сонет говорит нам, что́ требуется от искусства и чем оно есть на самом деле. Если Микель Анджело приписывает слабости своего гения, что он силою своего искусства может вызвать только мертвое, несмотря на то, что горит желанием вызвать живое[3], то все художники, философы должны согласиться, что не в недостатке гения, а в недостатке искусства или техники вообще нужно искать причину мертвенности искусства, т.е. в самих материалах, в самих средствах, которые употребляет искусство.

Но он <(Микель Анджело)> знает и слабость природы такой, какою она есть, т.е. слепой. Он видит это изумительное противоречие, по которому художник-творец кратковременнее своего творения. Причина, говорит он, уступает следствию, природа побеждается искусством... И каким [продолжение утрачено.]

Германия в то самое время отвергала Церковную живопись, когда в Италии эта Церковная живопись превращалась в светскую, т.е. достигла высшей степени оживления и свободы, т.е. в светскости полагала совершенство.

У нас не отвергали Церковной живописи, а восставали против превращения ее в светскую, против свободы и оживления. Желали сохранить мертвопись, как истину, и не желали живописи, как обмана. Древняя Русь особенно любила образ Спасителя, названный – «*Умиление*». Так переводи-

лось слово «*Pietas*». На Западе, в Испании «*Pieta*» называлось изображение *Богородицы с мертвым Христом на коленях.*

* * *

В век пессимизма появление картины отчаяния начинающего художника[4] нужно признать своевременным и <можно> возлагать на молодого художника большие надежды, ожидая увидеть в нем выражение скорбей и упований века.

Художник представил нам человека, за которым закатывается солнце; на лице этого человека – представителя времен отчаяния – мрак; пред ним непроглядная тьма. Но вольно или невольно, сознательно или бессознательно наш художник поместил на темном небе несколько звезд, и в картине отчаяния засветилась надежда. На место одного зашедшего Солнца появилось несколько Солнц. За ограниченным пространством, освещаемым нашим небольшим сравнительно Солнцем, открылась безграничная даль с бесчисленными мирами. Художник не показал причины, вызвавшей отчаяние, хотя сделать это было нетрудно, если бы он поставил человека отчаяния на кладбище, на поле, полном костей сухих, что было бы согласно с действительностью, так как самый прах, попираемый нами повсюду, некогда жил. На небольшой земной звездочке самая теснота пространства не могла не обратить жизнь во взаимное вытеснение, т.е. <в> смерть. Потому-то открывающаяся ширь, глубь пространства, множество сил, кроющихся в нем, не могли не пробудить надежды у существ, жаждущих деятельности, движения, созидания или воссозидания без разрушения. Конечно, жажда деятельности. творчества может возбудиться не у созерцательных, не у ученых существ, у которых атрофировались воля и энергия, а у людей, взятых в нижних слоях общества, не в центрах, а на окраинах, не развращенных городскою жизнию, <а живущих> в родовой патриархальной среде. Но только у сохранивших детское чувство и познавших безнадежность, к коей пришел наш век, может явиться мысль, что миры, безмерное пространство могут сделаться поприщем деятельности жертв тесноты земной планеты.

ДВА СЛОВА ПО ПОВОДУ РЕСКИНА[5]

«Кто этот варвар или иконоборец, который осмелился сказать: “Во сто раз лучше дать разрушиться статуям Фидия и слинять краскам женщин Леонардо да Винчи, чем видеть, как увядают черты живых женщин и наполняются слезами глаза детей, которые могли бы жить, если бы *нищета* не налагала на их лица могильной бледности!” Кто этот варвар»* – <так> спрашивает Фердинанд Брюнетьер[6], хотя очевидно, что это не грубый варвар, а чтитель женской красоты, и в детях любящий женственность, но которому как будто неизвестно, что черты живых женщин увядают, как и дети плачут и страдают не от одной нищеты. Насколько глубже и выше

---

* Этот варвар – Джон Рескин.

были настоящие иконоборцы, которые осуждали иконопочитателей за то, что они хотели болезненность и смертность всех вообще, а не женщин лишь и детей, заменить не действительным освобождением от этих бедствий (воскресением), а только изображением...

Дж. Рескин – основатель религии Красоты, но какой красоты? Не красоты ли тления?..

* * *

В храме Софии, стоящем без пения, в этом немом храме нынешние путешественники видят или слышат Симфонию[7], и даже не симфонию, а Ораторию, как говорит П.П. Гнедич[8], в которой сказалась вся мощь, вся сила *Зодчества.* Что же должны были почувствовать послы – искатели красоты – Владимира, созерцая храм с мозаичною как бы иконописью неземною, *одушевленный службою,* выработанною в течение уже пяти веков, т.е. в Софии Божьей премудрости, видя и слыша соединение всех искусств, чувствуя и понимая догматическую мудрость не в сухих отвлеченных словах, а выраженную *всеми художественными способами, средствами. Это – эстетическое богословие.*

Свод, над коим оказались бессильны полуторатысячелетние землетрясения, – «он влечет к своей беспредельной высоте и в то же время чувствуется, что этот свод близок, что он тут, над вами. Это *не стремление* в бесконечную высь, в потустороннее небо готической башни, – нет, здесь небо кажется в самом храме и сам храм... преддверие уже небесного чертога»[9]. В сумраке готических храмов – слишком много мрака и таинственности... все напоминает о Dies irae, т.е. о воскресении гнева, и мрачно зловещие мотивы De profundis[10] настраивают на ожидание наказания и самих мук или созерцания мучимых. «Православие требует прежде всего света (знания), ясности, определенности, требует любви, а не страха», – т.е. здесь любовь и знание спасают от наказания. «В православном храме не может быть темного угла, где бы ходили зловещие тени... с каким дивным искусством рассеян свет равномерно по всему храму и скрыты повсюду источники света – окна»[11].

В вертикальном положении даны уже два вида Архитектуры: Готическая – выражение лишь «стремления» ввысь, и Византийская – осуществление самой выси, небесного свода.

Итак, в храме Софии, во впечатлении, производимом им, видим соединение всех искусств в Архитектуре, что требует и соединения всех наук в Астрономии и требует отрицания воскресения гнева и признания посюстороннего Царства Божия, осуществления Царства Божия в посюстороннем бытии.

ПО ПОВОДУ СТАТЬИ В. А. КОЖЕВНИКОВА «ВЛАСТЬ ЗВУКА»[12]

В приеме, который Запад делает Восточному Императору, стало очевидно, что и Запад всемирное не отождествляет уже с Западным. Страх всемирной войны вынудил Запад расширить понятие о всемирности. Он не ограничивает всемирной Империи германскими и романскими народностями, так же как всемирной церкви – двумя западными исповеданиями.

В это-<то> время <и> написана статья *«Власть звука»*, которая ничего, кроме Запада, не признает. Сам Чаадаев должен уступить автору этой статьи первенство в искусстве полного отчуждения от своего и совершеннейшего отождествления с Западом, не нынешним, а тем, который ничего, кроме себя, не признает. Эта статья – как бы 2-ое издание писем об изучении природы[13], где, впрочем, философия заменена искусством. Эта статья может стать последнею в той литературе, которую следует назвать Rossica, т.е. сочинениями иностранцев о России. Если бы мысль, высказанная автором «Власти звука» в статье «О деле»[14], мысль (жить не для себя, не для других, а со всеми <и> для всех), которая должна управлять ходом жизни, *объединяя всех* (живущих, сынов) в *едином общем деле для всех* (умерших, отцов), если бы эта мысль господствовала над его умом, если бы дело, смысл или цель жизни для него не осталось X (иксом), – хотя он даже на «ликах лучших созданий античного резца читал думу о смысле жизни», – если бы он не забыл прошлогоднего призыва к «делу», то он не сделал бы единственным искусством средневекового человека готику – эту немую молитву, воплощенную в камне, который для обманутых чувств казался одухотворенным. Он не забыл бы, что такого обмана не было в смиренном, невысоком храме, создаваемом высоким подъемом и теснейшим соединением сельского люда, а не городских цехов, которые по несогласию (розни) и недостатку энергии в многие века не могли окончить строения, например, Кельнского собора. Нашему внехрамовому соединению, созидавшему храм <в один день>, соответствовало на Западе внутреннее соединение и высокий подъем, производимый звуками органа и хором, «соединением и совместным развитием голосов, – это гармония, неизвестная античной музыке, не случайно создалась она в эту пору (в средних веках). Где же и было родиться ей, как не здесь, среди гимнов церковных, в которых объединялись молитвенные порывы стольких разрозненных (внехрамовым шумом города) душ, здесь под сводами готических соборов, где хотя бы на миг примирялись разнородные, друг другу враждебные страсти, чтобы в гармонии религиозного чувства возлетать со звуками органа и хорала все выше и выше к тому горнему миру, где нет более вражды и розни, где все диссонансы земной, особенно городской, преимущественно себялюбивой жизни разрешаются в одно всеобъемлющее гармоническое созвучие – единение творения с Творцем»[15]. Но что значило это минутное соединение пред постоянным действием городского шума! Но наше хоровое пение без органа было ли слабее, бессильнее католической музыки?

Средние века были молодостию для Западной Европы, и в молодые годы свои она была аскетом, а под старость пожелала вознаградить себя за стеснение молодости. Поэтому эпоху так называемого возрождения нужно

назвать омолаживанием, а вместе вымиранием и вырождением, а не перерождением, т.е. принятием новой формы. Только по недоразумению можно отрицать вымирание и признавать увеличенную трату сил. Если бы автор не забывал о цели и деле, то он не признал бы в праве жить для себя лишь, в бесцельном употреблении сил крайности, но и в реакции против него <(т. е. против права жить только для себя)> не признал бы блага. Ни в папском гнете, ни в протестантской свободе не было блага.

Вышедшей не из моря, а из земли Венере Милосской, Аполлону Бельведерскому – произведениям эпохи упадка греков (декадентства) поклонилась Европа как истинным богам.

Против мнимого возрождения выступает всесторонняя реакция, которая насильственный деспотизм ставит на место разнузданной, также всесторонней свободы.

Папство, не знавшее цели и общего дела, было деспотизмом в религии, так же как политический деспотизм отдельных государств, уничтоживших единую императорскую власть, не мог быть назван монархическою властью, потому что сама монархия отвергала священное значение власти и не могла не отвергать, так как священное отождествляла с папским.

Неограниченной свободе человеческих сил и способностей нужно было дать исход в труде познания и управления слепой силою природы, а не привести их к покою и обезличению. Только в совокупности индивидуальности могли предъявлять свое безграничное право на все, или, вернее, обязанность даровое, само собою рождающееся превращать в трудовое. Тогда не было бы даже в глуши (т.е. самой глуши не было бы) «спокойно прозябающего, благонамеренного, бесцветного типа верноподданного», т.е. он <бы> большею данью себя облагал, чем требовала <бы от него> верность.

Безграничную свободу мнений <должно> не стеснять авторитетом, а превратить в безграничное дело. Чтобы доказать Коперниканско-Галилеевское движение земли, нужно управлять ее ходом взамен инквизиционного фанатизма и религиозных войн.

Не было бы нужды в спиритуалистическом догматизме, если бы целью общего дела было бы поставлено возвращение материи, праху духа жизни, одухотворение материи духом человеческим, что Декарт находил возможным, высказав эту мысль мимоходом.

Между Вашим письмом, которое говорит о внекамерной, священной музыке, и Вашею статьею о «власти звука», которая другой музыки, кроме камерной, не признает, нет ничего общего[16].

* * *

Статья о музыке г-на В.А.К. состоит из двух частей[17]. В первой и большей части говорится о мощи звука, о том, чем он может быть. Эта часть – выше всякой похвалы. Другая, меньшая (менее 8 страниц) говорит о цели, о том, чем должна и чем не должна быть музыка. Эта часть – ниже всякой критики, потому что в ее ответе «содействовать совершенствованию жизни в лучшем, желательном, должном смысле» нет даже намека на ответ, а зато есть полное отрицание бессмертной жизни в совете улучшать, украшать рас-

тущее, развивающееся, т.е. смертное, что не может не погибнуть и никакое улучшение не сделает его хорошим, т.е. бессмертным. Не указывая, не давая ответа на вопрос, чем должна быть музыка, как можно отвлечь ее от того, чем она не должна быть?

Во второй части автор забыл все, что он говорил в первой; а в ней он говорил о властности звука, о независимости его от стеснительных условий пространства и времени, о необычайной объединяющей его силе, поэтому он обязан был, – чтобы мощи звука дать достойное поприще, – вывести его из концертных зал и даже храмов, этих школьных и классных помещений, поставить музыку в центр города или веси, где звук и может проявить свою объединяющую мощь. Можно сказать, что Музыкальное искусство еще не явилось на свете, оно еще готовится к тому, само того не сознавая. Концертные залы суть только консерватории. Целый город или весь должны быть слушателем и композитором и исполнителем. Так, по крайней мере, должно быть. Всеобщеобязательное музыкальное образование, т.е. чтение и письмо звуков, нот, сделает всех способными к исполнению и даже композиторами своих личных дум и чувств, а музыкальное творение, раз записанное, может жить века, – говорит автор, – не бледнея, не утрачивая ничего в красоте и живости... На исполнителях, т.е. всех живущих, лежит священная обязанность оживления музыкальных произведений всех умерших. Это уже всеобщее воскрешение. Но такое воскрешение, воскрешение дум и чувств, без воскрешения самого композитора, без субъекта думающего и чувствующего, есть мнимое воскрешение, потому-то музыка и должна действовать в связи со всеми другими искусствами, также вышедшими из своей школьной формы; объединить и руководить всеми в деле воскрешения – задача музыки.

Статья о музыке есть 3-е издание сочинения «Бесцельный труд, не-делание и Дело». От жалкого подобия дела, т.е. бесцельного труда, нынешний человек ищет отвлечения в музыке, т.е. в не-делании.

Кратко можно ответить на три вопроса: Что заставляет <нас> искать развлечения в Музыке? – Бесцельный труд. Что находим в Музыке? – «Неделание». А что нужно? – Дело.

В прежнем сочинении дело осталось X <иксом>, а в новом стало 0 (нулем).

РОСПИСЬ НАРУЖНЫХ СТЕН ХРАМА ВО ИМЯ ДВУХ РЕВНОСТНЫХ ЧТИТЕЛЕЙ ЖИВОНАЧАЛЬНОЙ ТРОИЦЫ – ГРЕЧЕСКОГО И РУССКОГО, – ПРИ КОТОРОМ НАХОДИТСЯ МУЗЕЙ ИЛИ БИБЛИОТЕКА [18]

В христианстве нет, конечно, святых, которые не были бы чтителями Живоначальной Троицы, нет и праздников, которые не были бы прославлением Ея, как нет и храмов, при которых не было бы собрания книг и предметов древности, постепенно увеличивающегося, т.е. нет храма, при коем не было бы музея, а потому и роспись эта относится ко всем храмам и могла бы заменить нынешний, ничего не говорящий орнамент, – свидетельствующий о душевной пустоте, бессодержательности современного, изъеденного

сомнением поколения, – к которому прибегает архитектура, чтобы прикрыть наготу стен. Жизнеописатель пр. Сергия, называя построенный пр. Сергием храм Троицы зерцалом для общежития монашествующих[19], зерцалом, которое необходимо, однако, не для одних только монашествующих, но и для всего мира, не указывает ли этим нового пути для архитектуры, не указывает ли на необходимость замены орнамента живописью, на необходимость теснейшего соединения этих искусств, так что самые планы храмовых построек не должны ли бы обсуждаться архитекторами вместе с живописцами и не должны ли быть не архитектурными только, но и живописно-архитектурными?

Преп. Сергий поставил храм Троицы как зерцало для собранных им в единожитие отшельников от мира, и мы были бы не верны памяти чтителя Пресв. Троицы, были бы не верны Первосвященнической молитве (Иоанн, 17 гл., особенно стихи 21-23 как основа учения о Троице) как предсмертному завещанию Самого Господа, если бы храм Триединого Бога не поставили зерцалом не для одних отшельников, а для всего мира, для нас самих. Объединение немногих, не принадлежащих к миру, по смыслу Первосвященнической молитвы, и нужно для того, чтобы и весь мир объединился по подобию их, по подобию отношений Сына Божия к Небесному Отцу. Зерцало прежних времен[20] было собранием примеров, образцов для людей, взятых в отдельности; но только образ исполнения Первосвященнической молитвы, только один этот образ может служить образцом, *Великим Зерцалом*, для людей, взятых в совокупности, может служить указанием на то, *чтó должны делать все люди* не *поодиночке, а в совокупности, все люди как один человек, как сын человеческий*, только этот образ может служить указанием, в чем состоит литургия, т.е. общее дело.

Образ исполнения Первосвященнической молитвы обнимает все четыре стороны храма, начиная от шейки под главой до основания (фундамента), и будет указывать на то, что делается в земле и вне земли, что делается в самом храме и вне храма. В этом зерцале человек должен увидеть себя не только таким, *каков он есть*, но и таким, *каким он должен быть*.

Мы должны увидеть не только то, что мы делали и делаем (в причинах и следствиях), но и то, *что должны делать*. На шейке же храма будет изображена самая история превращения догмата в заповедь, которая должна наглядно показать это превращение, так как в наше время, когда отделение мысли от дела сжилось с нами, вошло в нашу плоть и кровь, сами учителя церкви не видят возможности, не понимают и необходимости того, чтобы догмат стал заповедью, правилом жизни, чтобы мысль, содержащаяся в догмате, не осталась бы только мыслью, а была бы проектом, планом общего дела, в осуществлении которого и может лишь заключаться исполнение Первосвященнической молитвы. Итак, роспись храма, обнимающая все четыре стороны храма, на шейке его, под *единою* главою, изобразит историю догмата Живоначальной Троицы в виде осьми лиц, единомышленно и единодушно исповедовавших Триединого Бога (т.е. имевших как бы одну главу). Ряд этих лиц начинается Иоанном, сохранившим для нас Первосвященническую молитву и прощальную беседу, в которых и заключается истинная основа догмата Троицы; завершается же этот ряд Преподоб-

ным Сергием, поставившим храм Троицы как зерцало, как образец, т.е. завершается превращением догмата в заповедь.

На шейке, под самой главой, следует написать прежде всего первых двух богословов – Иоанна и Григория, ибо богословием первоначально называлось исключительно учение о Троице, и самое это слово появилось в первый раз у христиан вскоре после того, как стало известно и имя Живоначальной Троицы. К ним следует присоединить Феофила, у которого в первый раз встречается это святое слово; затем должно поставить Василия Великого как творца трех молитв на вечерне в праздник Св. Троицы; далее Митрофана, епископа Смирнского, творца 8 канонов Св. Троице, читаемых на воскресных полунощницах; Марка Гидрунтского, или Отрантского, как составителя молитвы ко Св. Троице и, наконец, пред Сергием Преподобным, Иоанна Дамаскина как завершителя древних богословов, ставшего их истолкователем и образцом для последовавших за ним[21]. Это отцы нераздельной еще церкви.

Так будет положено начало росписи наружной стороны храма, росписи, долженствующей стать зерцалом и не для монашеского общежития, а великим зерцалом для всеобщего общежития, для общежития всего человеческого рода.

Роспись наружной стороны храма гораздо важнее росписи внутренней его стороны, потому что последняя относится к храмовой службе, а первая, т.е. наружная, ко внехрамовой, а потому и имеет гораздо большее образовательное значение для массы. Наружная роспись храма – самый храм превращает в алтарь, во Святая Святых, а окружающие его частные жилища, как его службы, обращаются при этом в храм, покрываясь также по подобию храма фасадною живописью. Таким образом, роспись наружной стороны храма и положит начало превращению храмовой службы во внехрамовую, положит начало превращению всего уличного, площадного, общественного, демократического, не оставаясь и в аристократическом, брезгливом отчуждении, в родное, братское, отеческое, во вселенско-храмовое, положит начало превращению базарной, биржевой суеты, *сутолоки* – стачек, совершенно противоположных нашим крестьянским *толокам, помочам* и особенно *созидателям обыденных храмов* – в истинно-общее дело, в литургию, положит начало превращению ярмарки тщеславия в славу у Бога и в славу друг у друга, т.е. во взаимное знание, молитву в міре внутреннем превратит в молитву всем міром, город (мір) в Царство Божие *(в мир)*, т.е. это будет уже началом осуществления образца. Таким образом, внехрамовая литургия состоит в том, чтобы и вне храма быть тем же, чем должно быть внутри храма, т.е. в полном отрешении от *«всякой суеты»*, от всей *«юридико-экономической суеты»*, и если третья заповедь требует, чтобы имя Божие не было употребляемо *всуе*, то это не значит, чтобы заповедь эта ограничивала употребление имени Божия, как это понимало еврейство, нет, оно требует, чтобы *не было суеты*. Впрочем, это определение внехрамовой литургии есть только отрицательное; суету нужно заменить великим делом.

Вся западная часть наружной стороны храма, имеющего при себе музей (Музей есть библиотека, или книга, объясняемая картинами, статуями, всякого рода наблюдениями и опытами и вообще всем, что служит к поясне-

нию заключающегося в книге), должна изобразить одну *картину-икону*, или образ исполнения Первосвященнической молитвы – молитвы, не имевшей до сих пор иконописного выражения. Церковь, в которой даже символ веры получил иконописное выражение[22] (в чем видна глубокая заботливость церкви о том, чтобы быть доступной не для одних только грамотных, не для одних только ученых), где этот символ не только ежедневно читается, но и поется, в этой церкви Первосвященническая молитва Нашего Господа не только не сделалась предметом иконописи, не только не поется, но и читается вполне один лишь раз в году[23], и читается притом только как факт давно прошедшей жизни, а не как молитва, не как желание сердца или души, чающей осуществления ее в жизни. А между тем эта так называемая Первосвященническая молитва заменяет в Евангелии Иоанна молитву Господню других евангелистов, и даже начало ее одинако с началом молитвы Господней.

И хотя самое место этой молитвы – в Иерусалиме – определить приблизительно возможно[24], тем не менее на этом месте не поставлено, по-видимому, никакого памятника, ни часовни, ни молельни, не говоря уже о храме, каковово во имя этой молитвы нигде, кажется, не было и еще нет. И богословие, как нравственное, так и догматическое, не поставило этой молитвы в свою основу, почему, надо полагать, и отделился догмат от заповеди, мысль от дела и христианство стало лишь мыслью, чувством, но не делом общим христиан. И как возможно общее дело при разделении церквей и при множестве сект, при обожании розни...

А между тем в этой молитве заключается завещание Самого Господа, в ней выражается последняя предсмертная воля Его, т.е. то, что наиболее обязательно, и тем не менее об исполнении этого завещания мы даже и не молимся. Потому-то и необходимо, чтобы музей, собравший под видом книг на всех языках мира все знания человеческие, изобразил на наружной, передней (входной, обращенной к западу) стороне храма, при котором он находится, икону, или образ исполнения Первосвященнической молитвы, дабы не остаться бесплодным хранилищем собранных в нем знаний, дабы и знания эти не остались только книгами, но стали живым, всеобщим делом, исполнением завещания Господа.

Образ исполнения Первосвященнической молитвы должен быть представлен в виде объединения всех племен и языков, изображенных идущими к дверям храма, чтобы принять участие в литургии (общем деле). Образ этот д<олжен> б<ыть> написан на затворенных дверях храма, представленных живописью отверстыми. Только византийским стилем может быть изображена молитва Богочеловеческого Сына к Отцу Небесному, к Богу Отцов, ибо только этот стиль имеет силу и смелость показать в душе Сына (подобно тому, как это на иконе Знамения) отражение неба отверстого[25], т.е. в самой глуби Его души образ Отца, Бога Отцов, с Евангелием, открытым на последней странице (как выражение того, что слова, которые Он дал Ему, уже переданы), и лики ряда отцов наших с Ним, Отцом Небесным, по обеим сторонам, – показать все это в душе Сына, как выражение глубочайшей сыновней любви Сына Божия и Сына Человеческого. Вставив в грудь Сына икону Отца и сильно осветив ее,

византийское искусство даст нам возможность в эту сугубо-мрачную ночь видеть в душе Сына светлый образ Отца, так что нам нельзя уже будет сказать: *«покажи нам Отца»*, ибо, видя Сына, мы увидим в Нем и Отца. И не слухом только услышим, что, оставленный всеми, Он не был один, мы очами будем созерцать в Нем Отца. И мы, которые от мира сего, легко поймем, что мир сей, увидев в сердце Его внедренным образ Отца, уверует и познает, что Он от Бога исшел, от Бога послан, как уверовали в Него ученики и стали едино с Ним.

Только византийское искусство имеет смелость написать в самой картине (буквально написать), жертвуя красотой глубине мысли, слова, исходящие из уст молящегося, написать для грамотных фонетически то самое, что уже изображено фигуративно для неграмотных. *«Я в Тебе и Ты во Мне и тии в Нас»*, – говорит Богочеловеческий Сын, указывая одною рукою на апостолов; указывая же другою рукою на *«мир»* – в лице стражи, идущей из города, во главе с Иудою, – Он прибавляет: «и Мир да уверует и познает, что Ты послал Меня»[26], и, следовательно, в этой вере, в этом познании *объединится*. Мир – это и есть город, который, как бы ни назывался: Иерусалимом или Римом, всегда казнит пророков, т.е. тех, которые напоминают о смерти ему, поставившему целью забыть о ней, замаскировать ее, который и самые кладбища обращает в сады, в гульбища, чуть не в рай. Показав Отца в душе Сына, византийское искусство отверзает перед нашими очами и небо, показывая отражение земли в лоне Отца в виде Сына Божия, окруженного сиянием славы, и это в то самое время, когда земля, мир, готовится покрыть Его, Сына Божия, позором. Вместе с Сыном, созерцаемым в глубине Отцовского существа, видим на ближнем плане и сынов человеческих, апостолов, а также и уверовавших Никодима и Иосифа, и также прославленными, окруженными ореолом. Видим и образ мира, но не в его розни, а мир уверовавший и познавший, многоединый. Последний может быть представлен в виде небесного храма, как отражения земного, следовательно, подобного расписываемому, но в виде храма отверстого и окруженного сиянием, куда уже вступили племена и языки, которые на нижней части картины будут представлены лишь подходящими к дверям храма, в небесном же храме они будут изображены уже соединившимися и не в мысленном лишь, но в животворном поминовении. Этот держимый божественною дланию храм и есть *«дом Отца моего»*, в коем *«обители многи»*. Другая рука благословляет обитателей земли на устроение подобного храма, т.е. на устранение розни и на объединение всех в труде познания слепой смертоносной силы для обращения ее в живоносную, ибо Первосвященническая молитва имеет целью – *земное родство сделать подобным небесному*, и именно возвысить земную, сыновнюю любовь до любви Сына Божия к Небесному Отцу. Показать в небе будущность, которой должно достигнуть человечество молитвою и трудом, это значит написать на небе план, проект, который обязан исполнить род человеческий в совокупности; исполнение же или осуществление этого плана и будет прославлением на земле Отца Небесного. Понятно, что даже созерцая только этот план в отверстом небе, Сын Человеческий мог сказать: *«Мужайтесь, Я победил мир»*[27].

Первосвященническая молитва была произнесена у Иосафатовой долины, т.е. у кладбища Иерусалимского, и погребенные на этом месте мертвые, превратившиеся в прах, являются на небе живыми перед Тем, для Кого нет мертвых[29] (Примечание 1-е); оживает этот прах в душе и Сына человеческого, и у галилейских рыбаков, у простого народа; прахом же, для которого нет и не будет жизни, умершие являются лишь у книжников, у ученого сословия, для коих нет ничего живого, а все мертво, как для разума чистого, теоретического все остается лишь ограниченным, временным, условным, зависимым, т.е. смертным, а вечное, бесконечное существует лишь как мысль, как идеал, как невозможное... Такое изображение Первосвященнической молитвы даст уразуметь, почему Христос ожил, воскрес в душах галилейских рыбаков и умер в душах ученых и интеллигентов. И такая роспись будет составлять совершенную противоположность новейшей живописи, изобразившей учеников, пред которыми будет произнесена Первосвященническая молитва, шайкою разбойников со скрытыми под одеждою мечами, Христа, пред самым произнесением этой молитвы, смущенным и растерянным[29], Христа, в душе которого мы видим, напротив, столь ясное отображение Отца, что ни о каком смущении или растерянности и речи быть не может. Для художника, который сподобится изобразить исполнение Первосвященнической, этой священнейшей, святейшей молитвы Сына Божия и Сына Человеческого, небо должно быть отверсто, и должен он, художник, видеть в небе и Отца Небесного, и отцов земных, т.е. Бога всех отцов человеческих, как одного отца; так же как на земле, у юдоли плача, у праха отцов, где произнесена эта молитва, художник должен провидеть и будущее объединение всех сынов человеческих, всех, еще живущих, т.е. смертных, для воскрешения умерших. И не только небо должно быть открыто этому художнику, ему должно быть открыто и сердце Сына Божия, невозмутимо носящего в Себе образ Отца Небесного. Для тех же, которые изображают Христа в самый важный момент Его служения смущенным и растерянным, небо, значит, закрыто; для них нет надежды и упования, они примирились, следовательно, сжились со злом, они им восхищаются, и представление доброго, святого им кажется ложью, фальшью, потому что для них нет доброго, святого ни в прошедшем, ни в будущем.

Ниже трибуны, на фронтоне музейско-библиотечного храма, должна быть изображена книга в лучезарном сиянии, вознесенная на троне. Это – апофеоз просвещения. Над книгою Дух Святой, в виде голубя *с масличною ветвью* в клюве, указывает на содержание книги, тождественное с молитвою Сына Божия, выше изображенною, ибо Дух Св. напоминает лишь то, что говорил Сын Божий в молитве к Отцу, т.е. это просвещение, которое примиряет сословия и народы, а не возбуждает бедных против богатых, низших против высших, сынов против отцов. (Картина, обнимающая фронтон, взята из Кодекса Григория Богослова № 510-й, по соч. Покровского «Евангелие в памятниках иконографии», стр. 450[30].)

Книга, вознесенная на трон на наружной стороне храма, при котором музей и библиотека, обозначает все множество, всю совокупность находящихся в последних книг. Но под книгою кроется автор, и не один непосред-

ственный ее автор, но и все те, чьи мысли вошли в книгу, чьих мыслей автор книги явился выразителем, а потому вознесенная на трон книга, представляющая всю совокупность книг, есть книга, содержащая в себе всю *думу* человеческого рода, начиная от первой мысли первого человека; и не одну *думу* только, но и *чувство*, душу, так что из всех собраний, коллекций, останков человеческих, входящих в музей, ни одно не заключает в себе такой полноты жизни, как библиотека. Только библиотека, расположенная календарным порядком, по дням смерти авторов, сочинителей, заключающая в себе волею-неволею требование поминовения, т.е. восстановления по произведениям самого автора, м<ожет> б<ыть> изображена *открытою книгою*, и это означает, что она не остается простым хранилищем, что ни одна книга библиотеки не останется забытою, что для каждой книги наступает очередь, назначено время изучения. Помещаемые в настоящее время в «Рус<ских> Вед<омостях>» перечни сочинений писателей, умерших в день выхода № газеты, есть уже призыв к такому изучению, к устроению такого порядка в библиотеках, самому для них живому. Чрез год или несколько лет из перечней, печатаемых в «Рус<ских> Вед<омостях>», может быть составлен каталог, расположенный календарным порядком. И это действительно гробокопательство, как называют некоторые, в насмешку, отдел, открытый «Рус<скими> Ведомостями». Но что же лучше – оставить ли книгу погребенною под пылью, преданною тлению, или же в определенный день освобождать ее от этой пыли, чтобы изучением ее вызвать живой образ автора? (См. статью под заглавием *«Библиография»*.)[31]

От Духа Божия, представленного в виде голубя, и книги, или же из книги, вдохновленной Духом Святым, выходят лучи с огненными языками и нисходят на апостолов, просвещая их и вооружая огненным словом для поражения розни и для воссоединения. Апостолы, представленные на картине Первосвященнической молитвы готовыми разбежаться, на арке под фронтоном с книгою как символом просвещения, и вместе над дверями храма, куда они должны ввести все племена и языки, изображены пребывающими вкупе, в теснейшем единении, почему и надпись над ними гласит: «и было у них одно сердце и одна душа», и вместе с тем апостолы изображены с жезлами в руках, со свитками и книгами, т.е. готовыми выступить на проповедь собирания. Они не сидят, а как бы присели только, по народному обычаю, перед отправлением, чтобы тотчас, встав и помолившись, идти в разные стороны, во все концы земли, но так, что никакое расстояние не будет в состоянии порвать внутреннюю связь, их соединившую[32].

Под красными их ногами написаны названия тех стран, где кто проповедывал: под Петром – Рим и Италия, под Андреем – Византия и Скифия гиперборейская (Русь), под Иаковом – Испания, крайний Запад, под Фомою – Индия, под Иоанном – царство пресвитера Иоанна, крайний Восток; под Филиппом – Эфиопия, крайний Юг – часть того же царства; под всею же группою апостолов должно быть начертано: *«Изыде вещания их по всей земле и в концы вселенныя глаголы их»*[33]. Царство пресвитера Иоанна, почти отождествляемое с земным раем, стало для Запада страною упований[34], откуда ждали помощи против врагов, и страною исканий, что и привело к кругосветному обходу, к открытию новой Индии (Америка). С царст-

вом пресвитера Иоанна незаметно сливались – и рай языческий (Сатурния), и рай арийский (Меропия, Меру, Памир), и рай семитический (Эдем), и, наконец, рай философский – Атлантида. Но единодушие апостолов не стало еще единодушием народов – у них, т.е. у народов, еще не было одного сердца и одной души.

Под аркой с двух сторон передней стены храма должен быть представлен результат деяний апостолов и их преемников по проповеди, прошедших и будущих, а также результаты, добытые знанием этнографическим и лингвистическим, хотя и не поставившим еще своею задачею объединение в языке и в жизни всех народов, т.е. знанием еще нехристианским, не обращенным в христианство. Результаты этнографического знания должны быть представлены в виде главных племен или рас рода человеческого в лице типических представителей племен негрского, монгольского, кавказского и проч., имеющих перед собою детей тех же племен, у которых племенные особенности и скрывающиеся под ними психические свойства выражены уже не так резко, с которых, т.е. с детей, потому и начинается Царство Божие, т.е. примирение. Крайние расовые различия суть результаты слепого хода истории; в видах же объединения было бы совершенно в христианском духе ввести свойство между племенами; потому на картине дети и должны быть представлены в лице не только сынов, но и дочерей, идущих об руку, и притом так, что дочери европейских народов будут идти об руку с сынами негрских, монгольских народов, и наоборот.

На заднем плане картины племен должен быть представлен земной город в виде фабрики и магазина, покрытого на лицевой стороне вывесками всех изделий, т.е. безделий; корни города в виде шахты проникают в каменноугольный слой, т.е. глубже краниологического слоя, а вершина, фабричная труба, перерастает все здания благочестивого стремления к небу; густой дым из этой трубы покрывает пол-неба, свидетельствуя не только об истощении запасов солнечной силы, скопленных землею еще до появления человека, но и о заключении для извлечения этих запасов в глубочайшей подземной тюрьме (глубже мертвых) части человеческого рода. От этого города в виде фабрики, подавляющей все учреждения ума (университеты и музеи), задушающей храмы, выбрасывающей за город умерших отцов и огражденной со всех сторон пушками и всякого рода истребительными орудиями, удаляются племена человеческие, удаляются, не оглядываясь, не зря вспять[35].

Город, *внизу* господствующий над всеми учреждениями ума и чувства, ради производства безделушек приносящий лицо, личность в жертву вещи, *наверху* представлен уже отжившим, с потухшей трубой, с закрытыми у магазина окнами и дверями, представлен сданным в архив, в музей, как памятник заблуждений человеческих, как предостережение от повторений их на пути к осуществлению Царствия Божия. Соединение же в *Граде небесном* университета с музеем, как памятником прошедшего, показывает, что мысль человеческая перешла от служения женщине к служению предкам, ибо поняла, что брачный пир, и притом с борьбою за участие в нем, как явлением неизбежным, пир на могилах отцов, как бы они старательно ни были удалены и замаскированы, есть глубоко безнравственная жизнь, мысль человеческая поняла, что счастие лиц в отдельности и даже целых

отдельных поколений не только невозможно, но и влечет за собою бедствия, обращает *мир* в ад.

И так мы будем иметь два града: град земной – Вавилон, Рим, в котором царствует женщина, который поставил целью наслаждение, отрекся от отцов и есть совокупность женихов и невест, начиная с детского возраста, на детских балах, до молодящейся старости, т.е. это половой подбор, имеющий своим законом *прогресс*, который состоит в борьбе и вытеснении, необходимом следствии того, что человек, подчиняясь закону прогресса, слепому влечению, эволюции, живет на готовом, пользуется запасом, скопленным землею до его еще на ней появления, и чтобы оправдать жизнь на готовом, считает себя только жителем земли, запасы которой, как бы велики ни были, все-таки ограничены, что и дает уже себя знать, а потому и ведет к борьбе за обладание ими, ведет ко взаимному ограничению и смерти, как результатам борьбы. Небесный же град состоит, напротив, в спасении всего вытесненного, потому что соединенный человеческий род будет иметь источником жизни, будет получать средства к существованию не от ограниченной земли, а от безграничного неба, управление силами которого будет результатом объединенного рода человеческого.

На переднем плане картины будет представлено засеянное поле с избой для живых и памятником в виде креста и голгофы над умершим, причем сам умерший будет представлен в виде головы Адама, ибо, скрытый по физической необходимости, по необходимости, явившейся благодаря лишь розни и бездействию, он выступает из земли по необходимости нравственной, т.е. восстановляется. Это, так сказать, художественное воскрешение. Таким образом, и картина племен представляет шествие от города к селу, от цивилизации (вырождения душевного) и культуры (вырождения телесного) к восстановлению сил, к исцелению души и тела, к Евхаристии, в храме совершающейся.

Относительно одеяний, особенно детей, важно не допускать на изображении ни рубищ, ни роскоши, чтобы под видом сочувствия к бедным не возбудить вражды к богатым. Одежды кустарного производства должны быть предпочтены одеждам городских фабрик, если только первое, т.е. кустарное, не будет увлекаться подражанием фабричному производству, так что и в самих одеждах будет виден переход от городской жизни, суеты, к сельскому делу. Устранение городских соблазнов и объединение в труде познания и управления слепыми силами природы, носящей в себе голод, язву и смерть (что и будет изображено над дверями храма в виде орудий управления силами природы, как предложенный Каразиным громоотвод на аэростате, поднятый в облака небесные), сделают ненужным и внешний закон, который *«преступлений ради приложися»*. В этом шествии от городских соблазнов к сельской простоте и происходит замена внешнего, юридического закона законом внутренним, в сердце написанным, замена скрижалей каменных Евангелием, что и можно изобразить скрижалями на заднем плане пред городом и Евангелием на самом переднем плане, над детьми.

Кроме свойства между сынами и дочерями различных племен, совершенно в духе христианства будет и введение между ними духовного родства,

крестового братства. Образки, носимые на груди, означают, конечно, то, что находится в сердце, в самой груди. Воспитанные по такой наружной росписи, какова изложенная здесь, по росписи как наглядной картине, будут иметь ее, эту картину, и в душе своей, ибо воспитание (для которого и не может быть другого основания, кроме Первосвященнической молитвы) будет лишь переводом этой молитвы в душу каждого. Следовательно, и образки, носимые на груди каждым, будут тою же картиною осуществления Первосвященнической молитвы, которая изображена на наружной стороне храма, но лишь в малом виде, и с тою разницею, что племена на этих образках будут представлены типом того племени, к которому принадлежит носящий его. При заключении крестового братства принадлежащие к различным племенам будут меняться своими образками и каждый крестовый брат будет, таким образом, носить образок с изображением не того племени, к которому принадлежит сам, а того, к которому принадлежит его крестовый брат. Такой обмен будет выражать *международное крестовое братство* или *братотворение*. На самой же картине исполнения Первосвященнической молитвы, на наружной стороне храма, каждый отрок и отроковица одного племени будут представлены носящими на себе образки с изображением типов всех других племен в знамение примирения и любви к ним, ибо, как выше сказано, образки, носимые на груди, означают то самое, что находится, должно находиться в самой груди, в сердце. *Это и есть этнографическая пятидесятница.*

По другую сторону дверей будет изображена *лингвистическая пятидесятница*: взрослые представители различных языков (народов) будут изображены каждый со свитком письма китайского, или вообще моносиллабического, монгольского – агглютинирующего, греческого, латинского, славянского, или вообще флексивного. Словом, изображение должно согласоваться с наиболее принятою классификациею языков. На этих свитках различными письменами будет написана одна и та же молитва: «и нас сопричти к стаду Твоему, чтобы и в нас во всех было одно сердце и одна душа; и нас сподоби быть едиными, как Ты в Отце»... Дети же всех племен и языков держат уже все вместе одну общую азбуку, или книгу – *всемирный панлингвистический корнеслов*, как практический результат всемирного языкознания, а не произвольных, искусственных измышлений вроде *«воляпюка»*. И этим будет изображена не только всеобщность письма и языка, но и всеобщность просвещения, образования, приводящего к единству.

Затем, по одну сторону дверей будет изображено одно из посмертных чудес Николая Чудотворца, которым он спасает христиан от магометан как самых непримиримых противников Троицы, а по другую сторону будет изображен преп. Сергий, созидающий вместе с братом храм Живоначальной Троицы (образцом для этого храма может быть принят храм, построенный преподобным Трифоном Печенгским, просветителем лопарей[36]; храм этот сохраняется и до сих пор), как знамя, соединяющее христиан для освобождения от татар, обратившихся в это время в магометанство.

В самом низу, на фундаменте, как бы в верхнем слое земли, д<олжны> б<ыть> представлены черепа и брахи-, и доли-, и месокефалические, т.е. результаты краниологических исследований. Краниологический слой пока-

зывает, что в основе храма лежит кладбище, а также и геологический разрез, или кладбище животных.

Наверху, над дверями, должно изобразить переоружение: орудия взаимного истребления превращаются в орудия обращения слепой, естественной силы природы из смертоносной в живоносную, из слепой в управляемую разумом.

На затворенных дверях написаны двери отверстыми, а через них, выше краниологического пояса, пояса черепов и скелетов, видно общее дело, облечение этих черепов и скелетов плотию, т.е. виден великий выход, как обычно изображается литургия (общее дело). Таким образом, над черепами и скелетами, изображенными в фундаменте, будет изображен ход с дарами, готовыми стать плотию и кровию, чтобы облечь кости и влить в них вместе с кровию жизнь, с плащаницею и синодиками, изображающими животворное поминовение всех православных христиан. Но это только евхаристия, т.е. благодарение пред воскрешением, подобное благодарению Христа перед воскрешением Лазаря. Это – храмовая литургия, тогда как внехрамовая литургия есть полное братотворение через усыновление для исполнения долга душеприказчества; короче же, литургия есть братотворение через крещение для воскрешения (через крещение для не-христиан, через покаяние для христиан). (Примечание 2-е.)

Поэтому на северной стороне храма, вверху на трибуне, под сводом, д<олжно> б<ыть> изображено крещение Господне в связи с крещением всех народов. Крещение, как начало Тройческого поклонения, т.е. возвращения сердец сынов к отцам и сердец отцов к сынам, изображается так: Дух Св. – в виде голубя с масличною ветвию, между Отцом – в виде благословляющей руки и гласа: «Сей Сын возлюбленный», и Сыном с десницею на груди и преклоненною главою; и тотчас при этом гласе появляется, или – точнее – освещается, в сердце Сына образ Отца с книгою, открытою на первой странице; тут же, вне, изображается и поражение дракона, т.е. *духа века*, и *древо* (мир) с секирою у корени (Н. Покровский, «Еванг<елие> в памятн<иках> иконографии», стр. 183, 173, 179, 186 и др.)[37]. Должно вспомнить, нужно понять, что так называемая новая история, прогресс, начинается *де-патриациею*, т.е. отчуждением от отцов, и кончается контр-патриациею, т.е. восстанием сынов против отцов, что заключается в сущности прогресса.

Крещение, как взаимное возвращение отцами и сынами своих сердец друг другу, выражено всеми евангелистами и даже Иоанном, который, не говоря о самом крещении, говорит о Духе, исходящем от Отца[38]; иконография же прибавляет и еще весьма многознаменательную черту – десницу, приложенную к груди у приемлющего крещение, руку, положенную на сердце, как выражение сыновней любви. И масличная ветвь в клюве голубя усиливает значение крещения как примирения, она в иконе крещения изображает то же самое, что в иконе Рождества изображается песнью ангелов – *«и на земли мир»*[39]. Преклонением главы Иисуса Христа выражается признание пустоты гордости нынешнего (ветхого) века, гордости фаустов, манфредов, каинов, и особенно последних, как самого полного выражения нынешнего ветхозаветного типа, выражается признание нелепости сознания личного достоинства, не оправдываемого участием в общем всех труде;

изображением же поражаемого дракона, змеи, ставшей предметом обожания для поэтов-антихристиан, – символа искусителя (на светском языке – Мефистофеля, Люцифера), изображается поражение самого Духа века, хотевшего жить одною жизнию со слепою силою и бунтовавшего против Разумной силы Божества, требовавшего объединения против слепой силы (Примечание 3-е). Это – конец общественным катаклизмам, революциям. Крещение есть отречение от *міра* в смысле розни, чтобы стать *миром* в смысле согласия, но отречение не одиночное, ибо последствия розни – голод, язва – вынуждают к соединению для регуляции слепой силы. Когда же *мір* станет *миром*, то и Христос будет *от мі(и)ра сего*.

Совместное и одновременное крещение д<олжно> б<ыть> изображено ниже на самой стене храма в виде крещения народа русского с восприемником в лице Св. Владимира. Крещение русского народа означает принятие его в христианское братство чрез усыновление и просвещение, что и изображается и благословляющею рукою Бога Отца, и гласом: «и сей (т.е. народ) есть Сын Мой возлюбленный», и голубем с масличною ветвью и лучами света. Крещение русского народа было крещение общее, крещение без оглашения, подобное тому, какое совершается над детьми, и восприемник русского народа Св. Владимир поручился за себя и своих преемников, ставших народу *«в отца место»*, ввести общее, обязательное для всех образование.

Крещение, как просвещение, есть объединение всех для обращения темной (ад), слепой силы природы в управляемую разумом; дело управления природы и заменит взаимную борьбу, войну. Просвещение, не отделимое от крещения, есть долг восприемников, каковым при крещении русского народа был Владимир, который и принял на себя и своих преемников долг всеобщего обязательного образования. Музей московский, музей второго Киева, обещал построить храм восприемнику русского народа Св. Владимиру, наподобие того, в котором Владимир сам крестился, но не исполнил своего обещания, этот храм и нужно изобразить на картине крещения русского народа, как мать всех русских храмов.

Крещение, как усыновление, требует объединения всех сынов для обращения темной (ад) и потому разрушительной, смертоносной силы в живоносную, требует прочного объединения сынов для воскрешения отцов, т.е. крещение есть уже начало воскрешения, а всеобщее воскрешение есть завершение крещения; потому-то на третьей стороне храма, на южной стене его, и должно изобразить воскресение Христово в связи со всеобщим воскрешением, как конечный результат литургии, или братотворения, должно изобразить воскрешение отцов, как требуемое самим усыновлением.

Крещение потому и пишется на наружной стене храма, что оно есть условие вступления в храм; а воскресение – потому, что оно не ограничивается внемирным искуплением, или изведением из ада душ; оно не есть также литургия, или пасха, совершаемая ангелами, т.е. вне мира сего; воскрешение есть воскрешение телесное, оно есть дело Божие, совершаемое при участии всех людей, к которому люди безучастными оставаться не могут, а потому оно и должно быть совершено при участии всех людей. («Ибо как смерть через человека, так чрез человека и воскресение мертвых». 1-е к Коринф., XV, 21. *Чрез человека*, который, по Первосвященнической молит-

ве Господа, должен быть едино с Богом, – «да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и *они* да будут в нас едино». Иоанн XVII, 21.)

На трибуне южной стены должно изобразить Воскресение Христа и по-ту-стороннее, внемирное, воскресение отцов, т.е. сошествие во ад, разрушение его и изведение из ада Адама, Евы и др. На стене под воскресением Христа изображаем Пасху в Кремле, или пасхальный ход. На фундаменте же изображают черепа и скелеты, так как Кремль, как и Капитолий, основан на костях отцов, над которыми и изображен пасхальный ход, т.е. ход сынов, носящих в душе отцов. Пока Кремль будет оставаться *крепостью*, защищающею мощи и кости отцов от сынов других отцов, до тех пор и кости будут оставаться костями и мысли об отцах только мыслями, одними лишь представлениями. Но когда кремлевские орудия взаимного истребления обратятся в орудия обращения смертоносной силы в живоносную, тогда и Кремль-крепость обратится в храм-музей, т.е. в место изучения темной, разрушительной силы для обращения ее в управляемую чувством и разумом сынов.

Восточная сторона представляет полное осуществление Первосвященнической молитвы, написанной на западной стороне. На восточной стороне храма д<олжна> б<ыть> изображена картина Преображения Господня и картина преображенного мира, т.е. такого мира, каким он будет по воскрешении, мира, воссозданного трудом, т.е. мира не дарового, а трудового.

Если бы в настоящее время Христос, обратясь к современному поколению, спросил его: «а вы за кого почитаете Меня?», – то люди XIX века не преминули бы сказать, что только они во всей *глубине* поняли Его. – «Ты проповедник братства», – ответили бы они Тому, Кто Сам Себя называл прежде всего Сыном Человеческим и Которого Петр исповедывал Сыном Божиим[40], указывая тем, что первый долг, первая заповедь есть любовь к Богу и Отцам, т.е. к Богу Отцов. Называющие же Христа проповедником братства тем свидетельствуют о себе, что они если бы и понимали братство в его настоящем смысле, то и тогда они принимали бы следствие за причину, т.е. не понимали бы всей глубины, не понимали бы самого корня братства. Отсюда и является неопределенность, бесцельность и произвольность братства, которое то определяется лишь отрицательно, как отсутствие вражды, неприязни, или же только как товарищество и как приязнь, основанная лишь на товарищеских отношениях, имеющих целью достижение комфорта, т.е. полный произвол, тогда как в понятии сына человеческого, т.е. в любви сынов к отцам, заключается указание на происхождение братства, на цель и долг его.

Ответом на вопрос Христа и будет роспись восточной стороны музейского храма.

Восточная сторона представляет картину Преображения Господня и изображения мира в его будущем, прославленном состоянии. На трибуне, т.е. наверху, изображено Преображение Христа, в котором живущее, настоящее поколение представлено тремя апостолами, а прошедшие поколения двумя пророками[41], Христос же – посредник между живущими и умершими, между прошедшим и настоящим. Под трибуною, на стенах алтаря и на сводах, должен быть изображен будущий прославленный мир. Подобно

тому, как Преображение Господа нужно было для того, чтобы укрепить учеников в вере и надежде при предстоящих страданиях, так и изображение преображенного мира нужно для того, чтобы укрепиться при тех великих, невообразимых трудностях, которые неизбежны при осуществлении плана нового неба и новой земли, чтобы не остановиться, не возвратиться вспять. Преображенное человечество будет полным осуществлением душеприказчества, т.е. оно будет полною регуляциею, или распространением регуляции на все ныне разъединенные миры, будет объединением этих миров через воскрешенные поколения, т.е. то, что в настоящее время, при распадении миров, являлось последовательно, тогда явится одновременно, явится сосуществующим. Тогда все миры будут одушевлены, соединены узами родства, будут одним генеалогическим древом. Это будет полным осуществлением психократии, и то, что было поэтическим лишь образом, представлявшим звезды лишь обителями, с которых отцы с любовью взирают на сынов, а сии последние с таким же чувством на отцов, будет действительностью. Взаимное отношение миров будет выражением взаимности всех поколений. Тогда не будет этого поразительного, как ныне, явления, когда живущие, чувствующие существа приносятся в жертву бесчувственной слепой силе, т.е. этот мир будет не хроносом, пожирающим своих детей, т.е. личности будут не модусами и последующие (сыны) не будут поглощать своих предыдущих (отцов), чтобы быть поглощенными в свою очередь; личности не будут и монадами, не имеющими окон, т.е. такими, для которых нужна скрытность для сохранения своей самостоятельности. Тогда уничтожится разделение разума на теоретический и практический, потому что тогда не будет и особого сословия, для которого мышление или знание составляет исключительное занятие. Тогда катастеризация, перенесение земного на небо, вознесение поколений, будет не метафорою, а самою действительностью. Если пределы миров расширяются, если открываются такие миры, которые никакой глаз, вооруженный самыми сильными телескопами, еще не видел, то, с другой стороны, и число поколений все увеличивается, и следы человека открываются в самых глубоких слоях земного шара. Преображенный мир есть всемирная история всех поколений, вытеснявших одно другое, представленных на небесной карте одновременно существующими – на карте космоса, ставшего вселенною, т.е. всенаселенным; тогда как нынешний космос, или – правильнее – хаос, заслуживает более названия не вселенной, а пустыни с редкими оазисами миров, и большею частью бездушных, а вернее с одною только небольшою планетою, назначенною для населения всех миров, что и согласно, или требуется, экономиею сил.

Попытка изобразить картину преображенного мира, представляемого уже существующим, родилась, можно сказать, вместе с человеком: все мифологии, населявшие небо богами, или своими предками, и христианство, в чинах ангельских создавшее небожителей, – все это попытки сделать небо театром или поприщем всемирной истории, летописью всего мира. Таким образом, книга, представленная закрытою на западной стороне, является открытою на восточной, и открытою на последней странице, т.е. прочитанною, изученною, и является такою по восстановлении ее творцов в виде изображения преображенных поколений, осуществивших в себе Первосвященни-

ческую молитву: «*Да будут едино*». Но это осуществление есть лишь указание на переход от слова к делу, и если этот переход действительно состоится, если действительно будет производиться изучение слепой силы и обращение ее из смертоносной в живоносную, то это мысленное или художественное восстановление станет действительно воскрешением и вознесением воскрешенных поколений на небесные миры, или земли, которые и будут ими не населены только, как обитателями, паразитами, живущими на готовом, – миры эти будут одушевлены, воссозидаемы и управляемы вознесенными на них поколениями воскрешенных.

Эта роспись храма, кратко изложенная здесь, предполагает существование при храме музея, музея всенаучного, воспитательного, потому что без сего последнего представленный в росписи образец остался бы недоступным идеалом, а не планом или проектом для исполнения и осуществления его в самой жизни.

В начале же статьи было сказано, что нет храма, при котором не было бы собрания древностей, т.е. музея, но вернее сказать, что при всяком храме мог бы быть музей, если бы вещи и книги, выходящие из церковного употребления, не сваливались на чердаках или в чуланах при храмах, а имели бы особые помещения.

Потому-то музеи при храмах существуют лишь в возможности, а в действительности есть и музеи без храмов, т.е. безбожные, как например, промышленно-художественные, пользующиеся даже заставками в старинных рукописях как образцами для женских украшений, т.е. для усиления полового подбора; но есть и храмы безмузейные, т.е. бесчеловечные, которые даже останков человеческих не допускают в свои стены, где никогда не раздавался плач над умершим, как храм Спасителя в Москве. (Когда хотели внести в храм Спасителя тело убитого городского головы Алексеева для отпевания, то нашли это неприличным.)[42]

В № 254 «Моск<овских> Вед<омостей>» 1892 г. было сделано предложение построить при музее в один день храм Св. Троицы наподобие того храма, который был построен пр. Сергием, а такой храм был бы не церковью только, но и памятником, необходимым завершением юбилейного хода (музеем юбилея). Согласно с этим предложением сущность празднования выражается в построении храмов при музеях и в построении при храмах музеев в виде же храмов, притом именно обыденных, так как при таком только кратком времени храм может быть воздвигнут совокупными силами, соединением всех сил, всех способностей, всех людей данной местности – как бы одним человеком, – причем и труд будет доведен до высшей степени напряженности, и тем не менее труд этот будет *добровольным*, а храм будет сооружен самым святым способом. Храм же музей будет примирением двух сословий, из коих одно, ученое, в своей крайности доходит до безбожия, а другое – до бесчеловечия.

Если празднование юбилея преподобного Сергия, поминовение его выражается построением обыденного, деревянного храма Троицы, то где, в каких местах должны быть построены такие храмы? Не сделать ли из построения такого храма привилегию одной только Москвы, или же сделать из него (такого построения) преимущество и губернских городов, отказав в

нем уездным и безуездным? Но всякие ограничения в этом случае будут лишь произволом и даже воспрещением поминовения, полагающим пределы усердию почитателей. Устранив же произвол, придется признать, что храмы Троицы должны быть построены во всяком селе, при всяком храме, какому бы святому посвящен он ни был, потому что всякий святой есть чтитель Троицы, ибо это почитание и делает его святым, и все праздники, начиная с Крещения до Пятидесятницы, суть проявления общего дела, заключающегося в Троице и Рождеством Христа открываемого.

Храм Троицы, как хранилище древних книг, икон и всякой утвари, как видно выше, мог бы не быть только при тех храмах, в которых ничто не ветшает, при тех церквах, в которых никто не умирает, а где есть умирающие, там должны быть и музеи, точно так же, как должны быть и школы там, где есть рождающиеся, т.е. крещаемые с обязательством воспитания. Отделять музей от школы, отделять отцов от сынов – значит вносить разделение в самую Св. Троицу, т.е. впадать в ересь. Отделять же школы и музеи от храма значит отделять отцов человеческих от Отца Небесного, от Бога отцов, отделять сынов и дочерей человеческих от Сына Божия и от Духа Божия. Отделять же школы от алтаря (как это предполагают распорядители общественных работ для голодающих) значит лишить школу наилучшего наглядного пособия, заключающегося в иконостасе, надлежащим образом (по старине – по подобию иконостаса в московском Успенском соборе) устроенном.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Кладбища суть истинные места для молитвы, так как сама религия есть совокупная молитва всех живущих о всех умерших, обращенная *к Богу отцов*, а не к Богу отвлеченному (к богу, так сказать, бесчеловечному). Молитва Первосвященническая, у поля умерших (у Иосафатовой долины, т.е. у кладбища Иерусалимского) о соединении всех живущих (еще не умерших) есть образ самой религии. Только кладбищенские храмы суть истинные храмы, а внекладбищенские суть их заместители, как антиминсы (вместостольники) заменяют гробы, которые суть истинные столы, трапезы для живущих. Точно так же только кладбища могут быть превращены в полные музеи, а не в музеи-кабинеты лишь редкостей, каковы нынешние музеи. Только кладбищенские музеи есть памятники для всех без исключения людей, а не одних только великих, только кладбищенские музеи все делают предметом знания и всех познающими, если не отделены от школ.

2. Литургия есть таинство в том обширном смысле, в каком это слово («Mysterion» и «Sacramentum») употребляется в новом завете (т. е. именно как устроение всего дела Христова, переходящего от *тайнодействия к явному делу*), напр. в 1-м послании к Коринф. IV, 1 – «каждый должен разуметь нас, как служителей Христовых и *домостроителей* тайн Божиих»; по словам немецкого богослова, под «*домостроителей тайн Божиих*» нужно понимать – «*провозвестников Тайн Божиих*». По мнению русского богослова, «*Тайны*, как *устроение всего дела Христова*» не тож-

дественны с таинствами[43]. Но не отождествлять *Таинства* с устроением всего дела Христова значит *умалять* значение наших таинств, освобождать церковь от ее прямой обязанности. Говорить, что в новом завете слово «mysterion» употребляется в другом значении, чем наше *таинство*, значит обвинять себя в неверном понимании и употреблении таинств. Под таинством нужно разуметь литургию храмовую, т.е. всю храмовую службу со всеми ее частями, которые могут совершаться и вне храма.

3. Только признав поэзию *«опьянением»*, можно понять безумие тех, которые упивались, восторгались, считая себя частью (орудием) силы, носящей в себе голод, язву и смерть, и не признавали себе подобных в помещиках, купцах, капиталистах, попах, словом, в тех, к которым старались они возбудить ненависть, делаясь орудиями обожаемой ими слепой силы. Легко понять это опьянение в живописной Швейцарии и прекрасной Италии, но трудно понять, как не произошло отрезвления в суровой России.

ВНУТРЕННЯЯ РОСПИСЬ ХРАМА

Памятник Александру III-му, миротворцу – «князю мира», по выражению Стэда[44]

«Царь столько же сохранил жизней, сколько Наполеон истребил их».

Памятник Миротворцу должен не только напоминать о мире, но и пробуждать размышление о причинах *размирия* и о средствах восстановления всеобщего мира; а причины размирия так глубоки, так законны и справедливы, что примирение без воскрешения, или не во имя воскрешения, было бы преступлением; мщение же не уменьшает, а увеличивает вину, но если Богу принадлежит отмщение, то людям остается воскрешение, как требование воли Божией.

Тотчас по смерти поднимается вопрос о памятнике: такова уже природа человеческая – она не мирится с утратою и требует восстановления, потеряв действительное, создает подобие, скрывая *по физической необходимости* умершего под землею, восстановляет, выводит его из-под земли *по необходимости нравственной*, хотя и в виде лишь изображения, памятника. В смерти всякого человека заключается требование восстановления, как в жизни каждого заключается требование сохранения ее, воспрещение отнятия жизни, отнятие же ее производит законные разъединения; и тем *все* это *паче* в отношении стоящего *в отца и даже праотца место*, со времени вступления на Урарту, на Памир[45] – могилу предка всех разновидностей человеческого рода. Иудейство, магометанство, протестантство, словом, всякое *иконоборство* свидетельствует лишь о недовольстве сынов человеческих подобием и заключает в себе требование действительности. Статуя – самая первобытная форма памятника – по своей малосодержательности недостаточна и для всякого сына человеческого (чем статуя живее, тем большее возбуждает недо-

вольство, как явный обман), и тем больше статуя недостаточна быть памятником для отшедшего к отцам, к Богу отцов, если отшедший стоял в их, *всех отцов место*.

Чтобы не быть произвольным в выборе памятника, нужно общему представлению, составившемуся об отшедшем, дать внешнее, наглядное выражение, художественный образ.

Общий голос нарек царя миротворцем, охранение мира признано его служением, т.е. признано, что он не любил (или ненавидел) истребление, Россия же, кроме того, знала, что он любил восстановление истребленного и сохранение истребляемого (разумеем его покровительство и собственное занятие наукою Древностей Отечественных, что и составляет долг стоящего в отцов место[46]), а потому и памятником нетерпевшему истребления и возлюбившему восстановление может служить лишь *храм-музей*, собирающий живущих для их умиротворения, храм в качестве музея (архитектурно-иконного восстановителя), вмещающий в себе все храмы христианские в типических их представителях, с тем глубоко нравственным различием, что храмы нераздельной церкви (до IX-XI века) явятся в виде алтарей – главного и приделов – для молитвы и службы, как святая святых, а храмы разделенной Церкви и Империи, молившиеся о соединении, будут помещены в виде лишь изображений на стенах, и притом *в нижней полосе* в их нынешнем состоянии, в состоянии разделения, на одной стороне православные, страждущие под игом Ислама (без колоколов, без крестов, без литий) и под игом католицизма, и только в Восточной Руси освободившиеся от ига как Ислама, так и католицизма, а на другой стороне храмы торжествующего католицизма; *в верхней же полосе* эти храмы будут изображены в их будущем состоянии, воссоединенными чрез посредство школ-храмов, посвященных Животворящей Троице, соединенными в общем наблюдении и регуляции силы, носящей голод, язвы и смерть. Облачный слой над изображениями храмов и каразинский (военный) аппарат (аэростат-громоотвод) может представить это действие. Среди изображений храмов могут и должны быть помещены храмы и готического стиля, из стремления к небу забывшие землю, ее бедствия и нужды, и храмы стиля возрождения, забывавшие небо ради земли. Девиз первых memento mori, вторых – memento vivere; это последнее под видом мнимого омолаживания, начинающегося снятием бороды, скрывает действительное старение, а под видом мнимого возрождения скрывает действительное вырождение. Кто хочет понимать так называемую новую историю, т.е. нашу нынешнюю жизнь, должен много подумать *об этом невинном деле*, как брадобритие, об этом первом шаге к созданию косметики, к обращению всей промышленности в средство к сближению полов и *к разъединению*, к борьбе *однополых*, к борьбе и похоти как конечной цели существования, т.е. бесцельности и бессмыслия. Памятник, проект которого здесь предлагается, будет не мертвый, хотя и из бездушного камня построенный. Храмами всех стилей, всех веков *изображаем* прошедшие поколения всех времен, т.е. всех умерших отцов, в коих *место* и стоял Миротворец для всех еще живущих сынов. Для Миротворца, стоявшего в отцов место, не может быть более полного

изображения, наилучшего памятника, как собирание, или объединение *живущих* в памятнике *умершим*.

Главный алтарь миротворного храма должен быть в виде храма Софии, а приделы, посвященные Кириллу и Мефодию, этим последним святым, общим Западной и Восточной церквам, в виде храмов в старо-римском и греческом стилях. Храмы нераздельной Церкви и Империи восстановляются, оживают, а храмы эпохи разделения, молившиеся о соединении, умирают для жизни разъединения, вражды, оставаясь в изображениях, т.е. в воспоминании, как предупреждение от нового падения, и восстают для жизни соединенной, что и изображается, как сказано, в верхней полосе, где показывается то время, когда при каждом храме будет создаваться школа-церковь, посвященная Пресвятой, Нераздельной Троице, т.е. это будет изображение, проект первого юбилейного акта, имеющий выразиться повсеместным построением при всех церквах школ-храмов Живоначальной Троицы.

На своде миротворного храма должен быть изображен глубочайший мир, само согласие в виде Пресвятой, Нераздельной и Неслиянной Троицы во всех ее изводах, т.е. во всех попытках выразить единство при сохранении личной самостоятельности: первый извод – Божественный совет о создании (по единомысленному совету) не одного человека, а четы человеческой – по своему образу и подобию – для безгрешного рождения; последний же извод есть Совет о воссоединении Империи и Церкви...

Под именем *храмов*, восстановляемых в виде алтарей и изображений, разумеем *церкви*, т.е. тех, которые наполняли храмы и искали в них спасения, живущие же (собранные в миротворном храме) молятся за них (ныне умерших) или у них самих ходатайствуют о молитве...

В верхней части галереи, кругом храма, изображены – на одной стене – святые нераздельной церкви, чтимые и Западной и Восточной церквами, а на другой стене – святые Восточной церкви, оплакивающие разделение и молящиеся о соединении. Верх же галереи – на своде – приготовлен, в виде незанятых клейм, рамок, ореолов, для святых будущей воссоединенной церкви. А если галерея будет наполнена, кроме того, старинными иконами, вывезенными Севастьяновым с Востока[47], и особенно иконами, принадлежавшими самому царю, то галерея эта и сама сделается священным храмом для старообрядцев.

Если под *храмами* Нераздельной Церкви и Нераздельной Империи нужно разуметь *церкви*, т.е. тех, которые наполняли храмы, то молитва живущих будет ходатайством перед святыми о *всех* умерших. Галерея же будет не подлинником только, но и синодиком, изображаемым на нижней части стены; за изображенных в синодике и молятся святые, молятся о всех и за вся, потому что разделение и отсутствие единого общего дела и было причиною всех грехов и преступлений. В нижней части, как сказано, изображается синодик, или исторические грехи, – *самый большой после двух хамитизмов* – хамитизма как нарушения воли Отца Небесного (потерянный рай) и хамитизма как оскорбления отца земного (каинизм или окаянство) – *разделение Империй, а за ним разделение Церкви*, т.е. освящение разделения Империй, и затем стремление Западной Церкви к порабощению

себе Восточной. (Разделение церквей отразилось и в трех императорах, не составляющих одного, причем католический и протестантский могут быть лишь антиимператорами или узурпаторами. Протестантизм уравнялся с католицизмом, когда протестантский король был признан императором...) На той стороне галереи, где изображены святые Восточной православной церкви, под их образами, изображается исполнение Божественного Совета о соединении Империи и Церквей, выражающееся перенесением регалий из осужденного на завоевание 2-го Рима в предназначенный к возрастанию под покровом Троице-Сергиевской лавры 3-й Рим.

Константин Мономах и Владимир Мономах перенесли регалии на север. Значение этого перенесения заключается в том, что регалии были перенесены из города, из 2-го Рима, обреченного на гибель или от Папизма, или от Исламизма, а вернее, от того и другого вместе, перенесены на север, чтобы придать тому месту, где они водворятся, значение 3-го Рима (по падении, конечно, 2-го), т.е. значение нового объединения, самого глубокого, так как 4-му Риму не быть, значение Царства Божия, и потому на западной стороне, где писалась обыкновенно картина Страшного Суда, должно быть изображено падение последних двух препятствий к осуществлению Царства Божия: замена *бездействия*, покоя или субботы, *делом*, воскрешением (в виде воскрешения Лазаря, и эта замена относится не только к иудейству, но и к буддизму), и падение религии *Меча*, который должен быть *вложен в ножны*, т.е. не употребляться против себе подобных, так как не может быть ключем рая, *меч – ключ не рая, но ада*.

Таким образом, внутренняя роспись Музея-храма, посвященного миру и согласию (Пресвятой Троице), представит план соединения церквей, основанный на примирении Империй в деле обезоружения Ислама, план умиротворения степи (кочевья), чрез превращение городской воинской повинности в сельскую, с чем связано и превращение денежного хозяйства в натуральное, т.е. *обезоружение евреев*. Как у Ислама меч, так у евреев деньги есть орудие их господства, но не отнимать у них это орудие мены, вражды, невежества, а должно заменить его просвещением; это и будет достигнуто соединением церквей, на примирении Империй основанном, на примирении в деле обращения городской воинской повинности в сельскую, т.е. в деле обращения орудия войны в средство спасения от голода – в орудие регуляции; обращение орудия войны (меча) в орудие спасения от смерти и будет обезоружением Ислама, а такое обращение возможно лишь тогда, когда *все* будут обращаемы в познающих и *всё* – в предмет знания, т.е. при всеобщем просвещении, которое и в деле обмена устранит необходимость денежных знаков, этого орудия невежества, вносящего вражду и ведущего к господству... Иконописным изображением двойного обезоружения может служить – *для первого*, повеление Христа *«вложить меч в ножны»*[48], повеление, заключающее в себе заповедь, обращенную ко всем народам, о всеобщем прекращении войн. Хотя Воскреситель и повелел вложить меч в ножны, хотя христианство и признало войну злом, но прекращение войн не поставило своею задачею, и Папство, считающее себя преемником апостола Петра, к которому именно и было обращено повеление – *вложить меч*, не считало грехом обнажать его, Магомет же прямо признал *меч ключом рая*,

и меч остался силою, так что является вопрос, в чем заключается его сила и как она может быть устранена; это и есть один из вопросов практического, деятельного, или так называемого ныне нравственного Богословия, т.е. проекта осуществления Царства Божия в мире. Обезоружение же евреев может быть представлено изгнанием из храма менял[49], банкиров, родоначальников нынешних Ротшильдов, миллионеров и биллиардеров. Низверженные деньги выказали, однако, страшную силу, соблазнив даже одного из ближайших учеников Христа; страдание и смерть Спасителя, т.е. Воскресителя, есть лишь последствие соблазна, произведенного силою денег, а потому и возбуждает вопрос, *в чем эта сила* и как она может быть устранена; это второй вопрос нравственного практического Богословия. Деньги – замена внутреннего, на взаимном знании основанного общения, соединением внешним, на невежестве или скрытности основанном.

С падением второго Рима вновь восстало язычество, не побежденное в действительности ни вовне, ни внутри, и вступило в союз с Иудейством и Магометанством; т.е. Запад, обрившись (помолодившись), приняв девизом memento vivere, почувствовал необходимость в деньгах и признал войну благом; а пока будет существовать необходимость в денежных знаках и в оружии, до тех пор будут существовать и Иудейство, и Магометанство. Не прекратится и господство Зевса, Перуна, пока будут метеорические погромы; пока будут господствовать плутонические и нептунические силы, а бритые будут плясать на могилах жертв этих погромов, до тех пор будет существовать, царствовать язычество, паганизм. Это-то язычество, союзное Иудаизму и Исламу, и прикрываясь лишь Христианством, которое признали только догматом, мыслью, а не делом, и сделало С.-Петербург своим орудием. Упадок С.-Петербурга будет восстановлением Москвы и ее руководителя преподобного Сергия, т.е. будет восстановлением Москвы как дела: Музей-храм Пресвятой Живоначальной Троицы, вместив в себе, в изображениях, храмы всех стилей, храмы одушевленные, и иконы всех пошибов, требует внехрамового дела, которое и изображается на наружных стенах храма...

Вникнув, признав силу причин, производящих рознь в религии, и поняв всю трудность устранения их, легко видеть не легкомыслие *только*, а всю фальшь и ложь, прикрытую изумительным самовосхвалением, парламента религий, члены которого в своих комфортабельных путешествиях видят подвиг, а не partie de plaisir[50]... Парламент религий в Чикаго – это игра в примирение, комедия примирения религий, явно свидетельствующая о несовершеннолетии; этот парламент не издал ни одного акта, и этим *лишь* засвидетельствовал, что в душах членов его не совершенно еще угасло чувство религии. И почему в этом собрании людей разных (якобы) вер, на короткое время сошедшихся, видят что-то небывалое?.. У нас чуть не в каждом уездном городишке живут вместе и католик-француз, протестант-немец, татарин-магометанин, еврей и калмык-буддист, и живут несравненно мирнее, чем встретились на короткое время собравшиеся в Чикаго; даже в приветствиях при открытии Чикагского парламента религий целое море вражды... Представителям различных религий нужно было или *молчать*, или притворяться неслышащими; третьим же исходом представлялась *фраза*, т.е. много говорить и ничего не сказать... И не нашлось ни одного искреннего чело-

века, который бы показал всю фальшь этого собора, притворяющегося мирным. Если представить всех членов собора *профессорами сравнительной религии*, тогда, конечно, это будет не собор религий, а съезд ученых, это будет отрицание религии, которая есть дело, или вера, в деле общем выражающаяся. А между тем, все эти представители религий, мирясь с различием верований, признают единство в частных делах благочестивой жизни («делаяй правду приятен ему есть». Деян. X, 35). Вот до какого жалкого ничтожества низведена религия. Возражение, что парламент в Чикаго есть сближение не в жизни, а на религиозной почве, не было бы верно, если бы местом собрания был даже храм с каким-либо выражением единства (хотя есть религии, отвергающие храм, отвергающие даже слово для своего выражения), ибо истинная религия должна выражаться во всем без исключения, устраняя все, что не способно для ее выражения. От соединения *ни в чем*, как это есть, до соединения *во всем*, как это должно быть, – вот что указывает на пустоту этого парламента.

Парламент религий, или мнимое их примирение, есть полная противоположность плану действительного примирения, плану примирения в общем отеческом деле, который изображен в храме-музее как памятнике мира, – полная противоположность плану примирения, на разрешении вопроса о глубоких причинах небратства и о средствах восстановления братства основанному, так как примирение, которое нашло свое выражение в Чикагском парламенте религий, основано, очевидно, на признании *беспричинности небратства*, и потому в этом парламенте не было примирения даже на словах. Наглядным выражением парламента религий могла бы быть роспись Шенаваром Пантеона (неисполненная)[51], мог бы быть создан этим парламентом и свой пантеон, из рефератов же, присланных в выставки, можно и должно было составить библиотеку; таких рефератов были тысячи, а прочитано из них только 159. В самом названии этого съезда парламентом религий первое слово может считаться верным, потому что в этом съезде ничего, кроме разговоров, не было, да и быть не могло; но присоединение к этому названию слова «религий» совершенно не верно, потому что тут или не было ни одной религии, или же только одна – языческая (т.е. гуманизм с деизмом или гуманизм с атеизмом-буддизмом, парламент представлял философию религий, которая ни одну религию не считает истинною), подобно тому, как в Римской Империи, за исключением Иудейства, а потом и Христианства, была одна религия, религия язычников, которые взаимно признавали всех богов, признали бы Иегову и Христа, если бы только иудеи и христиане согласились со своей стороны служить и их богам.

Благо, в которое верили эти единоверцы из всех религий, т.е. язычники, было то, которое представляла выставка; и все религии оценивались по содействию, которое они оказывали созданию этого блага, блага, выраженного выставкою; т.е. истинность религии оценивалась по тому, по скольку та или другая из них содействовала цивилизации или культуре, высшая ступень которой, ступень, которой она достигла к данному моменту, т.е. к 1893 году, была представлена выставкою (Примечание I-е).

Если уже выставка есть *«ложь»*, то выставка религий есть верх лжи, венец фальши. (Никогда не произносились так часто слова *братство* и *лю-*

бовь, как в XIX веке, веке наибольшей ненависти.) Комитет выставки приглашал представителей всех религий оказать содействие, чтобы на выставке 1893 года *явить* миру *религиозное согласие и единение, существующее между людьми* (?!), приглашал, следовательно, сыграть комедию примирения религий; и эта комедия есть завершение 4-х векового маскарада (так называемой Новой истории) после десятивекового поста, или аскетизма (так называемой Средней истории), т.е. отрицательного дела... Макс Мюллер, восторгаясь чикагским собором, не находит ему прецедентов во всей всемирной истории: собор Асоки был лишь буддийским, собор Константина исключил даже приверженцев Ария, Великий Могол-Акбар, разубедившись в Исламе, хотел собрать последователей всех религий: отозвались христиане, евреи, отказались брамины и парсы[52]... Максу Мюллеру неизвестно, конечно, что подобный же собор предшествовал принятию христианства Владимиром...

На юбилейной выставке XIX-го века необходим второй съезд, или парламент религий, на котором мнимые представители народных религий могли бы прочитать разбор первого парламента и не только признать несостоятельность этого парламента, но и фальшь, и ложь его...

Народы, представителями которых считают себя эти мнимые делегаты, *везде и всегда имели одну религию* (это культ предков), и потому народы нуждаются не *в примирении, а в объединении в одном, общем деле*. Но такое объединение не может состояться, пока ученые его представители довольствуются парламентом религий, т.е. примирением лишь на словах. Потому-то чикагский парламент и оставил после себя только сборник речей и никакого вещественного памятника, каковым мог бы быть храм, в котором был бы отведен уголок каждой из религий, представленных на конгрессе, и каждая в своем уголке могла бы поставить алтарь по своему вкусу. Кардинал Джибсон (благодаря отсутствию на конгрессе представителя азиатского папы – Далай-Ламы), конечно, поспешил бы занять первое место, или центральное, в этом храме. Если бы могло осуществиться это предприятие, то оно было бы лишь повторением того, что уже было в конце древнего мира, воздвигшего Пантеон, т.е. храм богам всех народов, вошедших в состав Римской Империи, собранных для противодействия зарождавшемуся христианству; и это, конечно, был бы не храм, а музей в смысле хранилища памятников отживших верований. Но если бы даже между всеми собравшимися в Чикаго мнимыми представителями различных религий установилось полное соглашение, то такое соглашение не было бы *примирением религий*, а означало бы лишь появление новой секты, и притом очень малой.

Храм-музей как памятник миротворца, посвященный Пресвятой Троице и служащий наглядным выражением проекта примирения всех религий, есть начало примирения духовного и светского.

Статья о *«соборе»*[53], написанная задолго до появления самой мысли о *«парламенте религий»*, заключает в себе, однако, не только полное опровержение этой мысли, т.е. мысли о парламенте религий как средстве примирения религий, но даже показывает, что парламент есть самое *полное выражение разложения религий*, если бы только устроители его решились быть последовательными, т.е. сделали бы его действительно парламентом, в коем

религии (разделенные на партии: центр, правая, левая, крайняя правая и крайняя левая) вступили бы в ожесточенные прения. Запретив прения, парламент осудил себя на бесплодность. Оставив много речей, рефератов, преимущественно англо-американских, парламент не оставил ни одного акта, ни одного решения; для чего он собирался?!.. Парламент без прений то же, что храм без пения, или точнее – без отпевания, т.е. первый будет безжизненным, а второй, храм, не будет оживляющим. Но если парламент без прений безжизнен, то парламент с прениями убийствен... Парламент никогда не занимался вопросом о причинах существования в нем партий, *ибо без партий нет парламента, партии – его сущность*. Как только парламент войдет в вопрос о причинах существования различных религий, он перестанет быть парламентом и обратится в собор, собор не догматический или канонический, т.е. частных правил, а одного общего правила для всех, для выработки проекта осуществления *чаемого*; или же парламент обратится тогда только в ученый, научный съезд, если ограничится знанием причин и откажется от действия, хотя в знании причин заключается и указание на средства осуществления, если только знание это не искусственное...

Итак, наука о религиях, исследование их, тогда только достигнет полноты, когда будет изучать религию в связи с самим бытом народа. Когда же это положение (о связи религии с бытом) будет признано верным, такое признание будет требованием собора как тех, которые изучают религии, так и тех, которые изучают быт, т.е. всех изучающих человека и общество. А если собор будет иметь в виду не изучение только причин раздора, но и самое примирение, то явится необходимость присутствия на соборе и естествознания. Таким образом, вселенский собор будет собранием представителей всех специальных знаний, науки, будет соединением двух съездов – историко-археологического и естественно-научного, ученых светских и духовных, имея во главе *стоящего в праотца место* для объединения всех в труде познания слепой силы природы, носящей в себе голод, язвы и смерть, такое объединение со стороны стоящего в отцов и праотца место и будет истинным миротворческим актом, надлежащим памятником царю-миротворцу со стороны его преемников.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Не признавать верным определение культуры как *вымирания и вырождения* можно только по недоразумению и недомыслию. Культура есть произведение эпохи, которая отказалась от бессмертной жизни, следовательно, не признавала зла в умирании личном и в вымирании родовом. Она хотела жить, наслаждаться жизнью, издерживать капитал, а не создавать и не воссоздавать его. Кто хочет утонченной, интенсивной жизни, тот не должен жаловаться на скоротечность; даже вообще, кто не ставит целью жизни труд, и даже именно труд воссозидания, тот не имеет права жаловаться на смерть. Только аристократическая привычка *жить даровым* может требовать бессмертия прирожденного, по праву рождения, а не как результат труда.

Если признать культуру вымиранием, то нет основания удивляться, что целью жизни будет *спасение от культуры*, губительной для жизни человека и для природы внешней, насколько человек имеет на нее влияние. Культурность выражается в самоистреблении, во взаимоистреблении, в истощении силы природы, и прогрессом будет в этом случае такое улучшение, которое вынуждает сперва признать смерть не злом, а потом даже добром, спасением от культуры и прогресса.

Нарушение законов слепой природы есть закон природы человеческой. Слепое повиновение природе есть преступление со стороны человека. Только надо различать противоестественное от сверхъестественного – в материальном, а не мистическом смысле.

Противоречие между человеком и слепой природой исчезнет только тогда, когда человек станет разумом и волей природы.

Самое существование человека есть постоянное нарушение законов нечеловеческой, *бесчеловечной* природы. Вертикальное положение есть нарушение, востание против коренного закона всемирного тяготения. Вся архитектура есть более или менее смелое противодействие мировой силе всеобщего падения (но противодействие не совокупною силою всех людей). Если все знания можно соединить в астрономии, науке о всем мире, не исключая из него и человека, то все искусства можно соединить в архитектуре. В этом всеобъемлющем искусстве проявляется *невольно* то, чем человек должен быть *вольно*, – *быть волею в мире неволи* (природы).

Вся медицина есть также постоянная, повсеместная борьба, противодействие разрушительной силе бездушной природы, но противодействие врознь. Нужно все бездушие ученого, чтобы сказать, что чудо есть нарушение *порядка* в природе. Если бы эти нравственные тупицы назвали чудо *мнимым*, не действительным восстановлением порядка (ибо воскрешенный Лазарь все же умер, все исцеленные тоже умерли, а следовательно, болели); то такое определение чуда показывало бы, что и в наши дни и даже в ученых не совершенно еще исчезло человеческое чувство, человеческий смысл.

ХРАМ ПСЕВДО-ВИЗАНТИЙСКОГО СТИЛЯ КАК ПАМЯТНИК УБИЕННЫХ В ВОЙНЕ 1812 ГОДА [54]

Храм Спасителя – храм Петербуржцев в Москве, назначенный для перехода от православного (якобы) суеверия к протестантскому свободомыслию, отрицанию, к высшей якобы форме религии, т.е. переход от живого к отвлеченному, мертвому.

Даже храм Спасителя, а не Спаса*, как бы сказали в старину, – храм Спасителя, где никогда не было отпевания, вопреки самим строителям этого храма, самим наименованием своим (Спасителя от чего, не от смерти ли?) ясно указывает на кладбищенское свое происхождение, на проявление силы отпевания или воскрешения, в виде неполного оживления, благодаря иконофобии. Галерея, окружающая храм[55], не состоит ли из *надгробных плит*,

* Спас на бору, Спас на Новом, Спас у порога Москва-реки.

которые из горизонтального положения, лежачего, как мертвые, повинуясь силе отпевания, приняли, *как живые*, как воставшие, *вертикальное положение*. Эти плиты писаны не фигуративным, а фонетическим письмом и как бы взяты с общих могил всех битв, и каждые три плиты осенены животворящим крестом с Голгофою, как необходимою принадлежностью надгробных плит. Таким образом, вся галерея, назначенная для ходов, или представляющая ходы жертв войны, есть синодик, в коем штаб- и обер-офицеры писаны по имени (т.е. по фамилиям, что показывает, конечно, что строители и не думали, не сознавали, что пишут синодик), а нижние чины количественно*. Но не галерея только, а и самый храм есть синодик, ибо вся нижняя часть храма состоит из двух рядов плит, белых наверху и черных внизу, т.е. это тоже надгробные плиты, еще чистые, еще не написанные страницы синодика, развернутого [пропуск] с цветными обертками.

Только на высоте, недоступной для выражения почитания целованием, помещены изображения святых. Очевидно, простодушные полу-иконоборствующие строители храма обладали протестантствующим умом и бездушным сердцем. Над плитами, ниже изображения святых в храме Рождества Христова помещены звезды, назначенные учить кланяющихся звездам (конечно, генеральским) поклоняться Солнцу Правды.

Вместо стенных икон помещены на аналоях отдельные иконы, которые легко вынести, – вероятно, думали протестантствующие строители и иерархи.

Святые по аркам, восходящие на небеса, и Сам Христос из вертепа Рождения восходит на гору Преображения и из вертепа воскрешения – на небо, – воскрешение изображается не нисхождением во ад, а восхождением, завершающимся вознесением[56].

На своде изображен Бог без отцов, с Духом Святым, но без Сына[57]; храм – не сынов человеческих, гуманитарный. Безалтарный снаружи, внутри алтарь заменен храмом в храме. Нигде так сильно не выражено гонение на иконы, как в этой замене нескольких рядов икон, поднимающихся до самого свода, архитектурною постройкою с небольшими едва заметными иконками[58].

То, что древняя Русь писала фигуративно, например, Символ Веры, т.е. *назначала храм для всех*, новая Русь пишет фонетически, лишь для грамотных.

Устроив храм внутри ради протестантствующих, даже магометанствующих, строители не стеснялись снаружи храма ставить статуи и горельефы, конечно, на приличной высоте[59]. Что думали художники, рассаживая святых старцев наверху окон, по таким местам, на коих могут сидеть и куда могут забраться лишь шаловливые ребята?!..

---

* Длинный список жертв войны имеет педагогическое значение, значение воспитания для мира.

АВТОРСКОЕ ПРАВО И АВТОРСКАЯ ОБЯЗАННОСТЬ, ИЛИ ДОЛГ

(К вопросу о литературной конвенции)[60]

Наша самодержавная власть, в видах народного просвещения, сочла своим долгом обложить писателей налогом в двенадцать экземпляров. И этот налог не считается у нас тяжелым, несмотря на то, что значительно превышает такие же налоги других государств, государств конституционных, и особенно республиканской Франции, где избранники народа, в видах народного просвещения, сочли возможным обложить своих писателей только двумя экземплярами, да и это считается уже тяжелым налогом, так что – по свидетельству людей компетентных – увеличение налога еще на один экземпляр ни в каком случае не прошло бы в палатах, в среде которых – значительное число писателей. А наш, можно сказать, беспримерный налог ни в ком из писателей не возбуждает ни жалоб, ни неудовольствия, и можно надеяться получить достаточное количество экземпляров для составления публичных библиотек не в столицах только, но и во многих губернских городах, если к обязательному будет присоединен и добровольный налог. Присоединение к обязательному добровольного налога было бы наилучшим показателем – насколько писатели искренни в своем стремлении к просвещению. Присоединение добровольного налога – необходимое при всяком обязательном налоге – особенно важно в данном случае, в отношении писателей, т.е. людей, которые больше чем кто-либо понимают значение просвещения, – и позволительно думать, что при установлении такого налога количество экземпляров, которые будут добровольно доставляемы писателями, устранит необходимость обязательного, принудительного налога, ибо в принуждении нуждаются умственно несовершеннолетние, несознающие своего долга.

Нет никакого сомнения, что только из глубокого уважения, можно сказать – благоговения, которым пользуются у нас иностранцы вообще и иностранные писатели в особенности, родилась мысль о книжном обмене с Франциею; и при этом было принято во внимание и количественное превосходство французской литературы, – почему, предлагая Франции получать от нас все выходящее, от французов желали получать произведения только ученой литературы, которые и во Франции расходятся в небольшом количестве экземпляров. Если русские писатели способны без ропота жертвовать по 12-ти экземпляров, то что же нужно было ожидать от писателей иностранных вообще, которые к тому же и доход от своих произведений получают гораздо больший, чем писатели русские? Что можно было ожидать особенно от писателей Франции, стоящей во главе просвещенных наций?.. Но, к глубочайшему нашему удивлению, французы встретили наше предложение об обмене сухо и холодно и даже не обратили почти на него внимания, несмотря на то, что предложение было сделано как раз в то время (в 1891 году), когда Франция изыскивала, по-видимому, все способы, какими могла бы выразить свое расположение к России... И в это же именно время со стороны Франции последовало другое предложение, которое, забывая интересы просвещения, имело в виду выгоды только писателей: со стороны

Франции предлагалось – воспрещение переводов без согласия авторов, т.е. требовалась плата за переводы. И удивительное дело – наши писатели, которых мы ставили, конечно, гораздо ниже иностранных, оказались глухи к этому голосу из Франции, глухи, следовательно, к своим личным интересам. И таким образом обнаружилось, что нашим писателям недостает сознания их авторского права, а французским писателям необходимо было показать авторские обязанности, долг автора. При этом по вопросу об авторских правах оказалась целая обширная и богатая литература, по вопросу же об авторской обязанности никакой специальной литературы, как известно, нет.

Научить нас авторскому праву, так мало понимаемому в России, взялся первый писатель Франции Эмиль Золя. Знаменитый романист, которого достоинство и оригинальность заключаются именно в верном воспроизведении действительности, в открытом письме к русской печати уверяет, что *«французский книжный рынок наводнен русскими романами, не только великих, но даже очень скромных авторов»*[61]. Этим он хочет, конечно, указать на усиливающуюся потребность во Франции в русских романах. И мы верим, конечно, и не можем не верить, что Золя и в этом своем произведении – открытом письме к русской печати, – как и во всех своих романах, остается верен действительности. Но именно потому-то, как мы думаем, Россия, еще так недавно выражавшая свою дружбу французскому народу, и не может воспользоваться своим выгодным положением на книжном рынке и требовать платы за переводы: нужно обладать чудовищным корыстолюбием, чтоб воспользоваться таким великодушием писателя, предлагающего, при таких невыгодных условиях для себя и для Франции и при таких чрезмерных выгодах для нас, заключить конвенцию, чтобы оградить нашу литературу от грабежа, которому она подвергается в его отечестве.

Письмо Золя мы считаем началом нового романа под названием «*Литературная конвенция, или что такое литература в действительности с позитивной, реальной точки зрения* (единственно, конечно, истинной), *и что такое сам литератор или книжник XIX века*». Такое произведение могло бы служить завершением всей литературной деятельности Золя, потому что предметом этого произведения был бы он сам. Выводы из этого романа перейдут затем в курсы литературы, войдут в учебники для высших, средних и низших учебных заведений, и в учебнике уже XX века, быть может, будут читать следующее определение, или ответ на вопрос, что такое литература? – *Литература есть средство наживать деньги*. Что может быть вернее, действительнее, реалистичнее определения литературы средством для наживы одного сословия на счет других, которые для этого должны быть сделаны грамотными, а потому и самое просвещение, и распространение школ будет средством усиления сбыта книжного товара. За таким определением литературы должен следовать разбор условий распродажи литературных произведений, в видах выяснения причин, усиливающих сбыт их, т.е. будет следовать определение тех свойств, которыми должно обладать литературное произведение, чтобы доставить своему автору наибольший доход. При признании авторского права школы будут открывать возможность новой эксплуатации народа книжками, вообще – обязательное образование будет лишь новым налогом на весь народ в пользу книжников;

народ будет принимать участие в литературе только деньгами, а не умом, не душою; он останется при физическом лишь труде и умственном развлечении, которое дается популяризациею наук, ученые же останутся при одном умственном труде. При признании авторского права народ не будет привлечен к участию в самом знании, как это было бы при осуществлении мысли Каразина, предполагавшего обучение в школах соединить с наблюдением метеорических и других явлений, дабы научные выводы делались из наблюдений, не *кое-где, кое-когда, кое-кем* произведенных, а из наблюдений всеобщих и повсеместных, производимых всеми, везде и всегда (см. статью «О памятнике Каразину» – в «Науке и Жизни» 1894 г. № 15–16), ученые же – при признании авторского права – не будут привлечены к труду народа в деле обеспечения средств существования путем регуляции метеорических явлений, как об этом говорилось в той же статье «О памятнике Каразину».

При существовании права литературной собственности, допускающего торговлю произведениями мысли, эти произведения не заслуживают уже названия творений, а должны называться просто товаром и должны быть уравнены во всем с произведениями ремесел, а самые производители этих товаров должны быть подчинены общему со всеми ремесленниками управлению, т.е. ремесленной управе. Впрочем, такое уравнение людей невинных, как ремесленники, с литераторами, т.е. с людьми, которые не могут быть названы невинными, было бы несправедливо; это было бы такою же величайшею неправдою, как собственность назвать кражею, так как кража есть преступление; а между тем разве могут быть названы преступниками увлекающиеся такими игрушками, как красивые наряды, мебель, экипажи и т.п.? Не указывает ли увлечение всем этим на детский возраст увлекающихся? Если разбогатевший ремесленник или банкир приобретет себе, например, стол в 10 тысяч или в 100 тысяч франков, окружит себя фантастическою роскошью, то у кого же повернется язык осудить этих взрослых детей, предающихся таким невинным занятиям? При отсутствии цели и смысла жизни мудрено, конечно, обвинить и Золя за то, что свой словесный товар он меняет на такие же игрушки, как и разбогатевший ремесленник, – но, во всяком случае, между ремесленниками и литераторами есть разница, и разница эта не в пользу писателей. Ремесленники, купцы, как мытари, открыто признают, что нажива составляет цель их занятий; а литераторы, как фарисеи, не обладают такой откровенностью... Право авторское основывается на приравнении произведений ума и души к произведениям рук, к произведениям ремесленным, которые подлежат свободной торговле, имеют меновую, рыночную ценность, – основывается, следовательно, на отрицании в слове священного значения и на признании нравственности только *знанием, ни к чему не обязывающим.*

Такой реалистический взгляд на литературное произведение как на средство наживы может не ограничиться тем, что есть в настоящее время, – действительностью, нажива может быть возведена в идеал; такой идеал и представлен в нижеследующей статье «*Плата за цитаты, или великая будущность литературной собственности, литературного товара и авторского права*». Идеал наживы состоит в том, чтобы ни одного слова нельзя

было заимствовать бесплатно; в этом же заключается идеал и литературной собственности, и авторского права, а вместе с тем – это будет полным отрицанием авторского долга, или обязанности, с чем связана утрата смысла и цели жизни, так что вся деятельность человеческая становится *бесцельным трудом*, который Золя и рекомендует молодежи в известной своей речи[62], и потому самое даже «*Не-делание*», когда оно противопоставляется *бесцельному труду*, получает некоторое значение, – до тех, конечно, пор, пока нет общего у всех дела... Мы потому и осуждаем литературную алчность, что и России, как мы твердо в том уверены, предстоит сказать свое слово; и когда оно, это слово, будет сказано, Россия и тогда не отречется от осуждения этой алчности. В чем бы ни заключалось это *слово*, если бы оно было даже одним лишь указанием на дело, было бы призывом лишь к труду, *проектом дела*, – то и в таком случае оно составит обширную литературу в истинном смысле – литературу как выражение истины и блага, – а такая литература и не может быть предметом корысти. Плата за мысли и слова могла родиться только после полной утраты понимания смысла и значения языка и словесности, которые в начале могли быть лишь выражением родственной взаимности, чем они должны и вновь сделаться, и тогда литература достигнет своей высшей ступени, верха совершенства. Плата за слова есть следствие взаимного отчуждения и враждебности... В сущности, нет человека несчастнее литератора, осужденного необходимостью продавать произведения своей мысли, своего воображения – души. Словесность начинается первым словом детей, сынов – *тятя, мама* и проч., – которые, как известно, во всех языках остались сходными. Продолжением словесности служит последний завет умирающих отцов, исполнение которого – *т.е. поминовение, воспроизведение жизни отцов*, – и есть высшее выражение словесности. Таковою литература и была бы при правильном ходе. Но забвение сынами отцов, забвение завещания – вызвало литературу блудных сынов (бродяг, не помнящих родства) как выражение вражды сословной, международной; только такая литература и могла стать предметом собственности, торга. Возвращение блудных сынов к отцам, уничтожая вражду между братьями, создаст литературу, или слово сынов об отцах – *слово, переходящее в дело*, которое не может подлежать торгу. Время блудных сынов есть эпоха утраты смысла и цели, выделение ученых и литераторов в особую касту, сословие, класс. Пока существует разделение на ученых и неученых, до тех пор неизбежна будет эта безнравственная торговля, – и литература все более и более будет превращаться в промышленность, доставляющую развлечение, не составляющую, следовательно, необходимости, и народ будет видеть в ней лишь скоморошество.

ПЛАТА ЗА ЦИТАТЫ, ИЛИ ВЕЛИКАЯ БУДУЩНОСТЬ ЛИТЕРАТУРНОЙ СОБСТВЕННОСТИ, ЛИТЕРАТУРНОГО ТОВАРА И АВТОРСКОГО ПРАВА

«Декларация прав автора» как начало новой эпохи в литературе и жизни, последняя, высшая ступень индивидуализма. К вопросу о литературной конвенции.
(Дружественное предложение одного из ревностных поклонников французских литераторов.)[63]

Сочувствуя даже алчности французских писателей, мы из благоговения к великой французской нации не только готовы уплачивать за переводы произведений великодушно-бескорыстного французского гения, но, принимая за великую честь такое предложение, с своей стороны предлагаем – денежную плату за каждую цитату, за каждую выдержку из произведений дружественного нам народа. Мы твердо убеждены, что только такая передовая нация, как Франция, способна оценить наше дружественное предложение. Ни Англия, ни Германия не доросли до этой оценки. Для исполнения нашего предложения необходимо, чтобы писатели при издании своих сочинений на полях страниц против каждого периода, каждого предложения, даже всякого нового слова назначали продажную их цену во франках и сантимах, – так, чтоб каждый цитирующий мог знать, что́ должен он уплатить, и не мог бы отговариваться неведением. За изложение же собственными словами мысли французского писателя должна быть назначена высшая плата, чем за цитаты, чтобы никому не было повадно наносить этим путем ущерб священному праву французских писателей торговать своими мыслями. Последователи, подражатели какого-либо писателя должны быть его данниками, – понятно, какая глубокая взаимная любовь должна водвориться при этом в литературном сословии: только в среде этого сословия может быть осуществлен идеал – «homo homini lupus».

На возражение ретроградов, что плата за цитаты (как естественное логическое следствие допущения барышнических взглядов в литературное дело), ограждая целость сочинения от расхищения его по частям, послужит препятствием распространению мыслей, плодотворному пользованию ими, – вообще просвещению, – на такое возражение друзей литературы и врагов литераторов нужно сказать, что не для распространения мыслей, не для развития знания пишутся в настоящее время многотомные сочинения; и было бы очень не позитивно*, не научно предполагать такое легкомыслие у столь зрелого, даже вымирающего народа, как французы. Пишутся эти эфемерные произведения для того, чтобы творцы их могли воздвигнуть для своей особы 12–13-ти этажные дворцы, окружить себя всеми игрушками современной и особенно французской промышленности и всеми забавами цивилизации. Нужно быть человеком бескорыстного XIX века, чтобы понять, какие радости ожидают писателя, когда, наконец, несмотря на противодей-

* Позитивизм в теории есть то самое, что на практике исключительная преданность своим личным выгодам; в этом и заключается легко открываемая точка происхождения позитивизма, а с ним и *научности* – этого чада позитивизма.

ствие ретроградов и отсталых, плата за цитаты будет принята законодательными палатами всех стран, и прежде всего французской, разумеется, представители которой до сих пор не могут простить себе, что позволили обложить своих писателей налогом в два экземпляра для общей пользы всего народа, всего человечества, тогда как не следовало бы давать и одного для таких фикций (народ, человечество!!), как думает Л.Н. Толстой, что признают и французские литераторы, когда дело касается их личных выгод.

Итак, когда *«декларация прав автора»* будет обнародована во всем мире, т.е. когда нигде, никогда, ни одно слово автора не будет заимствовано без соответствующей платы, под страхом наказания, какое только в состоянии изобрести писательское корыстолюбие, желающее целый мир сделать своим данником, – вот тогда-то наступит золотой век, если не для литературы, то для литераторов... И вместе с тем тогда возникнут новые трибуналы, гражданские – для разрешения тяжб по литературной собственности – и уголовные – по преступлениям против литературной собственности; право гражданское и уголовное по этим вопросам достигнет величайшего совершенства, виртуозности... Тогда великий писатель, сидя в своем роскошном дворце, после каждой написанной им фразы будет назначать продажную ей цену и предвкушать получение рублей, франков, пиастров, долларов и т.д., а под конец страницы подводить итоги; окончив же все сочинение, он может помечтать о том, что и его праправнуки и даже самые дальние потомки, свято храня завет отеческий, не уступят ни одного сантима с назначенной им цены, а может быть, и прибавят, – отчего же не быть прогрессу в этом отношении?!

Для окончательного опровержения всех противников литературной собственности, говорящих, что постыдно выносить на рынок произведения мысли, чувства, души, нужно сказать, что торговли такими произведениями, в которых говорит действительно душа, и быть не может. Литература будущего, купленная такой дорогой ценой, будет несомненно бездушная, бессмысленная, бесчувственная...

Мысль о плате за цитаты – мысль чрезвычайно плодотворная; для обсуждения всех последствий этой благодетельной меры недостаточно целой большой книги. Несмотря на такую плодотворность заключающейся здесь мысли, мы охотно дозволяем *бесплатно* перевести это дружественное предложение на все языки, даже на ирокезский, тасманийский, – если только от этих племен сохранилось, конечно, благодаря европейско-американской гуманности, хотя по одному человеку.

* * *

Христианской литературы вовсе не существует[64], потому что она не сделала предметом своей думы ни разбойника благоразумного, ни Варавву, которого заменил Христос: не открыла души и этого разбойника, который не мог не интересоваться судьбою Пострадавшего за него и мог знать слова другого разбойника. Не поняла она в Фоме сомнение, от любви происходящее; не поняла Иуды не Искариота, сокрушавшегося о том, что Христос хочет явиться им, а не всему миру, не поняла женщины, разбившей драгоцен-

ный алавастр, не поняла Лазаря притчи и Лазаря воскрешенного и совсем не поняла Христа, потому что ей по плечу Сократ, а не Христос. Искру неудовольствия между Петром и Павлом раздула в непримиримую вражду, желая увековечить католицизм и протестантизм как две непримиримые партии. Имея пред собою такие богатства, литература новая пробавлялась классическим Прометеем, да новыми Фаустом, Мефистофелем, этими искусственно раздутыми типами, да богатыми пустословами Гамлетами. Ни одного великого героя, ни героини нет в этой литературе.

«ФАУСТ» ГЕТЕ И НАРОДНАЯ ПОЭМА О ФАУСТЕ[65]

... Народная поэма о Фаусте[66] еще не сказала своего последнего слова, не имеет еще конца. Но народ доскажет поэму в том преобразовании, которому подвергнется сказание о Фаусте, если только он будет иметь орган для выражения, будет ли этим органом кукольный или балаганный театр. Для народа, т.е. для автора народной поэмы «Фауст», сам Гете и интеллигенция, созданная по его образу, будет магом, героем поэмы. Что Лессинг и Гете отнеслись снисходительно к Фаусту, т.е. к самим себе, – это понятно. Но будут ли идеалы Гете – Елена* и эти бездушные отвлеченные «матери» – по душе народу? Допустим, что в Колоссе[68], на котором восседает «богиня победы», изображена нынешняя Империя, а в земле, отвоеванной у океана[69], приобретаемые ныне колонии, но и тогда Фауст, пророчествующий <об империи> и создавший империю и колонии, не станет еще истинно народным героем, хотя бы он и искал популярности. Если еще живы предания, то за Империею народ будет искать «отечество», за государством – братство, <а> в земле – прах отцов. Земля для него средство, а не цель.

Но почему во время таких успехов, в среде самой интеллигенции народился пессимизм? Это новое явление должно бы найти свое выражение и в «искусственной», и в народной поэмах. Сама жизнь требует нового акта и в первой, гетевской поэме, тем более, что последняя сцена, сцена спасения Фауста, даже в искусственной поэме поражает своею неестественностью. Дело Фауста не окончено; последний акт, задуманный под влиянием первого появления социализма, требует продолжения. Ех-профессор задумал сделаться народным, и именно сельским учителем, ибо горожан удовлетворить гораздо легче со стороны духовной, наполнив их досуги театральными и другими тому подобными забавами. Гораздо труднее удовлетворить сельских, находящихся в прямой зависимости от естественных сил. Скажет ли этот новый учитель в критическую минуту, грозящую неурожаем, или при появлении чумы, холеры, что у неба нет сердца, способного сочувствовать нужде человека? А он должен или сказать это слово, или сознаться, что мысль Фауста далека от блага, как народная поэма с своим безусловным осуждением далека от истины. В этом пункте две поэмы, искусственная и народная, сходятся и первая могла бы иметь очень естественную трагичес-

---

* Елену, вызванную Гете, дорисовал Оффенбах[67]. Елена последнего представляет ли, <однако,> завершение Елены первого?

кую развязку, если бы философ – Фауст настаивал на своем мнении. Но творец Фауста пророчествовал об ином исходе. Он был свидетелем зарождения *нового индустриализма*, этой последней фазы цивилизации. Могущество индустриализма ему казалось настолько велико, что он не питал сомнений относительно его будущего торжества, а *старый мир* (особенно земледельческая страна Россия, Скифия) <казался ему> настолько слабым, что он представлялся ему в виде *хижинки Филимона и Бавкиды и небольшой капеллы*[70]. Хижина – это *крестьянство* всех стран; капелла – это *религия*, остающаяся только у поселян. А между тем эта маленькая капелла оказала неожиданное противодействие победителю первой военной державы Европы[71]. Наконец, уничтожается и этот последний остаток варварства и глупости; сжигается и хижина и капелла. Индустриализм при этом оказывается настолько совестливым, что его беспокоит даже насилие, употребленное при водворении благоденствия и счастья на земле[72]. Гете, приписывая внушение этого дела Мефистофелю, заставляя Фауста раскаиваться в том, что он вступил в сношение с темными силами, с магиею, как будто забывает, что Мефистофель – тоже человек[73], что Фауст даже не нуждается в чужом внушении; что для объяснения этого дела достаточно одной глубокой веры в благотворность индустриализма.

Лучший из толкователей гетевского «Фауста»[74] находит, что 2-я часть этой поэмы заключает в себе апологию, даже апофеозу «действия», но он забывает прибавить, что это «действие искусственное», а потому и спасение заключается не в самом этом действии, а является как награда. Целью, Идеалом служит «*улучшение*», субъективно определенное как улучшение *около себя* почвы, природы физической, общественных условий и судьбы людей, или, что еще труднее, их души и их сердца, но Гете забывает при этом, что люди не вещи, что улучшение может быть результатом собственной их деятельности, а точнее, эта-то деятельность собственная и есть улучшение. Говоря «я хочу открыть новые пространства миллионам людей», Фауст ошибается, думая, что чрез такое действие или предприятие он возвышается сам и улучшает судьбу других людей, употребляя их орудиями своего предприятия. Последняя сцена, сцена прощения потому только и могла быть создана, что Гете не дает полного значения слову «деятельность». Поэма не может быть названа апофеозою действия, истинное ее название (2-й части) – «Бескорыстный фабрикант или коммерсант», вообще – предприниматель, который в досужие часы (во 2-м и 3-м акте)* занимается поэзиею и философиею, но все эти занятия не находятся в тесной связи. Из поэта и философа Фауст для спасения человечества делается промышленным предпринимателем**.

В I-м акте Фауст является при дворе, крайне испорченном и преданном увеселениям, удовольствиям. Сознавая близость опасности, переворота,

---

* I-й акт II-й части «Фауста» представляет критику духовно-военного государства, а последний акт изображает идеал промышленного государства.

** Из профессора философии 1-й части Фауст во 2-й части делается чем-то вроде Кокарева, Кошелева, Солдатенкова, хотя начинали они не профессорами, не спасали части от [1 слово неразб.] и ограничивались больше проектами приобретений. <Впрочем,> для «вызова Елены» Солдатенков кой-что сделал своею издательскою деятельностью[75].

Фауст в качестве знатока театрального дела устраивает маскарад, поучительный и для правящих классов, и для народа, бичует и прессу под видом Зоила-Терсита. Этим маскарадом Фауст, вопреки своему происхождению, старается предупредить секуляризацию власти. Он, отрекшийся от Бога, старается сохранить в народе веру в божественное происхождение власти, внушая правящим классам, что власть, когда она делается бесполезною, теряет в глазах народа и законность. Но театральное искусство оказалось не настолько сильным, чтобы вразумить власть. Не вняли правящие классы и уроку политической экономии об истинном источнике богатства, который им дал Фауст[76], и окончательно погибли бы, если бы не были спасены тем же Фаустом[77], который в награду за спасение получает землю, где и хочет осуществить на деле свои политико-экономические воззрения.

В интермедии, которая вставлена между 1 и 4 актами, между революцией и реставрацией[78], раскрывается значение искусства и науки. Удовлетворяя пресыщенному вкусу двора, Фауст хочет вызвать Елену и Париса. В этом вызове и открывается смысл искусства, искусства не первобытного, не религиозного, а секуляризованного. Интермедия «Вызов Елены» или «Классическая Суббота» в противоположность христианской чистой и Великой Субботе (до возрождения Древнего искусства Классическая Суббота называлась «шабаш ведьм»), ибо светское искусство, каким и считается классическое, происходит из половой страсти, исключительного культа «женщины», доходящего до оставления <и> забвения отцов. Вызов Елены есть изображение возрождения древней философии и <древнего> искусства, т.е. собирание и изучение памятников, оставшихся от древности, поэтому путешествие Фауста к «матерям» есть путешествие в Музеи и библиотеки античные для изучения греческой философии. Но как изучение есть собственно страдательное восприятие или мысленное только восстановление древнего мира, потому название «матери» очень метко и верно.

Разум активный можно представить в виде мужского, отцовского или сыновнего. Матери видят только «схемы, типы», т.е. общее, а не частное или личное, – значит, разум есть знание *отвлеченное*. Гете, однако, не совершенно отрицает личное бессмертие, а только ограничивает его теми, «кто создал себе имя на земле», <теми,> которые сделались типами. Те же, которые не выработали в себе ничего оригинального, разлагаются бесследно на первоначальные элементы. Отрицая личность у большинства, Гете не ставит даже вопроса в виду такого ненормального, безнравственного явления, почему не все могут быть поэтами, учеными? Почему не все могут участвовать в науке и искусстве, ибо только участием в них можно развить в себе личность, а следовательно, по Гете, и бессмертие. Гете не замечает, что он и ему подобные могут потому и делаться бессмертными, что большинство, трудящееся на них, лишено бессмертия.

Но бессмертие его только книжное: бессмертен он только своими сочинениями и в читающих его сочинения. «Царство матерей», <таким образом,> находится не в центре земли, а в библиотеках, и если разум человеческий или знание будут подобны деятельности матерей, то действительного бессмертия не будет ни для кого.

В похвалу Гете говорят, что он не имел никакой системы. <Но> не иметь никакой системы значит присвоить себе право противоречить самому себе и снять с себя обязанность приводить к единству, <синтезировать свои мысли.> Пользуясь этим правом и надеясь на свою счастливую натуру, он говорил все, что приходило ему в голову: он думал, но никогда не обдумывал, придавал ценность лишь рожденному, а не трудовому. При такой свободе и не стесняя себя последовательностью, он дает полную волю противоречиям и не помышляет дать единство своим мыслям. <Его> производительность, громадная по объему, вовсе не так разнообразна, как бы того следовало ожидать при тех льготах, которые он себе присвоил. Либеральный к самому себе, Гете отличается самою узкою нетерпимостью к мнениям других. Аристотель, Кювье, французский материализм («трупный», как он назвал его), христианство, Шеллинг, Гегель... все это стоит вне всеобъемлющей, эклектической мысли Гете. Частные же мысли он заимствует у всех; в том и состоит его оригинальность, что у него нет ни одной своей мысли. Назвав его эклектиком, только подтверждают, что в нем все – заимствованное.

Обоготворение «Мыслей» было его религией. Деятельность мысли, по его верованию, давала ему право, в числе немногих, на бессмертие. Души вульгарные, т.е. крестьянские, точнее – «подлые», будут отданы в рабство к ученым, поэтам, художникам и т.е. При выходе из этой жизни монады последних завладеют монадами первых. Как это будет по выходе, мы не знаем, но в этой жизни так это именно делается, как он сказал. Гете мог мечтать всю жизнь, потому что «подлые» люди также всю жизнь должны были на него работать. Но точно ли жизнь «подлых» людей так подла, а жизнь поэтов, мыслящих только, так высока, как думал Гете? Что выше: народная ли поэма «Фауст» или Гетевская? Литературный немецкий язык или созданный народом?.. Что выше: мысль или дело? Мысль – будет ли она высока или низка, широка или узка, – от этого в внешнем мире ничего не изменится. Но и дело, дело жизненное, сельское, без знания не освободит человека от бедствий.

Для народной поэмы сам Гете мог бы быть Фаустом, как полнейший представитель секуляризации Науки и Искусства*. Но этот Фауст, хотя и отрекся от Бога, но в договор со злым духом не вступал. Для Гете его собственный Фауст не представляет идеального существа, а выставляется даже грешником настолько, насколько он выходит за пределы Спинозовской морали, как понимает ее сам Гете. Спинозовское же самоотречение, покорность воле слепой природы автор Фауста понимает как отречение от всего вышеземного, потому что стремление освободиться от слепых сил земли мешает полному наслаждению всеми земными благами. <А между тем> *весь вопрос, <вся> цель человеческого рода состоит в соединении небесного, Бо-*

---

* Вся Новая История есть выражение секуляризации. Самым крайним выражением *секуляризации, профанации* служит Голландия. Фламандское, голландское означает исключительно земное, полное отрешение от небесного. В последнем акте Фауст делается голландцем.

жественного с земным, человеческим, ибо земное без небесного есть скотское, а небесное без земного, телесного есть безжизненное, мертвое.

Второй грех Фауста[79] – выход за пределы, начертанные Кантом человеческому разуму, ибо в обуздании человеческого любопытства Гете видит самую главную заслугу Канта. Впрочем, хотя Фауст и вошел в договор со злым духом, но силами его пользовался не для нарушения заповедей господина Гете, а скорее для исполнения их, да и сам Мефистофель не позволяет себе нарушать этих заповедей.

Везде, где было язычество, где были жрецы или ведуны, волхвы, кудесники, маги, там были и элементы для поэмы о Фаусте, ибо *старые боги* стали *бесами*, праздники их шабашами, субботами, днями торжества и победы злых сил над кроткими светлыми существами. В таком смысле эта поэма была уже у зендов, когда Девасы, боги, общие им прежде с индусами, стали бесами. В таком смысле была бы и у нас эта поэма, ибо были <и у нас> шабаши или собрания ведьм <и> Лысая Гора <высилась> в противоположность Красной Горке. Настоящая же легенда о Фаусте у нас хотя и начинала зарождаться в лице Брюса, Сухаревой башни[80], но не получила большого развития. Слаба ли была наша интеллигенция, чтобы вызвать в воображении народном о себе пространное сказание, или разделение между ними (дворянами и народом) не было так велико, чтобы народ мог видеть в них бесовскую силу. Не было <у нас> народной поэмы «Фауст», не было ни одной и искусственной поэмы о нем, хотя нашего Фауста мы можем видеть и в Онегине, и <в> Печорине, Рудине, Базарове, в коих *отдельные* фаустовские черты не соединились в один образ Фауста. Но так ли же относится наша интеллигенция к своим изображениям, к самой себе, как Лессинг и Гете к Фаусту? По-видимому, у нас интеллигенция, дворянство совсем иначе относится к себе, чем немецкая. Ходячая пословица о гнилых столбах и крепком заборе[81], – такое мнение имеет не народ о своей интеллигенции, а интеллигенция о самой себе.

Гете представляет не начало нового мира, а конец старого: поклонник Спинозы, он заключает в себе последнюю стадию «анимизма» (*но не патрофикации*). Он *чувствует себя не сыном отцов человеческих, а сыном Земли, в ограниченном, тесном смысле этого слова*, даже не сыном всех земель, т.е. небесных миров или звезд. <Про него хотя и было сказано, что> «одною жизнию с природою он жил», <однако это> еще не достоинство. <Достаточно сказать, что> «чувствуя трав прозябение»[82], он должен был <бы> чувствовать и смерти наступление; <но мы не видим, чтобы это ощущение, если оно в нем только было, приводило его к сознанию долга, отсюда вытекающего. В его отношении к олицетворению силы природы, к Духу Земли, сказывается нечто совершенно иное.> В призывании «духа земли» выражается предпочтение, отдаваемое земному пред небесным, протест против небесного. «Кровь начинает играть» у Фауста при приближении духа земли, тем не менее Гете не изменил истине и заставил Фауста испытывать ужас при самом явлении духа земли. «Явись!» – взывает он к духу земли (не в отцах олицетворенному, а в рождении проявляющемуся), «Я весь тебе готов отдаться» – и ожидает от него получить все блага, все наслаждения земные. Нельзя не обратить особого внимания на слова: «*я весь готов тебе отдать-*

ся», т.е. подчиниться, сделаться орудием слепой силы земного фетиша, принимаемого им за силу разумную, т.е. бороться за свое существование, как сказали бы в настоящее время, изведать и счастье и горе, любить и ненавидеть.

Поместив в начале трагедии известный Пролог, по логической последовательности и согласно действительности, Гете должен был дать иной ход драме. Убегая от предметов гробовых, от животных остовов немых, от груд костей человеческих, дух земли мог перенести Фауста на поле, но не бесконечное, каких и нет на земле, а на то полное костей человеческих, какие найдутся на всяком поле, <в виде> убитых тем же духом земли, полное всем тем, чего он избегал. Дух же земли должен хорошо знать все эти поля и все кости и весь прах, покрывающий их, ибо все это – дело его рук. Понятно, что дух земли производит ужас в сынах Земли, ибо что такое Земля <в этом олицетворении, в этом смысле, как не> сила рождающая и умерщвляющая, творящая и разрушающая, сила слепая? Истинная трагедия началась бы тогда, когда он, Фауст, назвавший себя сыном Земли, а не сыном человеческим, услышал бы голос <не> от Господа Пролога*, а от Бога отцов человеческих: «Сыне человечь! прорцы на кости!»[83] Вести иначе драму значило бы поступать вопреки всех законов Божеских, человеческих и естественных. Бог не был бы Богом всех отцов человеческих, если бы от Него не было этого гласа: «прорцы на кости!..», и сын человеческий не был бы сыном человеческим, если бы не внял этому голосу, и природа была бы не верна своей слепой силе, если бы не усеяла поля костями. Дух земли, чтобы вполне обрисоваться, стать ясным, как того требуют законы художественных произведений, должен бы был показать и страдания земные, составляющие принадлежность земли, условие смерти. Увидев все это, Фауст пришел бы к тому великому открытию, что он не один на Земле и <что> желать блага для себя только значит не признавать этой очевидной истины. Человек, сознающий себя смертным, сознающий, следовательно, свое единство со всеми умершими, может смотреть на природу как на средство воскрешения, тогда как Фауст и ему подобные, признающие только себя одного, составляют полнейшую противоположность <только> что сказанному воззрению.

Конечно, нет вопросов, нет повелений, которые бы могли более смутить Фауста и немецкое племя, если оно считает эту поэму своим самым глубоким выражением, как те, которым внимал Иезекииль, принимая их не в метафорическом смысле. Фауст считает себя бессмертным по праву рождения, по своему существу или сущности, надеется *без труда* получить господство над природою, в которой все уже *приготовлено* без всякого усилия с его стороны для его наслаждения, притом исключительно для него лично с исключением других людей, существование которых он едва замечает, считая себя стоящим бесконечно выше их всех.

В понятии о природе у Гете господствует *утонченный «анимизм»*, а в понятии о человеке – *шаманизм*[84], конечно, не без некоторых сомнений относительно волшебной силы личности человеческой.

---

* Бог пролога есть Бог деистов, а не истинный Бог.

Гете, в первой части своей поэмы, возмущенный <в лице своего героя> гробовыми предметами, окружающими его, усиливается скрыть от себя существование этих же предметов в живой природе и, отдаваясь наслаждениям, старается заглушить в себе голос, который не может не говорить при виде костей и праха (оживут ли эти кости?) об оживлении их, во 2-й части занимается вызовом теней и при этом не сожалеет, что мертвые тени не делаются живыми людьми, хотя, как классик, <он> не мог не разделять чувства Ахилла, предпочитавшего земное рабство царствованию над тенями[85].

Относительно назначения человека, судя по «Прологу» поэмы «Фауст», на небе так же ничего нельзя узнать, как на земле*, ибо стремление неопределенное, бесплодное, бесцельное, словом, – слепое ничего не разъясняет. Поэма «Фауст» представляет одно из проявлений вопроса о судьбе человека. Гете мог остановить ход поэмы, заставив Фауста произнести «остановись, <мгновение!>». В жизни, в Истории «остановись» произнесено было гораздо позже, произнесено пессимистическою философиею. Гартман – это умирающий Фауст, который родился вместе с Новою Историею, с эпохою возрождения, с реформациею. Отцами Фауста должно признать и Лютера, и Эразма, и Рейхлина[86]. Принятая в таком смысле, поэма выражает взгляд народа на свою интеллигенцию. Фауст отрекается от Бога и от народа и погружается в отвлеченное и промышленное знание. Но народ не признает раскаявшейся и ту интеллигенцию, которая по примеру Гетевского Фауста будет заботиться о народе.

«Фауст» – изображение тех, которые отделились от общего хода Великой Субботы[87] и воссоединение которых необходимо для того, чтобы решение вопроса Великой Субботы стало возможным. Такую цель и должно было иметь народное сказание о Фаусте, ибо в народном сказании осуждается в лице Фауста «возрождение наук и искусств», насколько оно было отречением от христианства, осуждается интеллигенция, которая, усвоив древнее образование <(античную образованность)>, выделилась из народа.

Новая история Европы собственно есть распадение Европы на протестантизм и католицизм и распадение ее на интеллигенцию и народ. Последнее событие изображается Историею очень односторонне: много говорится о возрождении гуманизма, но мало обращается внимания на народную реакцию против возрождения древнего язычества. Эта реакция и выразилась в легенде о Фаусте. Сказание о Фаусте есть осуждение отделения, под которым кроется желание соединения. Появлению этой легенды нужно в Истории придавать даже большее значение, чем явлению протестантизма и гуманизма. Легенда есть выражение народного взгляда на это последнее событие. Это явление <(т. е. явление легенды)> доказывает, что и на западе есть и староверство, или старообрядство. Легенда идет по следам возрождения классицизма, этого отречения от христианства и возвращения к тем богам, которых народ признал бесами и демонами, переводится на

* Нельзя узнать ни от поэтов, таких как Шиллер, который вместе с Гете создавал этого мученика (Фауста) бесконечного стремления, ни от философов, таких как Фихте, которые неутолимую жажду безусловного стремления в пустыню мира делали предметом своей философии.

французский, английский, датский языки, распространяется в лубочных картинах, переделывается в кукольную комедию.

Народ и секуляризацию, светскую жизнь понимает как особую религию, именно языческую, но не народноязыческую. В легенде «Фауст» выражается и вообще взгляд народа на секуляризацию, а секуляризация составляет характерную черту Новой Истории. Секуляризация есть и в самом протестантизме. Для народа же, оставшегося верным Богу отцов, секуляризация не могла не казаться отступлением от Бога. Сказание о Фаусте именно доказывает, что народ, собственно народ, никогда не принимал протестантизма или реформы (хотя и <был> враждебен католицизму, злоупотреблявшему поминами, как видно и из самой легенды), не переставал, полагаем, молиться за умерших, совершая какие-нибудь обряды, преследуемые бездушным протестантизмом. И только непониманием народом истинного учения реформаторов можно объяснить, почему легенда самого Лютера не поставила на место Фауста.

Но в народном сказании о Фаусте есть что-то пророческое. Оно изображает не Лютера, а его позднейших последователей, не самый протестантизм, а его дальние следствия. Недаром легенда приурочивает главные события жизни Фауста к Виттенбергу[88]: в Виттенберге он учится, в лесу близ этого же города он заключает договор с сатаною, бросает Священное Писание под лавку, дает волю своим страстям и желаниям, что все было последствием протестантизма. В Виттенберге же происходит окончательная развязка. По народной легенде Фауст погибает.

Иначе отнеслась интеллигенция в лице Лессинга и Гете к Фаусту – этому изображению интеллигентного класса. Сами отпавшие, наиболее секуляризовавшиеся признали очищением то, что народ признавал отпадением. Само отпадение для народа представлялось таким грехом, для которого нет прощения, спасения.

В произведении Гете изображается новейшая история интеллигенции Европейской. Фауст писан Гете 60 лет, но тем не менее конца в нем нет, или, по крайней мере, его окончание нельзя считать действительным концом. История интеллигентного класса еще не кончилась. Соединится ли он, увлеченный величием общего праотеческого дела, <с народом,> или же будет по-прежнему жить одною жизнию с природою, а не с родом человеческим, <будет продолжать> *считать себя Сыном земли, а не сыном человеческим*? В городе, конечно, очень легко жить одною жизнию с природою, не чувствуя зависимости от нее. Горожанину Гете *все крестьянство* представляется под видом *хижинки* (Филимона и Бавкиды) с *капеллою*, изображающею суеверие. Социалисты же совсем не замечают 5-го сословия за 4-м. Поэма потому и окончена, что для Гете победа города над селом не подлежит сомнению: орлиные очи поэта города ничего за городом не видят. Мир для него кончается за городом, городскою заставою, так же как индустриализмом завершается история. <Не понимают «живущие одною жизнью с природою» горожане того, что такое природа:> нужно Лиссабонское землетрясение, чтобы напомнить городу о существовании неродственной силы, считаемой нежною матерью.

Когда сонм живущих (народ) с изображениями умерших выходит к праху последних и идет среди их могил в раннее весеннее утро Великой Субботы, бодрствует и одинокий, не чувствующий еще истинного одиночества Фауст в своей готической башне, в своем музее, среди костей и старых книг.., а Вагнер, другой профессор, беседует с предками, углубляясь в старые пергаменты. В таком сопоставлении мы видим не просто университетский вопрос, [поставленный как] вопрос о науке, но [и] вопрос этот по отношению к религии. Если ход <народа> идет среди могил, то и кругом Фауста

...предметы гробовые,
Животных остовы немые
Да груды человеческих костей.

Перевод этого места не отличается точностью, но, неверный букве, он лучше подлинника выражает характер Фауста[89]. Фауст вовсе не сознает, что та же жизнь была и в этих грудах костей, какая есть еще и в нем. Мало того, кости эти ничего не говорят и его уму, хотя они не были немы для самого творца Фауста, автора многих сочинений по остеологии[90]. И всякий шаг, который знание будет делать на этом пути, открытом Гете, не послужит к возвышению героя его трагедии. Хотя наука и не считает своею целью внести жизнь в сухие кости, но для Фауста истинно человеческое, чувствуемое большинством, вовсе чуждо. Совсем иные чувства волнуют его душу или скорее тело. Под влиянием весенней поры, избытка чувственных сил, ощущаемого им в природе, он вовсе не замечает тления, видит только отрадное и, вызывая духа земли, просит перенести его от этих сухих костей в раздолье полей, конечно, не Иенских, которые доставили Гете столько препаратов для его остеологических занятий, и не в то время, удобное для анатомических занятий, когда, по словам Кнебеля[91], все поля усеяны были препаратами. <Впрочем,> в природе нет недостатка в костях во всякое время и нет <такого полевого раздолья>, которое было бы лишено этих <могильных> предметов.

Фауст, *как сын земли*, гуманист, обращается не к Богу, пред Которым живы все, Который *живит, а не умерщвляет, а к духу земли, рождающему и убивающему*. Кровь начинает играть <у Фауста> при приближении духа земли, т.е. чувственность начинает брать верх над разумом, а при самом появлении лика духа земли Фауст впадает в ужас. Впечатление, произведенное духом земли, показывает – Гете, верный действительности, не мог скрыть этого, – что это дух не благий и не чистый, а олицетворение слепой силы. <Тем не менее> профессор оставляет университет, покидает науки, находя их мертвыми, <но> сам не о том заботится, чтобы сделать науку животворною; нет, он обращается к неразумной силе, которую называет духом земли. Вопреки просьбе Фауста перенести его в раздолье полей бесконечных и удалить его от предметов гробовых, которых так много в этих полях, дух земли, употребляя своим орудием Мефистофеля, вместо полей направляет его в погребок, а вместо сел в кухню ведьм. Пред Фаустом открывались два пути поправить истощенные силы, – прибегнуть или к естественной гигиене сел, или к искусственной медицине, к кухне ведьм, и

Фауст, под руководством Мефистофеля, который, по определению Гете, всегда зла желает, а творит добро, предпочитает последнее первой.

И средь скотов (т.е. крестьян) скитаясь, не гнушайся
Ты нивы, где ты жил, навозом удобрять,
Вот средство верное опять
На тридцать лет моложе стать.

А бедный Фауст и в этом случае выказывает обычную свою непонятливость и узость. «Нет, узкая мне жизнь не суждена!» – говорит он с комическою важностью, и в следующей сцене проявляет свою ширь в деле с Маргаритою. В противоположность народным сказаниям, в дураках остается не злой дух, а профессор.

В произведении немецкого поэта затронут Университетский вопрос, но не сделано ни малейшей попытки решить его, хотя решение напрашивалось само собой. Оставить Университет для погребка, для Маргариты, конечно, не значит решить Университетский вопрос. Другое дело, если бы Фауст, вопреки соблазнам Мефистофеля, направил бы путь в село и «этих скотов» научил бы, как новый Прометей, пользоваться небесным, грозовым огнем и взглянул бы несколько поглубже на этот прах, персть, то <тогда> он в этой сельской природе нашел бы те живые силы, которые и сухим костям могут возвратить жизнь.

Смысл фантастической поэмы «Фауст» – это постановка Университетского вопроса. Делая из *ex*-профессора, из недовольного университетскою наукою профессора – героя, а из самодовольного Вагнера, другого профессора, комическое лицо, что́ другое делает поэма, как не поднимает университетский вопрос? А между тем Фауст и Вагнер не представляют противоположности: оба профессора ищут не блага, а истины, как цели, тогда как истина есть только средство к благу. Наивность ex-профессора, при всем его неверии, просто поразительна. Фауст ищет истины, потому что благо будто бы само собою существует, что оно родится, а не делается, он разражается гневом, потому что не может пожинать там, где не сеял.

Делая Вагнера педантом, Гете не дает всей полноты Университетскому вопросу, ибо заставляет предполагать, что могут быть ученые и не педанты. Ни один ученый не скажет, как доктор Крупов, что те только могут понять всю радость (какую он чувствовал, когда ему весь род человеческий представлялся сумасшедшим), которые сами делали открытия, и такую радость несомненно чувствовал и Ломброзо и ему подобные пошляки [далее несколько слов неразб.].

Утверждать, что в поэме не заключается университетский вопрос, значит лишить это произведение всякого серьезного значения. Те вовсе не понимают всей важности и широты университетского вопроса, которые решаются сказать, что смысл поэмы шире университетского вопроса. Университет отделен от жизни и деятельности, деятельность не управляется знанием, а это *отделение знания или науки от жизни и деятельности* и составляет *университетский вопрос*.

В I-й части Фауст отрекается от Бога, отрекается и от знания, оставляет кости как научный предмет, как Музей, палеонтологический и антропологи-

ческий, ради женщины, ради Маргариты, чтобы изведать все наслаждения жизни. В нем действует весенняя природа. Воскресение заменяется языческим возрождением. Ночь Субботы <для него> – суббота отчаяния, отчаяния в знании и возрождении.

Во 2-й части Маргарита заменена Еленою. Путешествие к Матерям – это классическая философская Суббота. Нисхождение в ад для возвращения Елены – это классическая художественная Суббота. В первой части Фауст испытывает радости и невзгоды частной жизни, во второй вступает в общественную жизнь. Будучи сам порождением Реформации, он противодействует революции, которая в практической, общественной жизни была последним выражением секуляризации, началом которой была реформация. А между тем в мире науки и искусства Фауст представляет такое же крайнее выражение освобождения от религии, такой же переворот, каким в общественной жизни была известная французская революция. В этом случае Гете был верен истории. Германия, достигшая полной секуляризации во внутренней жизни, а во внешней сохранившая средневековые порядки, содействует и во Франции восстановлению дореволюционного режима. Чем же кончился опыт? Трагическая развязка первой части показывает, что не в частной жизни нужно искать спасения. Но и общественная жизнь, служение интересам народа не заключает в себе спасительной силы, ибо Фауст спасается не делом, которое он исполняет, а только намерение вменяется ему в оправдание, и спасение приходит извне, как показывает последняя сцена. Та деятельность, апологию, даже апофеозу которой, по выражению Каро, представил Гете в своей <2-й> части поэмы, не спасла Фауста, но это самое спасает поэму, делая ее завершением Европейской жизни, делает переходным звеном к будущей Истории человеческого рода.

Разбирая поэму, мы сопоставим «фаустовскую Субботу» – тот переворот, который происходит в нем в эту ночь, – с Великою, чистою Субботою – с тем вопросом, который она ставит человеческому роду, <и этим> мы не только не унизим немецкой поэмы, но откроем в ней, как нам кажется, новую, еще неведомую глубину. Если из сопоставления немецкого и славянского воззрений то и другое воззрение выигрывают в глубине и выразительности, то этому можно только радоваться, хотя бы мы, по нашей племенной, или просто личной слабости, приступали к этому разбору и не с таким чистым намерением.

Когда мы, сонм живущих, выходим с изображениями умерших к праху сих последних и идем среди их могил в раннее весеннее утро, бодрствует в то время и *одинокий*, но не чувствующий своего одиночества Фауст в своей готической башне, среди «предметов гробовых», в своем Музее, а Вагнер беседует с предками, углубляясь в старые пергаменты. Ноет грудь и у нас, идущих среди могил, «и хочет жизнь прерваться в ней порой», как и у Фауста, живущего одною жизнию с природою и не живущего одним чувством и одною мыслию со своим родом, с нами. И потому ноет сердце, что, несмотря на наше «множество», у нас нет еще *полноты*, ибо еще боль-

шее множество живет в нас лишь мыслию или в изображениях, а вне нас остается прахом. И нам не чужда природа, и мы, составляющие один ход, чувствуем возрождающую силу природы благодатной, «где дышит (но увы, не все) жизнию отрадной». Но «ход» не спросит: «Зачем средь тления себе ты избрал путь?» и не скажет: «Вокруг тебя предметы гробовые, животных остовы немые, да груды человеческих костей», не скажет, хотя и находится среди действительных могил и не может даже сказать: «Туда, туда в раздолье, на свободу, в пространство бесконечное полей», – ибо хотя он и находится среди <этого> раздолья, но свободу чувствует связанною, а бесконечных полей на земле не признает, потому что бесконечных полей и нет на Земле.

Кратко: Фауст, чуждый живым и тем более умершим, не чувствовал своей зависимости от природы. Мы же, чувствуя единство со всеми живущими и умершими, сознаем господство слепой силы природы и в смерти и разъединении, которую она вносит в среду нас. Чувства разъединения для Фауста не существовало, ибо он жаждал господства над подобными себе. Жало смерти в других, *чуждых* себе, он чувствовать не мог, а в себе ощущать его (жало смерти) и нельзя. Чтобы господствовать над разумными существами, он готов был <сам> подчиниться неразумной силе. И вот он вызывает неразумную силу, силу в тесном смысле земную, и с помощью этой силы подчиняет себе бедную Маргариту, и подчиняет, конечно, тем, что, возбуждая в ней чувственность, дает этой слепой чувственности господство над разумною природою. Это самое ясное и простое объяснение «Фауста». Профессор оставляет науку, находя ее мертвою, но не думает ее сделать животворною, нет, он обращается к неразумной силе, которую называет духом земли.

Не случайно, конечно, Гете помещает переворот, происшедший в душе Фауста, в ночь Субботы, хотя, быть может, и не сознает вполне необходимость такого совпадения[*]. За Субботою Отчаяния наступает для Фауста день не Воскресения, а день возрождения. Переворот совершился. Фауст делается язычником, бросается в разгул светской жизни.

Для творца Фауста кости не были немы. Правда, он видит в них лишь «типы» (из позвонка развивался череп...), но даже и в мысли не облекались <у него> эти кости плотью, не входил в них дух жизни, не проявлялись родственные черты. Гете, однако, не оставлял костей, а продолжал выпытывать от них тайны жизни; Фауст же, для которого эти кости были немы, бежал от них. Издав свое сочинение об остеологии, Гете тем самым осудил Фауста, который ничего в костях не открыл. Всякий шаг, который знание будет делать на этом пути, послужит осуждению Фауста, хотя знание и не считает своею целью внести жизнь в сухие кости.

Вопрос Великой Субботы, т.е. вопрос о костях, о прахе и о избытке сил, решен Фаустом, Гете и всем верхним слоем Европы не в смысле Великой Субботы. Избыток сил, для которого нет исхода, ибо в Музее Фауста нет

---

[*] Впрочем, сама легенда, возникшая вместе с обращением в христианство, превращает Субботу Еврейскую в шабаш ведьм, в собрание старых богов. Гете осталось только сделать из шабаша торжество светского духа.

орудий для направления слепой силы природы, земли, как и в нынешних физических музеях есть только намеки на них. Этот избыток силы слепой и мешает Фаусту видеть в себе сына человеческого и низводит его до сына земли. Как сын земли Фауст обращается не к Богу, пред Которым живы все, Который живит, а не умерщвляет, – а к «духу земли», рождающему и убивающему.

Во 2-й части открывается более обширное поприще для приложения профессорских знаний. Мефистофель и Фауст, являясь в качестве шутов при императорском дворе, устраивают маскарад, очень поучительно не оказывающий надлежащего действия, не спасающий от переворота. Народ перестает верить в *божественное происхождение власти*, т.е. <начинает думать>, что Император поставлен не от Бога отцов, не мертвых, а живых, и не в отцов место поставлен не для дела Божьего, и *вообще* Божественное, религиозное исчезает из этого мира и приобретение богатства становится единственною целью жизни. Пользуясь этим настроением, Мефистофель наделяет страну богатством, но когда наваждение проходит, вместо богатства в руках оказывается простая бумага. Это хорошо, но недостаточно: можно было бы и золотом наделить страну во время голода и эпидемий, так что народ умирал бы на грудах золота, среди множества предметов роскоши, собранных со всех стран света, точно на выставку, только без хлеба, и эти притом товары пусть окажутся зараженными, и вынуждены будут поклонники индустриализма или богатства <жечь их>, жечь то, чему поклонялись, т.е. здесь наглядно было бы представлено преимущество вопроса о жизни и смерти пред вопросом о богатстве и скудости.

В следующих сценах Мефистофель с Фаустом дают по желанию Императора и двора театральное зрелище – это *секуляризация науки и искусства*, т.е. наука низводится до *служанки фабрики и торга*, так что практический разум ограничивается вопросом о богатстве и бедности, вообще вопросом общественным и вообще вопросом нынешней узкой нравственности, тогда как для теоретического разума остается вопрос о жизни и смерти или о человеке, мире и Боге, но философы с редким единодушием (и Кант, и Конт, и Шопенгауэр, и Милль) объявляют эти предметы непознаваемыми и этим оказывают несомненную услугу купцам-фабрикантам, вообще индустриализму и милитаризму. Вопрос о двух разумах.

Сравнение с Великою Субботою дает истинный смысл Классической Субботе. Великая Суббота – схождение во ад и освобождение праотцев и пророков. В классической Субботе пророки заменены философами, а праотцы – матерями. Но ни философы, ни матери не выводятся из ада, ибо философия есть только выработка отвлеченного разума с абстрактными принципами, и этот отвлеченный разум и есть «матери», которые не видят ничего живого, личного, а созерцают только типы. Освобождаются из ада только два главных типа: тип мужеский Париса и тип Елены, ибо светское искусство есть эмансипация чувственной любви, которую Средние века признавали греховным делом. Герои средневековых сказаний, святые, аскеты, заменяются чувственными людьми, полными такой жизни, живущими <только> для настоящего.

По народной легенде вызов есть дьявольское наваждение. Елена в объятиях Фауста превращается в змею. По Гетевской поэме вызов Елены – это культ, культ женщины. Первый <вызов у Гете> – придворный, это французский псевдо-классицизм; второй – немецкий, ученый, профессорский. Сначала начинается вызов наукою, завершается искусством.

...В народном сказании о Фаусте и его книжной обработке есть что-то пророческое. В эпоху второй реформации в неоконченной переработке легенды о Фаусте Лессингом[92] есть также пророческие черты: народная легенда пророчествует о судьбе религии, легенда Лессинга – о судьбе литературы и философии. По этой новой легенде Фауст имеет один только недостаток: чрезмерную любовь к знанию, страстную преданность истине, то есть *к истине*, отвлеченной *от Блага*. В этом отделении истины от блага, знания от действия заключается причина падения. Следуя этим путем, можно было прийти к признанию мира мечтою, галлюцинациею, кошмаром, человека – животным и пожелать уничтожения как счастия. Даже не было надобности в дьяволе, – достаточно забыть Бога как бессмертное существо и человека, т.е. других людей как равных себе смертных, и не общую судьбу всех не сделать предметом заботы, чтобы уклониться от пути спасения. По Лессингу, Фауст, терзаемый сомнениями, обращается к дьяволу за решением вопросов, как того и ожидал последний. Но голос свыше говорит: «Вы не победите». (Но спасение, нельзя не заметить, является и у Лессинга, и у Гете, как Deus ex machina.)

В поэме об *ex*-профессоре Фаусте, написанной директором театра[93], можно прочесть, напротив, осуждение науке или знанию бездейственному, мертвому. Фауст ищет не одного знания, он не исключительно предан истине; он ищет жизни, блага, но блага не всеобщего, не для всех. Он и на небе искал бы тех же сильных личных ощущений, как искал их на земле и в подземном мире, откуда вызывает испорченный классицизм, псевдоклассицизм. Этот-то эгоизм, который хочет господствовать и вне Земли, и называется «возвышенным» стремлением. Если сравнить начало поэмы с ее концом, то легко увидеть, что возвышенные стремления значительно сократились к концу поэмы. Вопросы, мучившие Фауста в первых сценах, никакого решения не получили в сценах последних. Свободный народ на свободной земле[94] – еще не ответ на вопрос, вызываемый грудами костей человеческих. Впрочем, справедливость требует сказать, что и в первой сцене Фауста тяготит не участь тех, которые легли, пали костьми, а только беспокойство, которое причиняют эти кости жаждущему жизни и наслаждения Фаусту.

И если торжество демона не было полным, а Фауст не был окончательно побежден, то только потому, что в последней сцене он отказывается от всей своей деятельности, которою наполнена поэма. Он понял, что существуют кроме него другие люди, что узнать о существовании их можно не по противодействию, которое встречаем в них, а и по содействию, что есть общее благо. <К сожалению,> общее благо понято Фаустом в таком ограниченном смысле, что «Остановись, мгновение», если оно не выражает усталости, является совершенно неуместным, ибо и то общество, которое он оставляет по себе, как след, который... не сметут столетия.., не заключает в себе условий

победы. Распространение всеобщего блага определяет момент, когда «Остановись» было бы кстати, ибо «Остановись» относится *не к времени, а к злу*. Нужно поразить наголову зло, «не быть побежденным им» – еще не важно, <это еще не вся победа.>

Фауст кончает тем, чем нужно было начать. Под самый конец он делает великое открытие, что он на свете *не один*, что есть ему *подобные* (а отделять себя в мысли и чувстве от всех подобных себе, хотя и на короткое время, есть уже падение и разврат, – до этой мысли Фауст не доходит). Скрыть от людей эту истину было величайшим торжеством духа зла. Как должен презирать дух зла Фауста, который не догадывается пожелать что-либо – не исключительно для себя! Презирает дух тьмы не тех горемычных, которых никакими мучениями, каким он подвергал их от начала мира, не вынудил к забвению о существовании общем со всеми.

«...Мне жаль людей, и мучить их *не хочется*, ей-ей!» – говорит *дух лжи*. А Дух Истины, когда говорит о рабе своем, то разумеет не одного Фауста, а вообще людей.

Во всем прологе люди понимаются как существа, взятые в отдельности, братство между ними не предполагается, так что закон о братстве, о любви к ближнему идет не от того Бога, которого исповедует Гете. Фауста поклонники Гете делают представителем или типом человечества, тогда как он представитель только людей, выделившихся, забывших о своем родстве со всеми другими.

Точно так же *«Искушение»* может быть считаемо только временною педагогическою мерою, имеющей целью привести людей к сознанию необходимости единства. Для людей же, взятых в их совокупности, *Искушение* заменяется *Опытом*. Опыт же совокупного человечества, действующий на условия, порождающие искушения, делает невозможным вторичное падение. В Иове Нового Завета Пролог имел бы иной характер, ибо в этом прологе вопрос был бы не о попущении искушения, а о средствах искупления.

Фауст, поставя себя выше попов, профессоров и уже, конечно, несравненно выше крестьян, «скотов», или мещан, в то же время сам себя презирает, что совершенно понятно, ибо, поставив себя выше всех, он выделил себя от всех и потому стал ничтожнее всех, ибо люди имеют смысл, значение и силу только в единстве, а не в розни. В молитве к Духу земли Фауст благодарит его за то, что тот научает находить собратьев в воздухе, в водах и в тихих рощах и не иметь братьев в людях. Последние слова <он> произносит про себя, а первое возглашает вслух.

«...Животных остовы немые,
Да груды человеческих костей».

Но кости ли немы, или Фауст не умеет читать в них? Сам же Гете говорил, что прежде чем сказать, что в книге туман, нужно спросить, не в голове ли он?

Фауст создает, как новый Прометей, новое поколение людей, для которых все человеческие дела, должности кажутся низкими, мелкими, скучными, а между тем эти должности и делаются таковыми по недостатку жела-

ния (и это главное) и отсюда и уменья оживить, сделать плодотворною должность или какое-либо дело.

«Он возмечтал об орлиных крыльях – хотел изведать все тайны и цели Неба и Земли». Таким искателем приключений, авантюристом является Фауст в народных сказаниях. Между Фаустом и Прометеем нет никакого родства. Прометей наделил народ огнем, а что сделал Фауст для народа? Только под конец поэмы, в конце 20-х годов, под влиянием начавшихся лицемерных забот социалистов о благе народном, Гете заставляет Фауста подумать о народе, заняться осушением болота. Смерть, непосредственно следующая за этим делом, смерть Фауста доказывает, что он изменил сам себе, пожелал, по-видимому, отказаться от роли авантюриста.

<Поэма «Фауст»> – следовательно, *не общее предприятие*, которое составляет предмет Илиады; это не *Одиссея*, ибо хотя Одиссей и подвергается приключениям, но ищет не их, а отечества, он бывший участник общего предприятия. Предприятие Данта – не общее предприятие, но цель его странствования – очищение от 2-х главных грехов Европы: светского папства и духовного императорства. Илья Муромец, бывший громовник, по нужде, а не по охоте оставляет землю и выступает на защиту ее, и по очищении степи, когда кочевники возвратятся к земледелию, т.е. кончится схизма, раскол в труде человеческого рода, тогда станет возможным истинно общее предприятие.

Если мы примем во внимание, что только Всеобщее предприятие с целью всеобщего блага есть истинно нравственное дело, тогда только можем оценить значение так называемых «возвышенных» стремлений Фауста.

Предмет поэмы «Фауст» – не великое, мировое дело, если только под мировым делом не признавать всеобщее <взаимное> отчуждение, отречение от отечества и братства, подчинение слепой силе (духу земли). Фауст не оплакивает раздор, а вызывает Елену, как источник вражды. Поэма согласно с духом Европы не осуждает уже раздора, а возводит свободу, независимость друг от друга в великий идеал, в самом соединении видит лишь средство отстаивать взаимное отчуждение, свободу.

ЗАМЕТКИ О «ФАУСТЕ»[95]

Как-то само собою случилось[96], что предметом моего внимания или даже предметом особого рода ненависти сделались произведения Профессора Кенигсбергского Университета (Университета как учреждения, ныне уже отживающего, что, может быть, и началось с Кантом) Канта и произведения Директора Веймарского Театра (учреждение, процветание коего всегда связано с упадком) – Гете. И именно трагедия «Фауст» может быть названа «Университетским вопросом» или *вопросом о сухих костях* – что возбуждается самим *местом действия*, Музеем, *этим недозревшим учреждением*, и вопросом о избытке сил – что возбуждается временем действия – *весною* и притом *Великою Субботою*. Так же начинает и Толстой свое «Воскресение» – только он в весне видит жизнь и не видит, что эта жизнь есть похоть и смерть.

Фауст жаждет живой науки, не отдавая себе отчета о том, что такое это живое?

* * *

Должны ли сыны, соединясь *в одного* Сына человеческого[97], быть орудием воли *Бога об отцах («Сыне человечь, пророцы на кости сия!»)** или <же быть> противниками Его воли, сознавая себя *«сынами земли»*, а не сынами отцов человеческих и творя волю *«Духа земли»*, силы рождающей и умерщвляющей, <того духа,> с приближением коего «кровь начинает играть у Фауста» и испытывает он невыразимый ужас; духа сладострастия и смерти, подчиняясь которому происходит половое соединение или подчинение и взаимное истребление (борьба и взаимное убиение и в том и другом случае). «Насилуй и истребляй!» – заповедь Духа земли.

Поэма или Трагедия начинается в *недозревшем Музее* при отживающем университете, который служит Духу земли и образует, создает сынов земли и не ставит даже вопроса, оживут ли кости, собранные в Музей (в чем упрекает его митрополит Филарет[98]), хотя этот вопрос напрашивался сам собою, потому что действие начиналось в Великую Субботу, накануне Воскресения.

* * *

За *Вопросом Академическим*, или вопросом об ученых как сословии, следует *вопрос Университетский*, или вопрос о живой и мертвой науке[99]. Трагедия «Фауст» показывает в Вагнере мертвую науку и еще лучше показывает, что нет живой науки в Фаусте, нет не тогда только, когда, как в I-ой части, он таскается по кабакам и волочится за мещанками, но и тогда, когда он является финансистом, хотя бы его советы не были так губительны, генералом, хотя бы он спасал республику или наоборот, ни в директоре театра, вызывающем Елену, но не такую, какою ее знает Гете, поэт не эротический, как и не витальный; меньше же всего он служит живой науке и является губителем ее тогда, когда делается землевладельцем и фабрикантом и сжигает хижинку Филимона и Бавкиды, изображающую все крестьянство, и капеллу, изображающую крестьянское и сельское суеверие или религию. Вагнер не живет одною жизнию ни с природою, ни с людьми, а Фауст живет одною жизнию с природою, но замечая в ней лишь силу рождающую, а не смертоносную, а с людьми не живет одною [жизнию], потому что, не замечая существенного сходства, смертности, он видит лишь небольшое несходство, которое принимает за превосходство, а потому объединения в общем деле оживления, в чем и состоит живая наука, он даже не предполагает.

* * *

Фауст одною жизнию живет с природою[100] и не живет одною жизнию с себе подобными, потому что не замечает подобия <своего> с другими и

---

* Заповедь собирания «Шедше научите...» имеет целью соединить всех в одного *«Сына человеческого»*, в орган «Слова Божия» о воскрешении, т.е. «Прорцы...».

видит только несходство, которое ему кажется превосходством, хотя последнее очень незначительно сравнительно с первым. Смертность есть общее, пред коим уничтожается всякое превосходство. Но сознание смертности есть принадлежность Средних Веков, а между тем развенчание и уничтожение средневекового жизневоззрения и составляет специальное назначение поэмы «Фауст».

Лермонтова раздражает спокойствие, с коим другие люди относятся к разладу, который он замечает одинаково и в них и в себе. Он презирает людей, но и к себе не питает уважения. Лермонтов, как и Фауст, предается оргиям, но знает, что сделался своим собственным *шутом*, тогда как Фауст этого, по-видимому, не понимает; а потому и жизнь должна Лермонтову казаться *«шуткою»* и *даже неумною*. Фауст же до самого конца, когда он делается фабрикантом, эксплоататором земли, не замечает, что мануфактурная промышленность (а не кустарная и не земледельческая) есть также «глупая шутка», а фабрикант-землевладелец есть шут, который старается лишь наполнить забавами пустоту, оставляемую смертью.

* * *

В легенде о Фаусте выражается взгляд народа на так называемую Новую Историю[101]. Отличительная же черта Новой Истории – секуляризация. Для народа, оставшегося верным Богу отцов, секуляризация могла казаться отступлением от Бога. Сказание о Фаусте именно доказывает, что народ никогда не принимал реформатского учения, не переставал молиться за умерших. И только непониманием народом истинного учения реформаторов можно объяснить, почему легенда самого Лютера не поставила на место Фауста. Понятно также, почему сами отпавшие, наиболее секуляризовавшиеся признали *очищением* то, что народ признавал *отпадением*. Самое отпадение для народа представлялось таким грехом, для которого нет прощения, спасения.

Взгляд народа на Новое время как на возвращение язычества, т.е. поклонение демонам, выражен *вызовом из ада Елены – этого источника вражды*. Сам же великий язычник Гете сделал этот вызов основою 2-ой части своей поэмы. Гете ограничился вызовом классических теней в то время, когда европейская наука круг ведения своего не ограничивала пределами классического мира, и странно, что он, Гете, который так искренне сожалел, что крылья души никогда не делаются телесными крыльями, не пожалел, что тени, вызванные им, не делаются живыми людьми.

* * *

Наиболее противоположным поэме *«Цена жизни»* является немецкое произведение «Фауст»[102], которое также может быть названо *«Цена жизни»* или «Самая ложная оценка жизни», ибо ни альтруизм даже в самом широком смысле, ни труд в узком смысле («Лишь тот достоин жизни и свободы, кто должен каждый день их добывать»), *ни борьба с океаном*, хотя бы она и *не была борьбою лишь с болотом, не могут дать цену жизни.*

Ученая Германия избирает героем поэмы *профессора*, но который не остается профессором, а делается *авантюристом* (проходимцем), хочет испытать жизнь, чтобы определить ее ценность. Как искусный проходимец, он пролез в Министерство, конечно финансов*, потом сделался Директором театра, <а> кончил фабрикантом, завидуя пролетариям, поденщикам. Еще раньше, тотчас по оставлении профессуры, испытывая жизнь, он таскался по погребкам и волочился за мещанками. Народный Фауст возмечтал об орлиных крыльях, хотел изведать все тайны неба; Гетевский не был так величав.

Истинную оценку немецкой поэмы можно было сделать лишь по появлении русской поэмы, избравшей героем своего произведения примирителя Востока и Запада, самодержца, перенесшего господство над чувствующими, разумными существами и борьбу с ними на бесчувственную и неразумную силу вселенной.

В «Фаусте» не мировое дело составляет содержание поэмы, если под мировым не признавать всеобщее взаимное отчуждение, отрицание братства и отечества.

О «ФАУСТЕ» ЛЕНАУ [103]

Гетевский Фауст не представляет полного разъяснения этого типа и его положения, в высшей степени трагического, но имеющего значение временного, а не вечного противоречия...

Поэтому появились новые попытки разъяснения этого положения. <Фауст Ленау – одна из таковых.>

Фауст Ленау <уже> не живет одною жизнию ни с природою, ни с людьми: он сознает и глухоту и слепоту природы: «Молитесь, кляните, плачьте, – никто вас не услышит!» Фауст вообще и Фауст Ленау в особенности составляют оторванные ветви от генеалогического древа человеческого рода, а потому и знание их, не соединенных на общем корне рода, не может быть древом жизни. <Общего труда и Фауст Ленау не признает и не понимает, потому что цели его, общего дела, не знает.>

В «Фаусте» Ленау есть вопрос и о братском союзе, конечно, не в смысле труда, а только знания. <Но с какими результатами?> «Толпа бессмысленна и немощна и не может обладать мудростью, в которой отказано отдельному человеку». «Разве Божество ждет многочисленного собрания, чтобы пропеть свою песнь?» – возражает этот индивидуалист, солипсист.

Беспокойство и искание чего-то мы видим и у Музы, но это искание разрешается открытием могилы предка, и как только эта могила найдена, все наполняется для нее надеждою и ожиданием.

В противоположность Гетевскому «Фауст» Ленау от природы, которая не только надежды, а даже успокоения ему не дала, переходит в анатомический театр. Здесь он анатомирует, исследует труп отца или брата – каким этот труп был бы, если бы для Фауста вообще существовало родство. Но не

---

* [и], высоко ценя золото, хочет поменять его бумажками.

в надежде возвращения жизни он исследует труп. Нет, он тело умершего употребляет как средство для разрешения своих сомнений, просто для любопытства. Если же бы он имел сыновнее чувство, он знал бы, для чего он наделен духовными силами, и назначение их было бы ему понятно. Мефистофель уличает Фауста в пустом любопытстве, а вместе с тем лестью хочет отвратить его от дела...

ГЕТЕ И БАЙРОН[104]

1-я часть «Фауста» и первые две песни «Чайльд-Гарольда»;
2-я часть «Фауста» и последние две песни «Чайльд-Гарольда» и особенно «Дон-Жуан»

1-я часть Фауста: профессор оставляет кафедру, таскается по погребкам и волочится за мещанками. 1 и 2 песни Чайльд-Гарольда: Лорд оставляет скамью оппозицию и волочится за испанками, гречанками, – подвергается лишениям и опасностям в горах Албании, переплывает Геллеспонт, и все это – неизвестно для чего, бесцельно.

Во 2-й части Фауст спасает то самое, против чего протестуется в Чайльд-Гарольде и Дон-Жуане, но Фауст сожигает хижину (и капеллу) Филимона и Бавкиды, чего никак не сделал бы Дон-Жуан.

Бог Байрона и Бог Гете.

Бог Байрона не тот, который творит миры за мирами, чтобы наполнить пустоту существования, и все-таки остается *одинок* и потому высшим блаженством для него было бы уничтожиться. Но тот же Байрон находил, [что Священный союз походил] на Троицу Нераздельную, сколько обезьяна походила на человека. Изгнанный из отечества скиталец, глубоко чувствовавший одиночество, не мог бы не признать Бога единого, но не одинокого, если бы только враги не присвоили Его себе, не понимая, однако, Его.

Гете же – то деист, <то пантеист> («как поэт, – говорит Гете, – я политеист; как натуралист, я пантеист; как существо нравственное (etre morale), я деист. Я имею нужду во всех этих формах, чтобы выразить мое чувство»).

Гете тесно сближается с природою, сливается с нею, *подчиняется* ей (потому он пантеист), но зато резко отделяет себя от себе подобных и, *считая себя выше их*, видит в них только множество, рознь (потому он политеист); единство же в виде *господства* он признает, вменяя себе такое признание в добродетель (потому он деист).

Байрон же слепой силе не подчиняется, Шелли не поддается, Спинозу – едва ли знает, потому он – *не пантеист*; он не на стороне сурового могучего бога *деизма*, а на стороне осужденных на смерть людей. В Иафете он желает лучше погибнуть со всеми в водах потопа, чем спастись с немногими; он не боготворит *поэзию*, дело, хотя и не общее еще, считает выше слова, под конец освобождается от полигамии, поэтому и *не политеист*. Видя рознь в людях, он принимает сторону слабых против сильных, не замечая общей их слабости (смертности).

ЗАМЕТКИ О ГЕТЕ[105]

Одною жизнию с природою он жил... и до такой степени, что, изучая мир растительный, входя в него, он забывает о человечестве, он перестает быть человеком, перестает быть головою, чувствующею мыслию природы. Шиллер не столько с природою, сколько с человечеством одною жизнию дышал, но и его сочувствие ограничивалось не всеми, а лишь немногими общественными бедствиями человека; *он вздыхал о тех, которые теряли свободу, но не о тех, которые теряли жизнь, испускали последний вздох.* Шиллер, так же как и Гете, не замечал общего сходства (смертности), не замечал существенного. Гете и Шиллер, и соединившись, не составили еще истинного человека. Они слышали дыхание человека и природы, но не слышали вздохов всей твари; они не знали, в чем смысл человеческого существования, хотя один из них был реалист, а другой идеалист, один натуралист, а другой – историк, объективист и субъективист.

Привести все растительное царство к одному типу, к семенодоле, к листку и корешку – это не значит еще открыть мировой смысл растения[106]. Сознание человеческое имеет свои права в целом. Сознание себя смертным, сознание утрат дает смысл растительной жизни. Не отрицают же у человека право обращать растения в искусственные покровы, в одежду; не естественнее ли обращать растение в естественные [покровы], в тело тех, которым принадлежал прах и воздух, которые растение вновь соединяет. Для существа, сознающего утраты, недостаточно привести весь растительный мир к позвонку или к нервному узлу, заключенному в нем, нужно еще *отыскать связь, переход между семенодолею и позвонком, чтобы воспроизвести из последнего череп и головной мозг.*

Кости, немые для Фауста, говорили Гете о своем сходстве[106], другим они говорили о своем различии, но ни синтез, ни анализ не составляют конечной цели, восстановление <жившего, но умершего> лишь может быть ею.

Бог, вселившийся в плоть человеческую, перечувствовавший его страдания, смерть, и человек, не желавший жить в человеческой коже, даже слышать не желавший о смерти, составляют, конечно, противоположности. Только последний мог удовлетвориться, усмотрев в мертвых костях общий (отвлеченный) тип. Но если бы он во всех телах, организмах прозрел метаморфозу нервного узла, от остеологического типа перешел к физиологическому, то и тогда не была бы понятна самая возможность удовлетвориться отвлеченными представлениями. За такое открытие Гете заслуживал докторского диплома. Фауст <же> не заслужил и степени доктора, так как для него кости были совершенно немы, но звания человека и тем паче сына человеческого не достоин был ни тот, ни другой. Для сына же человеческого кости не были бы немы, а сказали бы о том, что они некогда жили, утратили жизнь, и спросили бы, оживут ли они, т.е. такую мысль пробудили бы они в человеческом существе, и если бы это существо стало доктором естественных наук, то метаморфоза для него стала бы реморфозою, т.е. восстановлением прежнего образа, патроморфозою.

* * *

Живя одною жизнию с природою[108], Гете не только был чужд людям, но принимал все меры, чтобы достигнуть наибольшего отчуждения, отрешиться от всякого сострадания, чтобы не нарушить ясности своей мысли, ясности, приобретавшейся на счет величия и глубины, если только миражам и иллюзиям отвлеченной мысли не придавать значения глубины и величия, так как в них ничего, кроме мнимости, нет и быть не может. Таковы и есть все его типы: типы растений, животных, Фауста. Это отчуждение – не естественный только эгоизм, а искусственный, даже вычитанный. У Спинозы эта мысль была естественная, врожденная, наследственная, ибо у евреев любовь к Богу давала право ненавидеть людей. У Спинозы и у его последователя Гете любовь к природе давала такое же право относительно себе подобных, хотя последний и не признавал этого подобия, или же очень ограничивал его. «Тот, кто любит Бога совершенно, тот не должен требовать, чтобы и Бог его также любил». Эта заповедь, конечно, не от Бога идущая, не от Моисея, уже само собой разумеется, не от Христа; она от того исходит, кто Бога живого заменил Богом мертвым[*].

Но любить Бога, не способного к любви, – значит ли любить совершенство? Самый последний из людей, в ком сохранилась хотя бы одна капля чувства, выше этого бесчувственного Бога. Бог, который не умеет создать и одно существо, не разрушая других, заслуживает ли любви? Мало того, этот бог дал чувство существам, которые служат для него материалом для новых творений, – и этого недостаточно: он внушает людям чрез своих пророков, подобных Спинозе, что они, люди, должны забыть себе подобных и отдаться ему, признать величие в этом ненасытном пожирании. Можно подумать, что он, этот мишурный Хронос, облеченный в мнимое величие, опасается, чтобы люди не низложили его, и потому и старается разделить людей и руками одних убивает других.

---

* «Если я тебя люблю, что тебе до этого за дело», – с восторгом произносит Гете. В этом отречении от взаимности ему чудится какое-то великодушие, вроде добродетели, не требующей себе награды. На самом же деле во всем этом нет ничего, кроме самодовольства, эгоизма. Для пантеистов требовать родственного сочувствия у слепой неродственной силы было <бы> столько же нелепо, сколько и восхищаться этою печальною необходимостью. Но не желать сочувствия от существ, подобных себе, родственных, способных к чувству, – это <уже> колоссальная нелепость.

* * *

И спрашиваешь ты: зачем душа[109]
Истерзана? Зачем так ноет грудь
И хочет жизнь прерваться в ней порою?
Зачем средь *тления* себе ты избрал путь?*
Взамен *природы благодатной*** –
Где дышит жизнью *все отрадной,*
Что создал Бог для счастия людей*** –
Вокруг тебя предметы гробовые,
Животных остовы немые
Да груды человеческих костей****.
Туда! Туда! (Куда? где собраны эти предметы гробовые, животных остовы немые, да груды человеческих костей)
в раздолье (где нет, конечно, тленья?!)
на свободу (не бог знает какую!)
В пространство бесконечное полей, – и в этом небесконечном пространстве полей он найдет поле, полное костей и всего того, от чего он бежал.

Это обличение *искусственности*, которая столько же может относиться к мрачным и суровым средневековым алхимическим лабораториям, как и к новейшим химическим... если они не сознают своего переходного назначения.

Гете, очевидно, не признавал такого назначения, когда говорил:

Хочу я магии предаться,
Хочу с духами сочетаться
Я их на помощь призову, – (а не отечественную науку)
Быть может, тайны бытия
Тогда от них услышу я
....
Узнаю тайное начало
Причину тайную миров (а не причину разрушения и смерти), –

---

* Перевод этого места не отличается точностью, но, не верный букве, он лучше подлинника выражает характер Фауста.

** зла он в ней не замечает.

*** т.е. нет ни падения, ни искупления.

**** Он вовсе не сознает, что тою же жизнию жили эти груды костей, какою и он живет. Если для Фауста остовы животных представляются *немыми*, то в этом Фауст должен винить *себя*, слабость своих умственных сил, недостаток сведений. Для Кювье, даже для самого творца «Фауста» эти остовы не были совершенно немы. Нужно не шутя вообразить себя представителем не только прошедшего, но и будущего человечества, чтобы назвать [их] немыми. Если человеческие кости кажутся лишь грудами, то и это нужно отнести к недостатку у себя способности различить их и отнести каждую к своему составу, и что особенно [важно], к недостатку простого чувства, которое не может считать эти кости чужими.

т.е. возвращается к *анимизму*, иначе называемому натурализму, который исповедовали и Шлейермахер, и новейшие протестантские богословы. В этом же осуждении искусственности и возвращении к первобытной естественности и заключается начало новому толкованию, данному немецкою наукою происхождению религии, языка и государства.

РАЗБОР

1) РОМАНА ЭДВ. БЕЛЛАМИ: «LOOKING BACKWARD 2000–1887»
и
2) «THE COOPERATIVE COMMONWEALTH IN ITS OUTLINES» BY LAURENS GRONLUND [110]

Автор <Беллами>, изображая общество XX-го века[111], отождествляет богатство (комфорт) и университетское образование с общественным благом и, очевидно, вовсе не знает о бедствиях, общих богатым и бедным, образованным и необразованным; а при изображении общественных пороков XIX века руководится не сочувствием к бедным, а завистью к богатым, иначе он не смешивал бы богатства с счастием, не придавал бы ненадлежащего значения и университетскому образованию, – производящему людей, занятых собственным анализом, если «нужда» не заставит их отказаться от этого главного плода университетского образования. Не только зависть к богатым, но и сочувствие к бедным не должно быть точкою исхода. Бедствия, общие и богатым и бедным, невеждам и образованным, т.е. бессознательному невежеству и сознательным невеждам (получившим университетское, т.е. философское, образование), должно быть поставлено в основу общего дела. Только страждущие завистью к богатству могут поставить целью – объединение во имя комфорта, во имя хлеба и зрелищ, при минимуме труда и максимуме комфорта, игнорируя при этом смерть, т.е. общее бедствие.

Беллами хочет нынешнюю сословную науку, знание, не переходящее *все* в дело, хочет сделать достоянием *всех*, он хочет людям дела привить мысль, не имеющую прямого отношения к делу, обращается с проповедью не о Царствии Божием, сельском, крестьянском, а о царствии мещанском, городском. Все до последнего рабочего станут *культурными людьми*, т.е. на всех будет печать *мысли без дела*; мускульная система будет принесена в жертву нервной, хотя механическая, бессмысленная работа будет сохранена во всей полноте даже на всю 24-летнюю службу[112].

Главная ошибка Беллами в том, что он не знает «общего дела». Наука и искусство составляют у него особые области. Он не допускает для науки и искусства самого естественного прогресса, который состоит в том, чтобы все делались знающими и чтобы все делалось предметом знания, а искусство бы состояло в приложении этого всеобъемлющего знания всеми живущими (сынами) к возвращению жизни всем умершим. Сам автор (Беллами) признает, что труд ради комфорта есть тягость, от коей освобождаются – одни после трехлетней службы, переходя в ученые и художники, а все другие – после

24-летней службы[113]. Признавая, что только занятия ученого и художника делают из досуга благо жизни, он лишает блага жизни большинство. Но очевидно, что нет блага ни в знании бесцельном, ни в безжизненном искусстве, как нет его и «в наслаждении всем тем хорошим (комфортом), в созидании чего они (все не ученые и не художники) участвовали»[114], <скажем мы, придерживаясь выражений самого Беллами.> Поэтому 45-летний возраст, возраст исключительного пользования комфортом, так же мало может быть назван возрастом зрелости*, как и возраст, в который производятся мануфактурные игрушки, доставляющие комфорт. (Во всякого рода играх отставные работники принимают большее участие, чем молодые, стр. 785.) Едва ли может быть названо благом и право выбирать вместе с учеными и художниками опекуна, а также и быть судьями по назначению этого опекуна (Президента), хотя бы выбор Президента и делался не для себя, как освобожденных от контроля, но освобожденных лишь потому, что прожили 45 лет, оказавшись, однако, неспособными к освобождению путем знания и искусства, оказавшись, следовательно, – *недорослями*[115].

В этом общественном строе себялюбие (эгоизм) заменено самолюбием, которое так же разрушительно для братства, как и себялюбие. Оставив, даже усиливая самолюбие, славолюбие, властолюбие, карьеру[116] – странно думать, что устранены все поводы к преступлениям: индивидуализм в форме самолюбия будет еще разрушительнее индивидуализма в виде эгоизма. А между тем все преступления в этом обществе называются атавизмом; следовательно, пока все, что остается в настоящем поколении от предков, пока все это не исчезнет, останутся и преступления. Таким образом, порок «прогресса», т.е. превозношение младших над старшими, последующих над предыдущими, будет доведен до высшей степени[117]. Исключительная ответственность пред будущим, забвение и пренебрежение прошедшим создаст или будет создавать постоянно для менее даровитых, менее красивых положение париев.

Беллами в своем романе представляет как верх блаженства и совершенства общество, пирующее на могилах отцов. Но большинство этого идеального общества, как и сам автор, за постоянными развлечениями (135 с.) не замечает, что трапезою для этого пира служат могилы предков[118], а меньшинство, которое благо жизни видит в мышлении, в художественных занятиях (с. 183 по изд. 1901 года), превращает действительность в отвлеченное или художественное бессмертие. Общество, пирующее на могилах отцов, конечно, не может быть братством сынов и будет именно обществом бродяг, забывших о своем сыновстве, а следовательно, и о братстве. Для такого общества возвращение к жизни одного из прежних поколений есть не предмет желания, а дело случая, и оно относится к нему, к воскрешению, с сожалением, с любопытством (стр. 275 и 276-я; стр. 217-я). Анализ положения человека, попавшего в чуждое ему общество XX века, доказывает неестественность одноличного воскрешения. Человечество потому и не стало еще хрис-

* Название второй молодости, т.е. зрелость незрелости, для этого возраста гораздо вернее и подходящее.

тианством, т.е. истинным братством, что воскрешение не стало проектом, даже не признано таковым. Роман Беллами, встреченный с чрезвычайным сочувствием, есть изображение лжебратства, потому что воскрешение служит для него лишь фабулою, притом это воскрешение одноличное, для коего не требуется ни знания, ни искусства, ибо знание и искусство заменены тут гипнотизмом, т.е. колдовством (стр. 16-я; по изд. 1901 г. стр. 19-я). Картинка на заглавном листе изображает, – трудно решить, – шарлатана ли XIX века (16), усыпляющего, или же его собрата по колдовству – доктора XX века, пробуждающего героя этого романа[119].

Фабула, придуманная Беллами для показания идеального общества, служит лишь к обличению этого общества. Автор, сам того не замечая, указывает на бессилие науки XX века, когда считает ее неспособною воскресить <даже> не умершего человека, даже молодого (т.е. в котором не начиналось еще умирание), а прибегает для этого к колдовству, т.е. гипнотизму; тогда как наука XIX века признавала (отчасти хотя) возможность даже омолаживания <способ Броун-Секара>. Фабула, принятая автором романа, но не им, впрочем, изобретенная, служит к обличению не в невежестве лишь изображенного им общества, но и в безнравственности: это общество – не братство, потому что оно равнодушно к отцам. Воскрешение же служит мерилом знания и нравственности, ибо воскрешение всех умерших возможно только при знании всеми всего, и притом еще требует любви сыновней и братской в самой высшей степени, т.е. любви беспредельной, всемирной, требует, чтобы человечество стало христианством. Для автора романа религия есть дело личное каждого (<т.е.> фантазия, <о которой не спорят>); и это значит, что у человечества по истечении ста лет не оказывается ни одной истины, достойной общего почитания, культа. Религия оказывается только мнением, а не делом, и притом личным, а не общим, общее же дело состоит в доставлении комфорта всем, развлечений большинству, а меньшинству – досуга для праздного размышления и художественного самообольщения.

Вернее было бы, отнесясь критически к эпикурейскому обществу, – к обществу, в коем народ превращен в интеллигенцию, т.е. к обществу XX века, обратить его в поучительную фабулу, а фабулу одноличного, произведенного колдовством воскрешения – в проект всеобщего, всеми (всеми сынами) производимого воскрешения. Не зная истинного смысла братства, Беллами не видит всего объема небратства. Вопрос об Авеле для него имеет лишь метафорический, а не буквальный смысл (стр. 304-я по изд. 1901 г.). Авель не убит Каином, а лишен им состояния, удален от наследства[120]. В романе Беллами народ уничтожен, все общество превращено в интеллигенцию, в нем нет народа, а одна интеллигенция, т.е. эпикурейское стадо.

* * *

Промышленная армия – это вопиющее противоречие: армия – это совокупность сынов, жертвующих жизнью за отечество, хотя бы только за его существование; а тут (в промышленной армии) – соединение чужих людей, жертвующих личными выгодами ради промышленности, ради роскоши: можно ли требовать бескорыстного служения ради замены бумажного

платья шелковым?!.. Слияние промышленных, т.е. корыстных, предприятий из мелких в крупные может ли привести к соединению в одно предприятие, которое, однако, не может уже быть корыстным, т.е. промышленным, а может и должно быть бескорыстным, т.е. относиться к тому, что есть общего у всех людей, или сынов человеческих; общее же у всех людей, у всех смертных сынов человеческих, есть смерть, а потому и общим предприятием, если бы люди не были сынами, может и должно быть дело бессмертия, для сынов же общим предприятием будет воскрешение. Воскрешение есть не искусственное подражание, а проявление сознательной силы в самой природе, тогда как промышленное предприятие есть подражание естественному, подделка под естественное, фальсификация по сущности.

«Эта великая метаморфоза (превращение частных промышленных предприятий в единый синдикат) совершится *вполне спокойно*, без *всяких насилий*, в силу естественных законов эволюции», – говорит Гронленд; на предыдущей же странице (562-й) было сказано: «Но пока происходит этот процесс слияния (т.е. слияния в единый синдикат), он *болезненно отражается* и чувствуется во *всем* народном организме»[121]. Вполне спокойно, без всяких насилий, а между тем болезненно, притом во всем организме?!.. Чем же отличается эволюция от революции? Как болезнь от смерти? Как смерть от пыток?

* * *

Существенный, коренной недостаток системы Гронленда и романа Беллами заключается в том, что они признают лишь экономические реформы, а не технические, не думают о замене истребительных орудий регулятором слепой силы природы. Техническая же реформа требует реформы психической, т.е. обращения ученого (только мыслящего) сословия в комиссию, т.е. действующих и чувствующих. Прежде всего нужно морализовать, так сказать, изобретения. Правда, они <Гронленд и Беллами> ожидают в будущем чрезвычайных открытий; но все эти открытия, подобно нынешним, будут лишь подражаниями в малом виде природе, т.е. игрушками, как предметом ссоры, и орудиями, которые знание дает в руки ссорящихся отдельных лиц и особенно целых сословий и народов. Но одно признание игрушечного характера за промышленностью есть уже переход от несовершеннолетнего возраста, лучшим выражением для которого (переходною ступенью от детства к совершеннолетию) может служить не случайное, а вызванное главною потребностью настоящего времени создание орудия, или оружия, двоякого употребления <т.е. как для защиты от себе подобных, так и для действия на слепые силы природы>.

Второй недостаток заключается в том, что ни Беллами, ни Гронленд, ни вообще социалисты не знают другого дела, кроме производства и распределения предметов комфорта, дела же высшего, всеобъемлющего, превращения трансцендентного, внемирного в имманентное не признают. А при таком деле теряет всякое значение поземельная рента, прибыль, проценты... Что может значить доход владеющего землею, если под владением будет разуметься не правовое, а обладание, даваемое действительным произведе-

нием, т.е. обращением слепого процесса самой природы в управляемый совокупным трудом. Доход, который должна дать земля, насколько она есть прах отцов, состоит в возвращении его <праха> тем, кому он принадлежал последовательно, т.е. в восстановлении тел отцов, в возвращении им жизни. Если земля, как наследственная собственность, заключает в себе кладбище, как это должно быть [оторвано.]

Третий недостаток заключается в том, что, обещая дать всем университетское образование, они <Гронленд и Беллами> не делают из этого образования общего руководства для определения всех общественных отношений. Выбор дела, должности, вступление в брак и в другие союзы, – все это предоставляется личному выбору, а не исключительно знанию, для коего не существует минутного увлечения и которое, достигнув некоторой высоты, не может впадать в ошибки, свойственные [оторвано.]

«Новая фантазия на старую тему» – трактат Гронленда и роман Эдв. Беллами[122], – к сожалению, и не очень уж нова, и не составляет исключительной фантазии этих двух лиц, ибо на Парижском конгрессе было заявлено требование организации промышленной и земледельческой армий. В настоящее время, когда «город» хочет воспользоваться воинскою повинностью для обращения 3-го и 4-го сословий в промышленную, а 5-го сословия в земледельческую армию, *чрезвычайно* важно отличить сельскую воинскую повинность, которая имеет целью переход или перевод городского сословия в сельское в видах регуляции естественных явлений, <в видах> превращения смертоносной слепой силы в живоносную. Хотя задача сельской воинской повинности весьма естественна, но для испорченных искусственною жизнью города может казаться гораздо более фантастичною, чем фантазия вышеозначенных социалистов, и может даже казаться фантазиею на тему совершенно новую, тогда как в действительности сельская воинская повинность имеет в виду – не разрушая фантастического представления сельского хоровода о себе как силе, правящей временами года, – поставить ученому сословию в задачу, как необходимое следствие знания, замену орудий разрушения орудиями регуляции естественной силы, или замену орудий разрушения орудиями двоякого употребления, <а вместе имеет в виду поставить ученому сословию в задачу> и объединение всех для этой цели в сельской жизни. Сельская воинская повинность ставит себе целью – достижение совершеннолетия; власть при этом имеет значение временного наместника, соединяющего в себе знание и воспитание, т.е. душеприказчика и учителя; эта власть необходимо кончается вместе с исполнением долга, т.е. с воскрешением, с полным взаимознанием, т.е. родством.

При промышленной же повинности власть ради улучшения комфорта получает значение вечного опекуна или попечителя, а не временного наместника, ибо промышленность, как и искусство, есть только подделка под живое (игрушки), потому-то в промышленной повинности, или долге, и не может заключаться требования воскрешения. Только при сопоставлении промышленной повинности с сельскою – первая получает надлежащую оценку. При этом сравнении промышленная повинность не только умаляется, но лжебратство ее становится очевидным, ибо нет братства, пока остаются юридические и экономические отношения.

Как религия есть культ предков, культ смертных, ставящих себе целью бессмертие, так знание и искусство есть знание предков, доказываемое искусством обращения смертоносной силы в живоносную. Как отрицание или искажение религии есть культ женщин и детей, так и наука, как прикладная, как искусство, находит свое выражение во всемирной выставке, а в чистом виде – в метафизике, которые скрывают в отвлеченном виде тот же культ предков, тот же вопрос о смертности, о конечном и бесконечном и т.п. Государство есть душеприказчество, а искажение его – комфорт жен и детей, т.е. светское государство.

«ИДЕАЛЫ НАШЕГО ВРЕМЕНИ», СОЧ. ЗАХЕР-МАЗОХА [123]

Автор этого романа сокрушается об отсутствии идеалов у нашего времени (т. е. после торжества немцев над французами, уже давно отказавшимися от идеалов), тогда как следует сокрушаться о том, во-первых, что есть идеалы, а не идеал, что их много, а не один, а во-вторых, нужен не идеал, т.е. мысль, отделенная от дела, а проект. Не имея одного общего проекта, партия, сохранившая идеалы, может ограничиваться лишь отрицательным делом, т.е. опровержением, борьбою с теми, которые свои частные идеалы превратили в проекты. Это те, которые считают *труд – добродетелью ослов*, признавши при этом и *умеренность добродетелью баранов*, <те, которые> хотят жить мыслью, спекуляциею на чужие труды.

<При> противоположности между двумя партиями (Рива, Випер – редактор реформы неопределенной и его сотрудник Андор – с одной стороны, и Плант в соучастии высокопоставленных лиц – с другой) – культ женщин есть общий культ у тех и у других, Валерия есть высшая богиня, хотя одни чтут в ней только красоту, а другие, кроме красоты (как Андор), еще талант актрисы. Сам автор обличает лишь крайности культа, например обожание перчатки с руки Валерии.

Честность стала героизмом для нашего века. Автор заставляет находить удовлетворение, исход своим силам в борьбе или, лучше, просто в осуждении общественного порока, но может ли большой талант удовлетвориться таким отрицательным, бесплодным делом? Валерии, чтобы сделаться честною женщиною, нужно было отказаться от таланта, и она не отказалась; но если бы Валерия отказалась от сцены, а Андор от редакции, то такое отречение не только не было бы решением вопроса вообще, а даже и в частности для них самих. Вопрос о том, что нужно делать, вопрос о противоречии между семейным и общественным остался бы во всей силе. Андор и Плант – единоверцы, т.е. остаются верны культу женщин, как и сам автор другого культа не знает! «Итак, они расстались навсегда. Следующий день был днем поминовения усопших» (т. е. не усопших, которых можно разбудить, а умерших, коих нужно воскресить). Автор ведет своего героя (честного человека) на кладбище, к могиле матери, приводит его в негодование от оргий, в которые превращаются поминовения. Но эти оргии гораздо менее возмутительны, чем рассуждения героя – честного человека, – *рассуждения на кладбище* о любви, красоте, чести, правде и свободе. Предающиеся оргии

стараются заглушить в себе печаль-тоску. Тогда как Андору и графу нет нужды заглушать чувства, которых в них нет. Все их рассуждения на кладбище основаны на полнейшем забвении смерти и кладбищ, мысль их блуждала далеко от кладбища, а потому кладбище для них не было тем полем мира, в котором сокрыто сокровище.

К ПАСХЕ КАК ПРАЗДНИКУ И КАК ДЕЛУ (10). К КУЛЬТУ УМЕРШИХ [124]

Христианство заменяет языческий культ умерших культом оживающих, культом оживления – *Воскресением.*

В романе Эдуарда Рода «*На высоте*»[125], где открывается превращение Альпийской деревушки во что-то вроде города, в дачное место, упоминается местный обычай, обряд: «Благословение могил, которое происходило *в каждый Воскресный день, после обедни*» (1 ч. III гл. стр. 48 рус. пер.). Художник Жорж Кроасси написал большую картину этой трогательной церемонии (там же). «В этот день, как и в *каждое Воскресение, служба начиналась* благословением могил» (3-я ч. XIII гл. стр. 174). Священник «в сопровождении причетника, несшего Крест» совершил обход могил, по окончании которого «раздался, по обычаю, ружейный залп». Действие происходит в швейцарском кантоне Валлис, «в одной из долин, спускающихся от высот Альпов к Роне», в Валланше. С превращением деревушки в город этот <обряд> исчезнет, да и самое кладбище будет выброшено, что там уже и началось (стр. 122)[126].

Конечно, такой обычай не был исключительною принадлежностью Валланша, а был во всей Швейцарии, во всей Западной Европе, пока она оставалась деревней. Если этот обряд совершался каждое Воскресение, то он совершался и на Пасху, надо полагать, и даже, вероятно, с большею торжественностью.

О ДРАМАХ ИБСЕНА И О СВЕРХИСКУССТВЕ [127]

(К *Супраморализму* как наибольшей и завершительной заповеди собирания *(Заповеди Пасхальной)*)

За Супраморализмом необходимо должны следовать *Сверхнаука* и *Сверхискусство**. Наука, разрушавшая религию (ничего на ее место не ставившая) и ничего не созидавшая, могла привести в свое оправдание, что она ничего не обещала – что было [бы] хуже всякого самообвинения. Процесс несостоятельности искусства нашел свое выражение в литературе, т.е. в самом искусстве, и особенно в Ибсене.

---

* Сверхнаука и сверхискусство – *не мистические.* Сверхзнание есть знание всеми всего, неотделимое от управления всеми всего.

Ибсен изобразил банкротство миллионеров, порождаемых индустриализмом, в *г. Г.Боркмане*[128]. Изображение банкротства в Боркмане видит такой критик, как Лихтенберже[129]. Но для действительного банкротства героев промышленно-торгового века не нужно было прибегать к доносу, который повел к банкротству Боркмана, но *не миллионерства*, биллионаризма – болезнь нашего века, еще не получившая названия. Чтобы доказать несостоятельность, болезненность, патологичность этого выдающегося явления нашего времени, нужно было взять его в наилучшем его проявлении, например, Карнеджи (если не найдется лучшего), который желает санкционировать наживу и санктифицировать миллионеров. Очевидно, Ибсен и сам не свободен от болезни нашего века. Если в словах жены Боркмана «Ты никогда не любил никого...» выражается мнение самого Ибсена, то он плохой ницшеанец. Если же Ибсен понимает значение слов «*Счастие всех чрез всех*», то что значит: «Он пожертвовал *счастием, которое мог бы найти в любви*, жизнию женщины, которую он любил»? Жертвовать жизнию кого бы то ни было он права не имел, но найти счастие в любви женщины – это уже значит счастие одного при несчастии всех. Но Лихтенберже не уверен, что для Ибсена и Наполеон был нечто большее, чем счастливый Боркман. Одна уже эта неясность показывает, что Ибсен, да и Лихтенберже, не стал выше своего века, не имеющего даже малейшего понятия о цели жизни.

Проблема «ценности» Искусства особенно, по словам Лихтенберже, резко выставлена в Строителе Сольнесе и Арнольде Рубеке[130]. «И у того и у другого Ибсен выставляет весь бессознательный эгоизм...» Очевидно, что ни Ибсен, ни еще менее Лихтенберже не догадываются, что и альтруизм также бессилен поднять ценность искусства. Сольнес, как архитектор, отказался от религии смирения и самопожертвования, конечно, ее не понимая, как это сейчас видно будет. Он решился не строить больше *Церквей*, а строить только «*очаги* для людей», что, конечно, значит обоготворение розни и эгоизма (очаги) и отрицание единства и любви (Церкви). Здесь отрицание не Бога только, но и природы, которой Храм есть идеальный образ, [когда будет] устранено из нее зло, смерть. Следующее преглупое место заслуживает быть выписанным вполне. Вот описание этих очагов взамен храмов: «Светлые жилища, где так *хорошо себя чувствуешь*, где *отрадно жить*, где *отец, мать, дети* проводят *свое существование* в радостной уверенности, что действительно хорошо жить, а в особенности принадлежать друг другу... и в малом и большом»... Стоит только дать смысл этой бессмыслице, чтобы весь этот призрак счастия рассеялся! И *светлые* жилища не в небе имеют свет, а получают его или прямо от солнца, когда этому слепому светилу будет угодно дать его, или же выкапывая его из рудников, проклиная свое существование. Об этом забыли и Сольнес, и Ибсен, и забывают вообще все знающие только один вопрос, вопрос о бедности и богатстве. Забыли они также, что и в этих светлых жилищах отец и мать суть *отживающие*, а сыны – *недозревшие*. Это значит – что очевидно неизвестно герою драмы, ни автору ее, ни критику, – что в светлых жилищах живет *темная сила*, которая уже разрушает жизнь отцов, а в сынах живет также *темная сила* – похоть, которая не дает им *дозреть*. Это одна и та же темная сила, которая так легко может доказать, что и отцы не принадлежат детям, ни дети

отцам. Об этой-то постоянно живущей во всех очагах хозяйке и забывают Ибсены. Они знают ее, как наш великий писатель не-русской земли, в последнем лишь акте. В вышеописанном счастии очагов видят эти дальновидные люди пошлое, низменное благополучие, совсем не понимая, что если бы это низменное благополучие было у них действительно, то уже [1 слово неразб.] в болезнях, которые были бы лишь *символами*, притом только *стремления*, не было бы нужды, ибо это низменное благополучие требует, чтобы слепая сила, проявляющаяся в падении миров вселенной, вынуждающая сынов вытеснять отцов, была бы управляема совокупною силою всех умов в этом деле и могущею объединять. «Но Сольнес, – продолжает наш критик, – не обладает ни сверхчеловеческим гением, ни, главное, благородным самоотречением, которые необходимы для осуществления этого идеала», т.е. светлые жилища и превысокие башни, – все это слова, которых даже значения не знают употребляющие их. Очевидно, что ни сверхчеловеческого гения, ни самоотречения не нужно, а нужно узнать лишь значение слов, которые они употребляют, т.е. нужно Ибсенам, Сольнесам пройти детскую школу.

Казалось бы, что ниже элементарной школы пасть нельзя, но Ибсен Сольнеса, т.е. слепец слепца, ведет далее. Создание фантастического замка, даже на самой высокой горе, было бы повторением строения башни. Это искусственное, одноличное противодействие силе тяготения оканчивается торжеством слепой силы над сверхчеловеком, над себе подобными. Подобно тому как Гете заставляет своего сверхчеловека бороться с болотом, видя в этом что-то очень великое.

В драме «Когда мы восстанем из мертвых»[131] ставится вопрос о ценности Искусства* и вопрос о ценности Жизни, в половой любви полагаемой, в рождении, и является, по-видимому, антиномия «*Искусство и любовь* – две соперничествующие силы, *исключающие* друг друга».

В этой драме художник задается целью «создать дивную статую, которая изображала бы *день воскресения из мертвых*» в чертах молодой женщины, пробуждающейся от сна смерти, идеальной *девственницы*, воплощающей в себе, говорит критик, «все благородство, всю гордость, всю чистоту, какие есть на земле». Статуя появляется на свет как плод *девственной* любви художника Рубека и Ирены – «наше дитя», – как называет Ирена статую воскресения. С созданием этого [1 слово неразб.], в которое они вложили всю душу свою, Ирена и Рубек расстаются**, не найдя удовлетворения, с пустотой в душе, как бы лишившиеся самой жизни. Эту-то утрату души художник изображает в виде статуи, которую называет «Сожаление о погибшей жизни»; [он ей] придал свои черты и поставил на первый план, отдалив статую воскресения на второй план. Раскаяние в том, что он променял Жизнь на Искусство, поставил рядом с *художественным* подобием, художественным воскрешением жизни. Создание этого произведения и

* «Когда мы восстанем из мертвых» есть не индивидуальная История одного данного художника, но – Трагедия искусства вообще. Это моральное банкротство одной из наиболее приз[на]нных «Ценностей».

** Ирена влюбляется в него и в его *искусство*. Художнику [же] кажется, что малейшее плотское пожелание помешает ему достигнуть цели, т.е. изображения воскрешения.

стало несчастием всей его жизни. Художник утратил самую способность [творчества].

И Толстой пишет о недействительном воскресении, или о возрождении к добродетельной жизни, которая по справедливости лишена всякой ценности, потому что только действительное воскресение имеет ценность вечную, которая упасть не может и есть истинное добро, а все прочее лишь мнимое. И Ибсен пишет о художественном воскресении как символическом подобии действительного воскрешения. Это художественное произведение есть плод чистой, девственной любви, как со стороны натурщицы, вдохновляющей художника, так и со стороны художника, осуществляющего мысль, вызванную в нем девственной красотою натурщицы. Вложив всю свою душу в статую, они сами лишились души, а статую не оживили. Художник испытывает «раскаяние в [том], что ставил бездушную глину выше жизни, выше счастия, выше любви».

Но если бы девственная любовь заменилась плотскою, то художественного произведения не было бы, а [оно] заменилось бы рождением живого существа, – но можно ли было бы это живое существо назвать бессмертным произведением? Дух времени ставит вопрос о ценности искусства, дух времени создает Трагедию Искусства. Но авторы не решают этого вопроса. Что значит синтез жизни и искусства, который не кажется невозможным, по-видимому, для Ибсена, по словам Лихтенберже? Но почему Ибсен предметом художественного произведения избрал статую, которая изображала бы «День воскресения из мертвых» для решения вопроса о жизни или смерти искусства, о том, быть или не быть Искусству, и почему драма, или, точнее, эпилог драмы назван: «Когда мы восстанем из мертвых»? Конечно, Ибсен слишком ученый человек, погрязший в отвлеченности, чтобы решить этот вопрос жизненно, а не метафорически, и даже и не подозревает, в чем заключается истинно живое, не мистическое, а *материально живое*, т.е. превращение, как истинная задача разумной природы, превращение всего, что односторонне называется природою, т.е. *рождаемое*, под которым кроется *умирающее*, в воссозидаемое и оживляемое, ибо только чрез воскрешение все миры нам станут осязательно доступны и чрез воскрешение только всех прошедших поколений глубокое чувство родства распространится до неведомых границ вселенной.

Если же не произойдет воссоздания, то мы не будем и созданием, Божиим творением, а тварью, креатурою слепой силы рождения, прикрытою маскою культуры. При всех поправках, производимых культурою, мы остаемся креатурою. Нужно не улучшение, которое ведет к вырождению и вымиранию, а полное воссоздание, рекреатура, воспроизведение в том виде, в каком мы вышли из рук не слепой силы, которую мы допустили господствовать над собою, а из рук Творца, ни смерти, ни болезни, никакого зла не создавшего. Воссоздание или воскрешение есть действительное возвращение [1 слово неразб.] жизни, а не мнимое, кажущееся (белилы и румяны). Искусственные ткани не заменят естественных тканей, из которых мы сложены, которые изучает гистология и которая не должна ограничиваться исправлением этих тканей, т.е. гистотерапиею, заменою истощенных, больных

внесением в организм здоровых и неистощенных. Нужно радикальное лечение всех и во всех органах, т.е. нужно полное воссоздание.

* * *

По замечанию, очень верному, нашего известного философа В.С. Соловьева, Русская Светская поэзия начинается стихотворением Жуковского «Сельское кладбище». Это стихотворение – перевод элегии Грея – было помещено в самом начале XIX-го века в «Вестнике Европы», издателем которого был творец нашей светской прозы[132]. Стихотворение «Сельское кладбище» не только вполне светское – в нем, кажется, нет даже слова «Бог», – но и ненародное, городское, а не Сельское. Какое вопиющее противоречие представляет «Сельское кладбище» – произведение Городской Англии – нашим народным причитаниям, плачам, заплачкам – порождению Сельских кладбищ деревенской Руси![133] В причитаниях народ – сыны человеческие – приказывают земле расступиться и умоляют отцов подняться, взглянуть на своих детушек. За этот один стих можно отдать всю нашу светскую литературу. Можно ли сравнить эту мощь, повелевающую слепой силе, и эту глубину и нежность чувства с унижением высшего, отделившегося от народа класса – этих блудных сынов, – пред бесчувственною силою и с *тупою* <*их*> *верою* в ее умерщвляющее всемогущество и в слабость силы воскрешающей, так что ни крик петуха, ни даже ласточки щебетанье, ни дыхание юного дня не могут вызвать умерших. И наконец, легкомысленное, но твердое неверие этого класса в силу Высшего Благого Существа и в проявление этой благой силы в нашей деятельности, потому что ни гул рогов, ни похвальные речи, как бы они ни гремели, не пробудят умерших наших отцов, предков, – а иной деятельности поэт и не допускает.

Наконец, лицемерная хвала поселянам, труду умерших крестьян, земледелию, в котором, однако, при большом физическом труде, плод есть не произведение этого труда, а случая, каприза природы. Насколько искренни эти хвалы, показывает сожаление британского поэта, вполне усвоенное русским его переводчиком, о угасших талантах, которые могли бы создать такое словесное произведение, как «Потерянный Рай», но не возвратить его, как слово вообще бессильно возвратить жизнь. К чему это сожаление, когда нет достойного дела, нет цели для их [талантов] применения!

К ПУШКИНСКОМУ ЮБИЛЕЮ (1899 г.)[134]

Наша интеллигенция, оставшаяся совершенно равнодушною к нынешнему <(1898–99)> голоду, ставшему хроническим, ничем не отзывается на предсказываемый Кайгородовым[135] полный неурожай в наступившем году. Холодно она отнеслась на призыв к миру и еще холоднее – ко всеобщему вооружению, последовавшему в ответ на этот призыв. Не пробудит нашей мертвой интеллигенции и грозящая нам война всего ближнего и дальнего

Запада в союзе со всем ближним и дальним Востоком!..* Ни мир всего мира, ни война всего мира против нас не вызвала к себе внимания! Не было для того ни широты в уме, ни в чувстве глубины. На приглашение же к юбилею Пушкина отозвались наши празднолюбцы и, не имея *будущности*, вся интеллигенция ушла *в воспоминание*. В 40-х годах верили у нас в молодость России, говорили, что Россия – *вся в будущем*, ждали «*нового слова*»; в настоящем <же> году мы, по-видимому, окончательно убедились, что Пушкин и есть последнее слово, что ждать в будущем нечего, жизнь России кончена.

В прошлом году, восхваляя посредственного критика[138], для которого изображение пошлости составляло верх искусства, представители интеллигенции, живой только в злобе, казнили Гоголя, которому хотелось отдохнуть на изображении чего-либо не пошлого. Почему, <однако,> – нужно бы спросить обожателей Белинского, – Пушкин, выслушавши «Мертвые души», впал в глубокую печаль, а Белинский был в упоении от произведения Гоголя. <Не потому ли, что> Пушкин был выше, а не ниже поэзии и словесности?!.. И можно опасаться, что мертвая интеллигенция похоронит живого человека, похоронит то, что было в поэте живого, – вопрос о цели и смысле жизни.

И в столетнюю годовщину рождения, конечно, напомнят, что поэт очень сожалел, что ему суждено было родиться в России[139], что климат севера ему вреден[140], что на юг посылали его воевать с саранчею, что пожаловали в придворные юнкера, <что> собирался он бежать и никогда в проклятую Русь не вернуться (в письме к Вяземскому)[141] и т.п., а о великом вопросе о жизни, вопросе всех стран и народов, конечно, забудут. Не скажут, что только поэт, видевший в молодом поколении вытеснителей старшего («Хожу ль вдоль улиц шумных, вхожу ль в многолюдный храм»)[142], только поэт, открывший под сиянием вечной красы все бездушие, всю бесчувственность умерщвляющей слепой силы природы[143], только такой поэт, после уже того, как он написал «Евгения Онегина», «Бориса Годунова», мог задать вопрос: «Жизнь, зачем ты мне дана?»[144], <задать этот вопрос> для того, чтобы призвать всех к решению вопроса: *зачем нам всем она дана*? Чем наполнить сердце? Какое дело дать праздному уму? Очевидно, поэзия не скрывала от него жизненного горя или зла, и если для поэта дело заменяется словом, то потому и поставлен им вопрос о жизни**.

---

* Нынешний год, год призыва к миру и год усиленных вооружений в ответ на этот призыв, ознаменовался торжеством двух Британий[136] и началом сближения их между собою и с Германиею, приобретшею 300000000 мусульманских союзников[137], а с другой стороны, нынешний год ознаменовался началом распадения франко-русского союза, и Франция начинает искать союза и Англии, и Германии, и уже сблизилась с Италиею. Правда, и тройственный союз распадается, но для того только, чтобы превратиться в союз всего Запада и Востока против изолированной России. На союз западных и южных славян рассчитывать нельзя, и очень можно ожидать их соединения с Западом. Абиссиния уже отрезана от нас; бывшие заатлантические друзья стали тихоокеанскими или восточноокеанскими врагами. Одна обезоруженная Испания, готовая сделаться жертвою усобиц, к которой холодны остались ее бывшие колонии, может сочувствовать, но не помощь оказать.

** А разве Пушкин так бы отнесся к врагу Создателя, к бесчестью жизни... к миру всего мира и к войне всего мира против нас, как нынешние его обожатели?!

По впечатлению, которое произвело это самое радикальное стихотворение Пушкина*, можно судить о самих людях, о силе их понимания и глубине чувства. Митрополит Филарет, зорко следивший за русскою литературою, обратил особенное, исключительное, можно сказать, внимание на стихотворение[146], коснувшееся вопроса самого существенного, вопроса о цели жизни. Белинский, тоже своего рода митрополит среди западников, до такой степени увлекавшийся изображением уродства, что облаял писателя, желавшего отдохнуть на изображении не уродства, здоровья[146], этот критик слов, конечно, не мог понять страшный смысл этого вопроса <(о цели жизни)> и видел в нем выражение лишь случайного, минутного настроения поэта. Клюшников[147], почти неизвестный поэт, мало писавший и много думавший, очевидно принадлежит не к тем, которых считают дюжинами, а к тем, которых считают миллионами и для которых утратить цель существования было бы ужасным. Клюшников был, очевидно, напуган, когда пред ним открылось, что наша жизнь не имеет цели и самая цель жизни стала вопросом. Немногими стихами Пушкин отнял у человека решительно все: случай поставил его началом, жизнь и душу, сердце и ум подчинил враждебной силе и человека оставил с пустым сердцем, праздным умом и ненужною жизнию.

Филарет, производя жизнь от Бога, конечно, Благого, зла не создавшего, допуская внемирный источник блага, признает, однако, человека существом казнимым, мучимым (распинаемым, так сказать), правда, не по воле благого существа, но и не без Его воли (не без воли Бога тайной), т.е., как говорят, Господу попущающу, а человеку, как оказывается, действующу, точнее – злодействующу. Человек сам вызвал зло, мраком наполнил ум и нечистым желанием сердце, т.е. Филарет, признавая внемирный источник блага, не допускает внемирного источника зла, не допускает, повидимому, дьявола. Сам человек – виновник зла внешнего и внутреннего, он удалился от Бога, забыл Его, сам осудил себя на казнь. Если бы казнь была изволением воли Божией, то освобождение от нее было бы противлением Его воле. Но тайна воли Божией в том и заключается, чтобы сам человек принял участие в освобождении от казни, т.е. чтобы Господу содействующу он стал благодействующим. Если же, согласно Филарету, человек вспомнит Забытого, то из ума исчезнет мрак, из сердца нечистота (ум будет светел, сердце чисто). Эти три строфы, этот трипеснец вмещает в себе все Богословие. Но тем не менее ответ неполон, зло внешнее осталось, осталась смерть, утраты, осталась в сердце печаль, тоска, грусть, горе, и не может не остаться у сирот, и даже чем чище сердце, тем глубже и сильнее печаль. Ум, приняв участие в печали сердца, поймет, на что нужно употребить свои знания, узнает цель. Так было бы, впрочем, у сынов человеческих. Пушкин же – представитель блудных сынов, у которых сердце пусто, празден ум и цели нет, т.е. дела нет. Только все утраты, от века понесенные, могут наполнить пустоту сердца у сынов человеческих. Только оживление всех

* Если на одну чашку весов положить это изумительное по глубине, широте и высоте стихотворение, а на другую чашку весов все прочие его творения, то перевесит оно, это стихотворение.

бездушных миров вселенной возвращенными к жизни отцами даст дело праздному уму и избавит от томления однообразием, <заменит однообразие> неизреченною полнотою жизни.

Оптимист Клюшников признает, что все в мире Божием прекрасно, но признает это лишь сердцем, соглашаясь, что в мире Бог сокрыт и открыт в чувстве, т.е. в предчувствии, в мире, выражающем предчувствие, в уме, представляющем, что должно быть. Познавать же Бога в творении тогда лишь будет возможно, когда зло будет уничтожено, а назначение наше жить в Боге тогда только будет осуществлено, когда не только исчезнет порок, но будет царить благо и любовь.

Как объяснить народу смысл Юбилея? Народ юбилейное чествование назвал бы *Панихидою*. Если бы интеллигенция дала себе труд подумать, что они делают, празднуя юбилеи, творя поминки, ставя памятники, устрояя музеи, – скорбят или радуются о рождении более шестидесяти лет уже умершего человека? Конечно, во всем этом выражается любовь. Но могут ли эти мертвые памятники удовлетворить сердце, дать дело праздному уму всех людей, хотя бы и памятники воздвигнуты были всем? Ограничиваться мысленным воспроизведением или словесным и другими нынешними способами значит не иметь еще достаточной силы, а забыть Историю, т.е. отцов, – как учит Ницше, – это значит возвращаться к животности. Если же художественное изображение есть историческое, то воскрешение есть сверхисторическое.

За памятником Пушкину, Суворову предлагают основать для русских великих людей Пантеон, приурочивая это предложение к юбилею Пушкина (предлагается лицеистом Миллером[148]). В Москве предлагают создать новый Музей – «*Чертог славы*»*, так что нынешний год приходится назвать годом не пушкинским, а годом Поминовения вообще великих людей России. Конечно, даже и в этом более обширном смысле, чем пушкинский, поминовение остается лишь частною мыслию <в отношении> той <мысли>, которая требует, чтобы Музеи были всюду, где есть умирающие, как школы – везде, где есть рождающиеся. Такие повсеместные музеи при храмах говорят о жизни, тогда как Пантеоны, чертоги славы говорят о смерти или о замене действительной жизни жизнию в мысли, в памяти, на словах, в неодушевленном камне, <на> полотне и т.д. Хуже всего, что эти чертоги славы показывают, что Россия не в будущем, а уже в прошедшем. Признавая высочайшим человека 20-х и 30-х годов кончающегося века, не признаем ли мы себя, людей 30-х годов, не только низшими, но и не достойными людей начала века, т.е. признаем себя декадентами.

<Однако> в прошлом году мы встретили стихотворение[149], которое, повидимому, хочет сказать, что если жизнь, вся История, все, что мы делали и делаем, есть взаимное истребление – даже когда поминаем, и тогда когонибудь убиваем, – то как цель наша жизнь должна быть объединением для возвращения жизни, но не в виде лишь мертвых памятников, подобий

---

* Пантеон и Чертог славы – это, конечно, гражданское кладбище. Конечно, творцы этих Пантеонов и Чертогов славы очень удивятся, когда узнают, что у нас есть уже кладбище светских и духовных собирателей <(Кремль)>.

<лишь> живым. Не поразительно ли, что убиваем действительно, а оживляем только мнимо... В истинной Истории, т.е. Истории как действии, общем деле, не может быть антагонизма поколений, ибо настоящее, сыны делаются возвращающими жизнь отцов. История будет не изображением прошедшего, а его *Воскрешением*, следовательно, и не может быть излишества истории <(которого опасается Ницше)>, оскудения пластической силы, ослабления личностей, ибо, воспроизводя отцов, сыны делаются бессмертными. Воскрешение есть произведение избытка сил, который теперь тратится на рождение и чрез то ослабляется, умирает <сам рождающий>.

Обожатели Пушкина желают начать юбилейное празднование с 3-ей или 4-ой недели Великого поста. Театры, музеи, чтения, живые картины, словом, все искусства будут призваны к прославлению поэта – будут Пушкинские торжественные вечера, Пушкинские целые дни (про ночи ничего не сказано). Сравните пятитысячное пожертвование Москвы на голодающих после примера, поданного Государем Императором, с пожертвованием ста тысяч на праздник Пушкина! Предложение сделано духовенству всех городов помолиться о Пушкине, а предложение <помолиться> об успешности Конференции даже напечатать никто не хотел. (Мир всего мира или Пушкин?) Духовным предлагается молиться о Пушкине, а театралам обоготворить (апофеоза) Пушкина. Кроме апофеозы, есть еще катастеризация: поместить Пушкина между созвездий, назвать, например, Большую или Малую <Медведицу> (конечно, Большую) Пушкинским созвездием.

Мы же, хотя и не принадлежим к обожателям <Пушкина>, желаем начать <его юбилейное> празднование гораздо ранее, с недель приготовительных к посту (7 февраля)*, с недели Мытаря и Фарисея, так чтобы получилась пушкинская триодь. Начиная с недели Мытаря и Фарисея, мы глубже можем оценить произведения нашего поэта, мы должны будем спросить, какую нравственность проповедует Пушкин, фарисейскую или мытарскую, т.е. сознание своего достоинства или недостоинства полагает в основу своей этики? Нельзя, однако, безусловно причислять его к нравственности фарисейской, ибо в его стихотворениях есть молитва Ефрема Сирина, молитва о смиренномудрии[150]. Мысль какого из сынов выражается в его поэзии, старшего или младшего? Можно было бы ответить, что ни того, ни другого, что он знает гуманизм и не признает сыновства; но не трудно доказать, что отречение от сыновства и забвение отцов и открывает бесконечное поприще для блуждания. Пушкин же пережил эти блуждания, когда задал вопрос: «Жизнь, зачем ты мне дана?» Следовательно, Пушкин не удовлетворился неопределенным гуманизмом, к которому причисляют Пушкина его поклонники.

Отживающая интеллигенция, признающая себя за весь русский народ – за исключением Пустопорожних волостей, сел Гореловых, Нееловых, Неурожайкиных, деревень Терпигоревых[151] и т.п., – собирается праздновать память Пушкина, который был, как очевидно уже теперь, *не зачаток* того, что в расцвете полном явить нам суждено, а самый *последний, полный*

* Начали с 29 января (день 63 годовщины смерти Пушкина, день его успения).

*конец**, потому что сказанный народ русский (интеллигенция) был и есть лишь обожатель, а не продолжатель Пушкина; чем он был <при Пушкине>, тем остался и по сейчас**. (О нынешних Онегиных можно сказать: *Читал он Маркса и был великий социалист*[152].) Этот «народ», для которого нет будущего, *весь ушел в воспоминание* своего не очень далекого прошлого, которое и началось Пушкиным, и кончилось им же. Этот «народ», знающий лишь Пушкина, до такой степени устарел, что для него не только нет будущего, а даже и настоящего***...

Нынешнее увлечение Пушкиным <надо бы> употребить на раскрытие цели жизни, как это выражено в стихотворении под таким названием, <надо бы подумать и> о «временах грядущих, когда народы, распри позабыв, в великую семью соединятся».

ЧТО КРЫЛОСЬ ПОД ПУШКИНСКИМ ЮБИЛЕЕМ?[153]

Под именем Пушкина прославлялись все отживающие принципы, начала, низменные идеалы и прежде всего 1. «*Свобода*», которая, по определению одного крайнего либерала, значит думать как хочешь****, жить по своему вкусу, не вредя только другим; т.е. под свободою разумеется отрицание всего общепризнанного, истины, блага, обречение человеческого рода на бессилие, благодаря разъединению; 2. *Терпимость* к мормонам, скопцам, самосожигателям, к притязаниям на непогрешимость вместо Печалования о жертвах розни и гнета; 3. *Альтруизм*, требующий увековечения Тирании и Господства слепой силы на место того, чтобы жить не для себя и не для других, а со всеми и для всех; 4. Замена величия дела величием *Мысли*, т.е. мнимого вместо действительного; 5. Прославление гражданской скорби о бедных, под коею кроется ненависть к богатым; предпочтение гражданственности, узаконяющей вражду, пред родственностью, значение коей им и неизвестно (громя милитаризм, не подозревают, что гражданственность – тот же милитаризм, только гораздо более злой); 6. Человек, общечеловек, всечеловек, гуманный человек, т.е. человечный человек, – заезженное

---

* Если такими, какими мы есть теперь, создал нас Пушкин, то уже хуже он ничего не мог сделать!

** С Пушкина до Толстого русская литература стала Rossica – т.е. сочинениями о самой России иностранцев. С Петра Великого <она> была сочинениями русских, ставших иностранцами, об иностранцах. Доживем ли до 3-го периода, когда русские будут писать о России как <о> мировой державе, царстве?

***
Тот насладился через меру
Тот насладиться не успел
И всяк зевает, да живет,
И всех их гроб, зевая, ждет[152a].

В этой зевоте легко прочесть: «Жизнь, зачем ты мне дана?» Можно ли сильнее изобразить пустоту нашего времени?!..

**** Право думать, как хочешь, – это великое право, оставаясь дураком, невеждою, быть равным с умными и знающими; но либералам <и> этого мало, они, не замечая, что глупость есть сила, <как сказал Герцен,> хотят дать глупости власть <(в парламентах)>. Признание личной свободы идеалом, не значит <ли> это отрицание всякого идеала?!

слово, ничего определенного в себе не заключающее, заменившее живое слово: сын человеческий; 7. Идеалы [не дописано.]

* * *

О Пушкине, как первом иностранце, пишущем о России. Предшественники Пушкина также иностранцы, описывавшие под русскими именами иностранцев. От Пушкина идут изучавшие Россию Даль, Киреевские... В Пушкине прототипы всех типов Русской литературы, как это признают в настоящее время, видя в Станционном Смотрителе – отца всех униженных и оскорбленных.

Туран, Иран и Пушкин или Белинский и Добролюбов?!.. Асхабад у Паропомиза, ставящий памятник Пушкину, и Мерв, называющий свою единственную улицу именем Белинского или Добролюбова. Какое несоответствие – Зороастр и Пушкин или Белинский.

Афросиаб, Тимур, <им> можно еще противопоставить Скобелева и Черняева...

Искандер – Ду-Шах (двурогий).

Новая, секулярная Русь не может понять величия Ирана и Турана.

О ЛЕРМОНТОВЕ[154]

(Заметки)

Как возможно внутреннее счастие для кого-либо, когда несчастие кругом?

Человек, который так глубоко сознавал одиночество, не мог верить в еврейского одинокого Бога.

Он ищет не смысла жизни... он ждет вестника избавления, который откроет жизни назначенье, цель упований и страстей.

Скучно (потому что дела нет) и грустно от одиночества, следовательно, нужно дело, но дело не одиночное, а совокупное.

Скука, грусть и тоска. Скука от бездействия, грусть от одиночества (от розни), тоска – чувство смертности.

Не найдя сочувствия у существ чувствующих, он обращается к бесчувственной природе и путем одушевления, мифологизации он обращает природу в храм (показывая тем всю глубину своей религиозности), в котором наверху на небе «торжественно и чудно»; там и «звезда с звездою говорит» и даже «пустыня внемлет Богу», хотя он «от жизни не ждет ничего», но желает в этом храме сохранить дыхание жизни, желает вместо отпевания слышать песнь о любви[*].

---

[*] «Тощий плод, до времени созрелый» есть плод городской жизни, в которой любви нас не природа учит, а детские балы.

Возьмем «сынов человеческих» и поставим их между умирающими отцами и расцветающими «дщерями человеческими», а потом можно поставить «дщерей человеческих» также между умирающими отцами и расцветающими сынами. Откуда берет начало идеализм: от увлечения ли расцветающими и забвения умирающих или же от служения умирающим не увлекающихся минутным цветением, так как любить на время не стоит, хотя бы платонически. Что идеальнее: платоническая ли любовь или же любовь, которая, несмотря на смрад гниения, несмотря на разрушение, по-видимому, полное, употребляет все силы на то, чтобы день, в который отцы перестали говорить «я»[155], не был вечным? Служить ли отцам и потому оставаться братьями или же служить женам и забыть о братстве?

ПРОЕКТИВНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ. О «МЕРТВЫХ ДУШАХ»[156]

С «Мертвыми душами» русская литература начинает делаться самостоятельною, т.е. Россия начинает узнавать дорогу, путь, по которому она должна следовать, начинает понимать, что́ ей или ему (русскому народу) нужно делать. Говорим «начинает», потому что «Мертвые души» – произведение неоконченное. Открытие пути, познание того, что нужно делать, и есть точное определение литературы. Подражательная литература тоже указывает путь, только не свой, а чужой. Самостоятельная же литература есть не истина лишь, но и путь к благу, не просто слово всего народа, а слово об общем отеческом деле... В этом случае разумеем объединение устной и письменной, народной и интеллигентной литератур.

Всякая литература *проективна*. В Дон-Кихоте заключается переход не Испании, а Европы от рыцарского к меркантильному. Испания не послушалась Сервантеса и осталась Дон-Кихотом, не сделалась меркантильною. Подобно тому как христианство не удержалось на Востоке, буддизм не удержался в Индии, так и Испания отвергла Сервантеса, честь не променяла на богатство, не усвоила ни меркантилизма, ни индустриализма. В глазах Франции Испания – падшая страна, но победить ее не могли французы, а англичане, под видом помощи, разоряли, жгли фабрики, помогали остаться ей бедной. Падение заключается не в том, что не усвоили индустриализма, а в том, <что> пренебрегли земледелием. Западная Европа, согласно с Сервантесом, поставила себе задачей эксплуатацию целого мира.

Если в каждом одиночном произведении участвуют *многие*, хотя оно кажется сочинением *одного* автора, так и во многих произведениях, хотя они кажутся сочинениями враждебных даже авторов, – есть общее, т.е. один автор... Литература направляет, ведет народ или интеллигенцию, но ведет путем борьбы. *Критика* же открывает, приводит к сознанию план пути, проект общего движения.

Сервантес вел от села к городу. Гоголь привел горожан, или должен был привести, к сознанию своей вины пред селом, <пред> живыми и мертвыми

душами, которыми торговал город. Самостоятельная литература не просто слово *всего народа*, а слово об общем отеческом деле. В этом случае разумеем объединение устной и письменной <традиции>, народа и интеллигенции.

Понимая под самостоятельною литературою открытие истинного пути, по которому должен следовать народ*, мы видим в истории литературы – со времени выступления ее на самостоятельный путь – одно произведение; различные же направления в литературе суть только уклонения при искании этого пути. Это единственное, еще неоконченное произведение, состоящее из трех частей, суть «Мертвые души»[157].

В первой части дворянство и все интеллигентное сословие, как сообщники дворян, сознают себя торгующими живыми и мертвыми душами. Этот торг сынов одного сословия отцами или душами отцов другого сословия и есть высшая степень небратства. Торг душами как вещами есть высшее преступление, высшая степень неродственности. Продажа заменила убийство, но была ли эта замена улучшением?!..

Мертвые души, души отцов был самый живой, глубокий, захватывающий душу предмет для России, для народа и совершенно ничтожный, или мертвый, для дворянства, ставшего чуждым для народа.

Екатерина II была действительною матерью дворянства, то есть матерью маниловых, собакевичей, плюшкиных – порождений грамоты вольностей дворянства. Если просвещение имеет целью освобождение от предрассудков, то и Чичиков, и Собакевич, Ноздревы и Коробочки – люди высоко просвещенные, которые не боятся торговать мертвыми душами. Очевидно, что <труды> великих Петра и Екатерины не были бесплодны, если они создали таких людей, лишенных предрассудков. Дети же этих «просвещенных» отцов – Базаровы, Кирсановы, Рахметовы.

Открывая Университет в Москве, имели в виду, между прочим, не отлучать детей от родителей. Так было при Елисавете. Екатерининское же воспитание считало важнейшим средством отлучение детей от самых близких сродников, чтобы произвести новую породу (людей) или новых отцов и матерей (нового Адама и Еву?), людей «третьего чина». (В настоящее время у нас сожалеют о несуществовании людей четвертого чина.) Создать новых отцов и забыть старых. Чтобы понять происхождение этого воззрения, которое и теперь господствует (а теперь составляют планы искусственных общин, что превосходит в нелепости создание новой породы людей), не нужно забывать, что у блудных сыновей, отрешившихся от рода, признавших, что «благополучным быть есть предмет каждого человека», мир представляется в совершенно другом свете.

Благодаря Екатерине, вне Университета, заведовавшего тогда просвещением, появилось в самой Москве учреждение для воспитания новой породы людей, потому что – по словам составителя «доклада о воспитании юношества обоего пола» и «плана Воспитательного дома для приносных младенцев», – «существительных плодов от них (от старых училищ) собрано мало, буде не совсем ничего»[158]. Затем учреждена опять помимо Университета

* Пассивное определение литературы, как зеркала, в коем отражаются мысли, делает и из интеллигенции, и <из> народа <только> созерцателя.

Училищная Комиссия[159]. Екатерина гораздо радикальнее уничтожала дела Елисаветы, чем Павел своей матери. Зло заключалось в том, что Екатерина не ограничивалась внешними реформами, а хотела дать нам новую душу, по словам же поэтов тогдашних, она дала нам новую душу, т.е. вынула настоящую душу.

[И вот] является сословие, искусственно созданное, освобожденное от всякого рода тягостей, наделенное всяческими вольностями, в котором мог происходить торг мертвыми душами, не вызывая ни малейшего угрызения совести. В них осуществилась новая порода людей, о которой мечтала Екатерина II-я. Какое же могло быть поминовение у торговавших мертвыми душами! Да и как говорить о поминовении в том сословии, среди которого возможен был такой торг, и без малейшего при этом угрызения совести. Этого угрызения не чувствовали ни читатели, ни критики, может быть, и сам автор «Мертвых душ» не сознавал всей глубины падения изображенных им лиц; потому что <все они, читатели и критики,> были свободны от предрассудков. И только при свете долга воскрешения, возникающего из глубокой скорби об отшедших, можно понять все нечестие этого святокупства и святопродавства, как самое полное отрицание религии, нравственности, всего человеческого, не говоря уже – сыновнего. Это единоживотность и иночеловечность.

Евгений Онегины, Печорины, Бельтовы – порождения грамоты о вольности дворянства, притом с большим наделом крестьянскими душами, – грамоты, освобождавшей их не только от службы всемирно-историческому делу России, но вместе с философиею XVIII века освободившей их <и> от всяких обязанностей к отцам и Самому Богу Отцов*.

Печорин не вполне воспользовался вольностями дворянства. Он является представителем не всеобщей воинской повинности, а представителем военного сословия. Изображая пороки военного сословия, он отрицает войну, не заменяя ее ничем.

Я думал: жалкий человек!
Чего он хочет?.. Небо ясно,
Под небом места много всем (?!)
Но беспрестанно и напрасно
Один враждует он... Зачем?[160]

Подобно тому как XVIII век отрицал наследственность, хотя и знал, что корова никогда не производила на свет жеребенка, и Руссо, хотя и видел детей, тем не менее верил, что люди рождаются свободными, <так> и Лермонтов, хотя и знал и волков, и шакалов, и гиен, однако говорил, что враждует один человек. Да, он, <человек,> жалок, потому что должен довольствоваться лишь снами и только лишь в душе...**

Чичиков же, Собакевич и им подобные, также произведение грамоты «разоружения», грамоты вольностей, но с небольшим наделом живыми

---

* В этом и состоит значение для нас философии XVIII века.

** ...в одежду жизни одевают
Все, чего уж нет.
Принимают образ эти звуки[161].

душами, <и> зато с полным освобождением от всяких мифических и метафизических предрассудков, умственных и нравственных, и притом позитивизм Чичикова (о котором, как <об> особой философской системе, он и не слыхал) не допускал противоречия теоретического и практического <разума>, как Кант и Конт[162]. Альтруизма на практике он <Чичиков> не знал, потому что для него не было оснований в его теоретических воззрениях, вполне отрицательных. Произведением такого последовательного позитивизма и был проект скупки мертвых душ.

Поражая пошлость, Гоголь не указывает выхода из этой пошлости, т.е. не указывает общего, великого дела, и это тем удивительнее, что стоило бы только понять, почему преступно торговать мертвыми душами, душами отцов, – в этом полное отрицание всякой религии и нравственности, – чтобы понять, что общее великое дело должно состоять в полном выражении любви ко всем отцам, как к одному, т.е. во всеобщем Воскрешении.

Могла ли поэма Гоголя – «Похождения Чичикова» – <иметь> другую цель, а не скупки мертвых душ? Когда Чичиков называет мертвую душу *мечтою*, он отвергает воскрешение, как великое общее дело сынов человеческих, сам того, конечно, не сознавая. Сам Гоголь не знал всей отрицательной силы, которая заключалась в этом слове, а между тем в незнании, в отсутствии этого дела и заключается вся пустота и пошлость, безделие и Манилова, и Собакевича, так же как и сына Собакевича – Базарова, и сына Манилова – Кирсанова, <и> Ноздрева, этого гения лжи, <и> Плюшкина.

У Гоголя есть еще смутное представление чего-то греховного в торге мертвыми душами, т.е. остаток религии, хотя и дворянской*. У Чернышевского нет и следа религии. Менее всего понимал «Мертвые души» Белинский – «Роман, почему-то названный поэмою», – говорит этот пошляк[163].

Если Пушкин из «Мертвых Душ» хотел создать комическую поэму, а Гоголь – Божественную комедию, Белинский же видел в «Мертвых Душах» лишь роман, то кто из троих глубже и вернее смотрел на жизнь общества, произведшего Чичикова? Для нынешних читателей «Мертвых Душ», т.е. когда уже Император Александр II-й своею кровью освободил крестьян от ига дворян, а вольности дворян заменил службою, бывшею для крестьян наказанием, – эта поэма нуждается в *больших комментариях*, чем Божественная Комедия, ибо легенда и поэма были произведением *не одного закрепощения* крестьян и *полного освобождения* дворян, произведшего таких пошлых, пустых людей, как герои поэмы, но и ревизских сказок для податных сословий, принадлежать к которым считалось позором, ибо подати были штрафами, а отдача в солдаты – наказанием и начиналась арестом, заковыванием в кандалы и бритьем головы и бороды, как арестантам.

Точно так же Царствование Николая I-го, рассматриваемое с внешней стороны, вовсе непонятно, ибо то, что оно признавало и поддерживало *явно*,

---

* Дворянская религия – религия всенощных и поздних обеден, в которой устранено все, напоминающее смерть. Подобно Императору Петру I и Императрице Елисавете, помещики запрещали носить мертвых перед своими окнами. Неисполнение уставов церкви, например, постов и особенно поминовения принадлежало также к вольностям дворянства, хотя удар, нанесенный положением 19-го февраля, не мог не поколебать веры в достоинство жалованной грамоты и дворянской религии, которая не вспоминает о смерти.

т.е. закрепощение крестьян и вольности дворян, то отвергало *секретно*[164]. Явное поддержание этих *двух* зол (закрепощение крестьян и вольности дворян) было искажением самодержавия. (Истинный Самодержец есть главнокомандующий всенародной армии в борьбе с слепой силой.) – Истинное Самодержавие, Народное и Православное, было лишь идеалом, осуществления коего надеялись достигнуть секретными комиссиями. Самодержавие, опирающееся на дворянство и духовенство, подчиненное дворянству, не может быть народным и православным.

Если бы первая часть «Мертвых душ» имела не искусственный, а естественный конец, т.е. кончалась бы 19 февраля 1861 года, оставившим скупщика мертвых душ с синодиком, вместо богатств, о которых он мечтал, так что не души оказались <бы> «мечтою» и «фу-фу», а богатство, деньги, которые надеялся получить он, заложив души, – если бы такую развязку имела поэма «Мертвые души»*, то она приводила бы все интеллигентное сословие к сознанию преступности торга, как отрицания религии (как культа мертвых) и нравственности, т.е. отечества и братства. И вторая часть была бы не хождением в народ, а *паломничеством*, раскаянием в святокупстве и святопродавстве, т.е. чтением пред народом преступных, или несчастных, похождений Чичикова, или первой <части> «Мертвых душ», части неблагочестивой или [не дописано.]

Третья часть была бы искуплением или восстановлением братства и отечества (воскрешением)[165].

Частные попытки хождения в народ, опрощения, потому и должны считаться донкихотством, что должно быть общее нисхождение в село интеллигентно-ученого сословия с целью объединения всего народа в деле изучения и регуляции той слепою силою, которая производит голод, язву и смерть. «Если бы с такою энергиею да пошел он (Чичиков) по доброму пути», – со вздохом говорит Муразов[166] и очень ошибается, потому что одиночные действия бесплодны. Вторая часть должна быть не *изображением идеальных* лиц разных званий, а *сатирою* на одиночные или *кружковые* попытки. Все попытки идеализирования бесплодны. Генерал-губернатор, на коленях умоляющий чиновников сделаться честными, – сделается смешнее губернатора, вышивающего по тюлю[167]. Точно так же требование «ума» у несравненного Александра Петровича превращается из «*не рассуждай*» – в умничание[168]. <Создавая> же добродетельного откупщика-помещика, <Гоголь> создает идеал, под которым *виден* смех, как ни старается автор скрыть его, обманывая сам себя. Недовольство Гоголя второю частью показывает, что в нем не все исчезло русское. Если же вторая часть идеал, то третью часть нужно было покрыть непроницаемым мраком мистицизма, то есть признать ее несуществующею.

Гоголь, по собственному его признанию, описывал лишь *предместье, лачужки*, а описание города – было делом будущего, так же как и хождение в народ, которое он предначертывал, заставляя Муразова отправить Хлобу-

---

* Связь этого сказания с крепостным правом вовсе по-видимому не была замечена, а между тем поэма была писана, когда комиссии об освобождении крестьян при Николае I-м уже работали. Манилов был прав: продажа мертвых душ оказалась несогласною с дальнейшими видами России.

ева в народ[169]. Таким образом, *предместьем оказалась интеллигенция*, а *городом – село**, но не столько в отдельных личностях, сколько в коллективном их отстаивании своих заветных святынь, которое, кажется, никто еще не изобразил и которое сделается или должно сделаться в будущем постоянным, а не будет лишь проявляться редкими моментами.

Содержание второй части поэмы «Мертвые души» могло дать только время после Крымской войны** или с 19 февраля 1861 года, когда появились несравненные Александры Петровичи, требовавшие ума, и старое «*не рассуждай*» превратилось в умничание. Появились Муразовы, готовые содействовать Хлобуевым, идущим в народ (только после уроков чудесного Александра Петровича) собирать не на церковь, а на школы. Л. Толстой может считаться учителем этого времени***; но второй части, т.е. сатиры или сарказма на созидателей интеллигентной деревни, еще не появилось. «Недосмотр», по которому можно было закладывать мертвые души, был уничтожен Положением 19 февраля 1861 года. Закладывать, продавать мертвые души стало невозможно, когда был запрещен торг живыми. Самым естественным наказанием для покупщика мертвых душ был <бы> именно Манифест 19 февраля 1861 года, который оставил бы его обладателем мнимого богатства и лишил бы его двух живых душ: Селифана и Петрушки. Конечно, не по вине Гоголя первая часть его поэмы не получила естественного конца, когда жить и наживаться закладом живых или мертвых душ стало невозможно. Время второй части можно определить годами 1861–-1891, т.е. <временем> от освобождения крестьян до голода 1891 года. Этот период требует не сатиры, а бичевания, когда не только злые, но и добрые намерения ничего, кроме зла, не производили; это время, когда не только одиночные, но и усилия многих ничего не могли сделать и только общие усилия могли бы спасти****. Страшно богатый, но *живущий «как мужик»* Муразов и Иван Потапыч «усаживаются в рогоженную кибитку, спеша на помощь голодающим крестьянам», – что могут они сделать при тех размерах, какие принимает голод? Очевидно, что Гоголь в сороковых уже годах видел происходившее в 80-х годах, провидел Толстого![170]

В этом периоде (1861–1891 гг.) не в романтической поэме, а в действительности под любовью к освобожденным скрывалась ненависть к освободи-

---

* Тургенев был непосредственным исполнителем предначертаний Гоголя, преемником его, хотя сам Тургенев Пушкина считал своим предшественником. Гончаров – второй сын Гоголя – хотел в самой интеллигенции найти идеалы, а не в селе.

** Если бы после взятия Севастополя правительство решилось бы продолжать войну и, прибегнув к поголовному ополчению, уступило бы желанию крепостных крестьян, допустило <бы> их к присяге в надежде, что такая уступка вызвала бы величайший восторг в них, <– тогда и> дворяне в виду таких событий, как несчастное взятие Севастополя, т.е. Корсуня – города, где крестился восприемник русского народа, города священного для христиан, возвращенного от магометан, – <тогда и дворяне> не могли бы не признать необходимости сказанной уступки. Дворянство не оказало сопротивления позднее, а <оказало> даже содействие, в данном же случае оказало бы, быть может, полное содействие. Что сделал бы при этом Чичиков, если бы Селифан и Петрушка пошли на службу?

*** Муразов совмещал в себе и Толстого, и Смердякова, чертика.

**** Голод 1890–1891 года показывает, что ни объединения <двух сословий, народа и интеллигенции>, ни просвещения не состоялось. Голод – наказание за несоединение для спасения от неурожаев.

телю. Представителем этого направления является Л. Толстой, автор трехаршинного надела землею, автор буддийского Евангелия, Крейцеровой сонаты, где, издеваясь над человеком, он во имя уничтожения требует воздержания, т.е. требует воздержания во имя блага, признавая за благо *ничто*, т.е. совершенно отрицая его, – и никто не видит в этом насмешки. Когда даже он требует делать добро *вчера*, и тогда поклонники слушают его, не замечая издевательства. Чувство, воображение он считает принадлежностью сытых; сытость же есть для него порок, а голод добродетель, *и этого добра он желает всем*. Корова, которая помычит об отнятом теленке и *тотчас* забудет о нем, ставится образцом человеку.

По собственным его словам, Толстой признает только того, кого видит пред собою, <и знать не хочет> не только отшедших (умерших), но и отсутствующих. Когда он говорит: «не воюй», «не судись» и особенно ехидное – «не клянись», – он хочет уничтожить государство, ничем его не заменяя.

Как проповедовать народу *«не клянись»*, когда народ (крепостной) так долго добивался присяги Государю, видя в ней освобождение от власти помещика? Как проповедовать *«не воюй»*, когда на тебя нападают, «не противься», когда помещики пожелают опять закабалить, торговать живыми и мертвыми душами? *«Брось оружие»*, которое может быть употреблено и не для борьбы с себе подобными, <а на избавление от неурожаев, от голода.>

«Искреннее влечение к реализму и правде» у Гоголя стало в наше время у Золя и ему подобных злоупотреблением правдою, высшею неправдою, художеством. Между исканием правды и достижением высшей неправды, после коего и должен наступить переход, лежит целый период, как от России столбовых дорог, брички, быстронесущейся тройки до России железных дорог, вагонов, собирающих разнообразный материал для наблюдения и паровозов, не допускающих длинных остановок «по милости ямщиков, кузнецов и других дорожных подлецов». В этот период совершилось *вымирание Маниловых и чрезвычайное размножение Собакевичей* – кулаков. Иначе это и быть не могло, когда и в железнодорожной сети строились только *ветви*, а о *главной* соединяющей их все Европейско-азиатской дороге только спорили – это эпоха господства частных интересов, общий же интерес занимал только очень молодых и бездарных.

Реализм приводит к положительности, уменьшает требования от человека. Ни Пушкин, ни Гоголь торг мыслью не считали преступлением, а обогащение, наживу считали благом.

Между тем у Гоголя во второй части начинается возвращение к романтизму. – «Очищающим началом должна явиться любовь... Это не культ только женщины, но и стремление всего себя отдать на служение людям-братьям»; это значит дать участие всем в комфорте, а не объединение в труде обращения голодоносной силы <в силу живоносную, воскрешающую>. Тентетников и Уленька половой порыв принимают за желание всем делать *добро*[171]... Хлобуев, Чичиков, Констанжогло <также> принимают минутный порыв за что-то прочное...

Под влиянием того же романтизма сам Гоголь совершает паломничество в Иерусалим, а поэму свою <силится> превратить в Божественную Комедию. В Иерусалиме нашел он мерзость запустения, а в России не нашел рас-

положения к покаянию в торге живыми душами, хотя в сороковых годах едва не совершилось запрещение торговать не только мертвыми, но и живыми душами.

Во второй части – «хождение в народ» – открывались два пути: первый путь – хождение с целью изучения народа, записывание народных сказаний и просвещение; второй путь – хождение с целью возмущения, как мщение за лишение права торговать живыми и мертвыми душами, прикрываемое желанием дать всем равное участие в комфорте, – промышленная вера.

По первому пути Чичикову достаточно было рассказать народу свои похождения у помещиков для купли мертвых душ, т.е. прочитать первую часть поэмы Гоголя, чтобы вызвать в самом народе суждение об этой первой части, что и было бы созданием второй части, потому что надругательство над их умершими отцами вызвало бы великий гнев народа и дало бы место в аду и покупщику, и продавцам крестьянских душ. Чтение первой части «Мертвых душ» можно отождествить с просвещением, потому именно, что такое чтение не может не пробудить народной мысли в свойственной ему (народу) форме загробной казни антисоциальных, противородственных и <противо>религиозных пороков. Следовательно, чтение наилучшего произведения интеллигентного сословия, в котором оно выставлено в самом наихудшем свете, есть необходимое дополнение к школе*. Для изучения же народа записывание созидающейся воочию поэмы гораздо важнее записывания старинных, хотя бы всегда живых, былин. Для интеллигенции, идущей в народ, это чтение будет раскаянием, отречением от вольностей дворянства, принятием на себя податей и повинностей, как священного права, что и превращает ад в чистилище, лишает его вечности, ведет к большему и большему примирению.

Что же касается второго пути – хождение с целью возмущения, в котором и сам народ видит лишь мщение освободителю, – <народ> легко поймет, что и «не противься злу» значит «обратись в товар», не бойся, что будешь голоден, ибо и рабочую лошадь кормят.

Третья часть «Мертвых душ» начинается обращением науки в орудие спасения от голода и соединением народа и интеллигенции для этого великого дела, а оканчивается возвращением жизни мертвым душам, как искупление за грехи торга ими.

ОБ ОТЖИВАЮЩЕМ И НЕДОЗРЕВШЕМ УЧРЕЖДЕНИИ. О ГОГОЛЕ [172]

Вместо «Носа» Гоголь мог поставить «Горло», конечно широкое, и явился бы «Горлан» и все узнали бы в этих горланах наши газеты. «Нос» – это

---

* Можно ли читать народу, <крестьянам> произведение, в котором помещики продают души их отцов, мертвые души? Не будет ли это означать исповедывание своих грехов пред народом со стороны помещиков и их сообщников (всего интеллигентного класса).

Можно, например, читать народу и о сынах душепродавцев: Базарове – сыне Собакевича и Кирсанове – сыне Манилова, но <нужно> читать <о них> как о лжеучителях, вооружавших сынов против отцов и против Бога отцов.

В «Что делать» в Рахметове народ и без объяснения признает помещика, жаждущего отмстить освободителю.

только отрывок из поэмы нашего времени, в котором отдельные органы получили самостоятельное, независимое существование. Отдельное существование ума без воли, знания без действия никого не удивляет, когда даже «память» может обособиться и стать если не «особою», то «особию», правда безгласною, мертвою. Протестантский ум, пересаженный в Москву в виде Университета, отнесся к ее прошлому отрицательно, с пренебрежением, с ненавистью; вспоминать для него, за небольшими исключениями, значило *проклинать*. Это и есть Московский Университет. Нет для этого Университета ничего постыднее, как название себя русским и особенно *Московским*. Понять свое значение как *Университета 3-го Рима*, конечно, потруднее, чем признавать себя зависимым от *первого* (как для Соловьева и других католиков) или просто отвергнуть всякий смысл. Музей без ума, без голоса, тогда как у Университета был и голос – «Русские Ведомости»[173]. – Это «*Профессорское горло*». Впрочем, то и другое учреждение одинаково слепы и бессознательны, и даже не считают нужным знать, в чем заключается «смысл их существования», в чем их задача, для чего они нужны, и нужны ли еще?!..

ОБ ИСТИННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ[174]

«Бедная старушка, – говорит не богатый любовью Гоголь, – она в это время (когда почувствовала приближение неминуемой смерти) не думала ни о той великой минуте, которая *ее* ожидает, ни о душе *своей*, ни о будущей *своей* жизни. Она думала только об Афанасии Ивановиче, в котором был для нее весь мир»... Заклинала будущею жизнию ключницу ухаживать добросовестно за Афанасием Ивановичем. Она несомненно спасла свою душу, забыв о ней, – это истинное Евангельское дитя, она много любила, была богата любовью. Гоголю следовало бы о себе пожалеть, а не о Пульхерии Ивановне, забывшей свою душу, свою будущую жизнь ради другого человека. Новосветский помещик не понял, что он, бедный любовью, гораздо более достоин сожаления, чем богатая любовью Старосветская помещица.

ПРИЗЫВ[175]

(Посвящается Н. Ф. Федорову)

Брат, проснись! Зарею ясной
Засиял восток:
К жизни вечной речью страстной
Нас зовет пророк.
Ночь неведенья минула,
Знанья день встает;
Все, что замерло, заснуло
В жизнь Любовь зовет, –
В жизнь – на подвиг неустанный
Общего труда,
Чтоб настал нам день желанный,
Светлый день, когда

Знаньем движимые силы
И всеобщий труд
Спящим в сумраке могилы
Жизнь воссоздадут,
И, встряхнув оковы тленья
С праха мертвецов,
Возвратит день воскресенья
Сыновьям отцов.

В. А. Кожевников

Автор этого нигде еще не напечатанного стихотворения – тот же В.А. Кожевников, который написал большую книгу – «Философия чувства и веры» – и, приняв расходы по напечатанию на себя, всю с нее выручку пожертвовал воронежскому губернскому музею; книга эта, как мы слышали, уже разошлась. Тот же В.А. Кожевников написал разбор взглядов на труд Эмиля Золя, Александра Дюма и графа Л.Н. Толстого под заглавием «Бесцельный труд, "неделание" или дело», и доход и с этого своего произведения В. А. Кожевников пожертвовал Качимской школе Городищенского уезда Пензенской губернии, к сожалению, малоизвестной, но замечательной тем, что в постройке ее принимали участие сами дети-ученики и их отцы, и постройка ее напоминает построение наших древних обыденных храмов. В этом последнем сочинении, выдержавшем два издания, язык которого профессор Моск<овской> дух<овной> академии Введенский назвал колоритным, а «Вестник Европы» удостоил язвительной рецензии[176], в этом сочинении В.А. Кожевников, оспаривая мнение Золя и гр. Л.Н. Толстого, из которых первый в известной речи к парижским студентам призывал молодежь к труду, но бесцельному, а второй выступил с проповедью «не-делания», оспаривая взгляды этих писателей на труд, В.А. Кожевников старался определить, в чем заключается настоящее дело, но это определение, по нашему мнению, далеко уступает в ясности определению дела, заключающемуся в вышенапечатанном стихотворении, а также и в стихотворении того же автора «Да приидет царствие Твое», напечатанном в № 11 «Русского Вестника» за прошлый 1897 год. Тому же В.А. Кожевникову принадлежит статья – «Стены Кремля, что они есть и чем должны быть». Это сочинение, по нашему мнению, весьма удачно разрешает роковой вопрос для памятников, коих поправки – лишают древности, а оставление без поправок подвергает разрушению; автор предлагает способ показать стены Кремля не только такими, каковы они ныне есть, но и такими, какими они были в самые древние времена; в настоящее время Кремль, этот алтарь России, по выражению Александра III, где вскоре будет открыт новый памятник Царю-Освободителю, из опасения нарушить древность оставлен, можно сказать, своей судьбе, т.е. естественному разрушению. Свою статью о стенах Кремля автору следовало бы назвать «Плачем Кремля», как он уже назвал одну из своих статей – «Плач московских церквей», и плач этот был услышан особою, которая не только имеет сердце, способное внять слезам, но и возможность утешить плачущих. Тому же автору принадлежит статья «Международная благодарность», т.е. благодарность, которую воздал прусский король

Кремлю и Москве, принесенным в жертву за спасение Европы, – преклонив колена на вышке нынешнего московского Румянцевского музея, стоящего на второй Поклонной горе пред Кремлем, т.е. пред алтарем России, как назвал его Александр III. Мы не будем исчислять здесь все произведения В.А. Кожевникова, предоставляя библиографам составить полный список всех его сочинений, напомним лишь, что первое его сочинение было напечатано, если мы не ошибаемся, в 1874 году[177], так что в будущем 1899 году исполнится двадцатипятилетие литературной деятельности В.А. Кожевникова.

* * *

Потомство не может не подивиться и не осудить автора «Призыва», если он это, изумительно богатое содержанием, стихотворение променяет на что-либо другое[178]. Ссылка на слабость своих сил не может быть уважена, потому что богатство содержания и немощное уврачает и оскудевающее восполнит и сделает могучим. Оно само будет говорить его устами, если только он мысль, заключающуюся в этом стихотворении, не изгонит из ума и сердца. «Призыв» уже и доказывает призвание, доказывает, что помазание принято им, не осталось бесплодным и в этом стихотворении проявило первый признак жизни. А время благоприятно для того, чтобы зерно истины и блага, заключающееся в «Призыве», принесло и цвет, и плод.

«Призыв» говорит, что день желанный тогда только настанет, когда ночь неведения обратится в день просвещения и всеобщего знания, а день покоя в день всеобщего труда. Но разъяснение «Призыва» и должно положить почин такому превращению. Во всяком христианском мире есть одна только страна, где *призванный служить общему благу* не ограничен представителями или *защитниками личных интересов или благ, прав жить для наживы* или вообще *жить каждому для себя*. Нужно только, чтобы призванный служить общему благу познал, в чем состоит это благо. День разъяснения этого блага <и есть> день венчания, на Царство, конечно, Божие, а не на Царство мира сего, ибо венчаемый призывается обратить последнее в первое, <т.е. царство мира сего в Царство Божие>. Воздадите Божие Богови, а не Кесареви Кесарево – относится к невенчанным царям, <к царям> не помазанным, к языческим*. Тот же, у кого крест на венце, крест на скипетре, крест на державе**, становится истинным служителем Бога отцов, который должен ночь неведения, требовавшего крестной казни самой Истины, того неведения, которое прежде сынов приносило в жертву отцам, а теперь вместе со слепою силою природы отдало отцов в жертву сынам, – <должен> эту-то ночь неведения превратить в день просвещения и знания, а день покоя в день всеобщего труда, чтобы силы слепые, умерщвляющие, движимые знанием и любовью, стали оживляющими, а мир падения, разрушения (мир падающих звезд) обратился в мир воссоздания.

---

* К таковым, т.е. непомазанным, языческим принадлежат в настоящее время Калиф – представитель войны и китайский <император> – представитель нирваны.

** Держава Римских Императоров заключала в себе земли, прах 3-х частей света, Держава Православного Царя <должна заключать в себе> земли или прах отцов, всех частей света, где есть православные.

Разъяснение смысла, значения, цели венчания было бы не льстивою одою, а раскрытием, указанием на то, что нужно делать. Разъяснение цели и смысла венчания могло бы произвести *«религиозный подъем»*, подобный не ревивалям ближнего и особенно дальнего Запада, а нашим старым подъемам, строившим по единогласному решению и единодушному труду в одну ночь храмы.

То место Свящ. Писания (Посл. Павла к Тимофею <1-ое, гл. II, ст. 1–4>), читаемого на Царские молебны, где узаконяется молитва за *всех* людей, т.е. за Царя и подвластных ему, становится совершенно ясным, когда мы признаем Царя христианского за орудие всеобщего спасения. Апостол Павел, сказав, кого он разумеет под всеми людьми, прибавляет, что Бог хочет, *чтобы все люди спаслись, все в разум истины пришли.*

Только тот поймет начало этого глубокого стихотворения («Брат проснись»), кто постигнет его конец. Лишь в день Воскрешения, как день возвращения сынам отцов, мы от всей души рцем: *Братья!*[179] Ибо день полного от грехов, от всякой вражды очищения и есть день Воскрешения. Этот день желанный вызовет подвиг неустанный. Воспоминанием об отцах братство начинается; соединением в деле отеческом раскрывается; возвращением сынам отцов братство завершается.

Тайна братства скрывается в отцах. Похоронив отцов, мы схоронили братство. Все попытки восстановить братство, которым история потеряла счет, останутся бесплодными, пока восстановление жизни отцов не будет поставлено целью всей жизни всех сынов человеческих.

ЗАМЕТКИ О СТИХОТВОРЕНИИ В.А. КОЖЕВНИКОВА «ДА ПРИИДЕТ ЦАРСТВИЕ ТВОЕ»[180]

Имени Дубровицкому стихотворению еще не дано. Упрек ли это за забвение прошлого; угроза ли забвением настоящему? Наконец, напоминанье Страшной кары общего забвения, гибели, смерти и тления для всех отцов и сынов?

Или же утешение о наступлении иного времени, пророчество о царстве долга?

Начинается оно у подошвы Памира, священной горы, или у истока райской реки братоубийством. Луна видела это убийство, первую смерть на земле, и образ этого страшного дела, первое нарушение закона Божия, отпечатлелся на ней, на той именно стороне, которая всегда обращена к земле, напоминая постоянно, но бесплодно о начале зла.

Пожелаем же, чтобы поэзии сила прорицания обратилась в исполнение, чтобы иное время стало нашим временем, чтобы солнце дня сознания долга уже поднялось, чтобы хотя приближающийся век XX стал [не дописано.]

«...Кара ль общая забвенья
Сынами блудными отцов
Погибель всех и смерть и тленье
И для отцов, и для сынов».

или

«Трудом всеобщим, знанья силой,
Любовью смерть остановить,
И прах отеческий, всем милый,
К бессмертной жизни возвратить».

Заглавие: Общая гибель или всеобщее воскрешение?
Пиры, игры, забавы или Труд воскрешения?

* * *

Имя Дубровицкому стихотворению дано и стало оно горячею мольбою вновь востающего, поднимающегося христианства, новым «Отче Наш» для человечества, забывшего было христианство, <забывшего было,> о чем оно должно молиться и для какого дела трудиться.

Пробуждающееся от долгого сна христианство припоминает в кратких, но сильных стихах всю свою жизнь от падения, от начала смерти. Забытая, заглушенная смертность восстановляется пред ним, то в виде бурной, цивилизованно-культурной смены поколений, то тихим, ни на минуту не престающим торжеством смерти над жизнью. Но и из-за густого мрака смерти, лишавшего жизнь смысла, в самом уничтожении смерти открывается цель жизни, воскрешением предков наполняется и освещается пустота души и всей нашей жизни. Что-то новое слышится в этом стихотворении, напоминающем глубокую [1 слово неразб.]. После стольких прославлений сын слышит напоминание об отцах. Изумительная смелость в лицо кончающемуся отцененавистнику XIX веку!

Напоминание смерти привыкшим слышать о «memento vivere» будет новою эпохою, будет вести не к «memento mori», а к воскрешению.

ВВЕДЕНИЕ В ПОЭМУ «ЦЕНА ЖИЗНИ»[181]

Что может быть равноценно жизни? Жизнь лишь жизни равна, то есть возвращению жизни.

В духе времени заключается зародыш новой поэмы неслыханного величия, которая открывает цель нашей жизни, призывает всех к великому делу. В предчувствии все-земного поземельного кризиса, все царства земные охвачены лихорадкою или даже горячкою земельных приобретений, которая выражается в колониальной политике, в военном империализме. Великие поэмы, как и великие религии, рождаются в эпохи великих кризисов, переходов от старого к совершенно новому. «Все явления нашего времени, – говорит философ еще первой четверти XIX века, – показывают, что в старой жизни нет больше удовлетворения». Часть земного шара, еще нуждающаяся в заселении, слишком мала, чтобы принять избыток населения перенаселенных стран. Раздел всей Земли почти окончен. По-видимому, только молиться суровому Аллаху или развратному Юпитеру, чтобы, для

выхода из такого затруднения, он послал или немецко-мусульманский меч, или французский разврат, так как устранение слабых и больных оказывается еще недостаточным для сокращения голодных ртов.

Новая поэма и должна указать иной исход, не только мирный, идиллический, но и открывающий безграничное поприще для дела совокупного, для которого потребуется и *бесконечное* множество не одних рук, но и голов. Цена жизни упала до самого крайнего минимума, тогда как *вещь* (золото, богатство) получила наивысшую ценность, и недалеко то время, когда вся литература превратится в панегирики, в оды вещам. Для старых богов уже наступили сумерки; боги вещей, боги противоестественного разврата займут высшее место в новоязычном Олимпе. На этом новом небе будут радоваться гибели грешников, уменьшению числа слагаемых. Упадок сознания и мысли, как естественное следствие погони за приобретением вещей, лишает людей самой возможности понимать причины, источники зол или отдавать <себе> отчет в мотивах собственных действий.

Новая поэма должна произвести самую коренную и, можно сказать, последнюю переоценку: прах умерших поставить бесконечно выше золота, *Офиру*[182] предпочесть *Памир*, городу, поклоняющемуся золоту, предпочесть Кремль, хранящий прах отцов и взывающий к их оживлению, – мысль, чувство, душу поставить выше *вещей*.

И Офир, и Памир представляются двусторонними, как по внешности, так и по внутреннему содержанию и значению. Под Офиром посюсторонним разумеется золото, вещь вообще, вся культура; а под Офиром потусторонним – ад. Под Памиром посюсторонним разумеется не только прах, но и совокупление его в тело, а под потусторонним – рай, но не тень, а <как> самая жизнь. *Скифия*[183] же – континент, материк, чтущий отцов, – центр, естественными частями коего являются страны прибрежные, полуострова и острова. Это – Третий Рим, объединитель, обращающий нынешние средства сообщения из стратегических и коммерческих в орудия знания и управления неразумною силою природы.

О заглавии поэмы «Цена жизни» – «Александрия»

1. Цена жизни?

Какая же цена жизни? ниже ли она всякой стоимости или выше всякой стоимости? и что *равноценно жизни*?.. Жизнь, обращающаяся в прах (а в прах обращается вся вселенная, как состоящая из атомов и молекул, из которых слагается и на которые разлагается всякое живое существо), – цена такой жизни, конечно, ниже всякой стоимости. Но жизнь, обратившаяся в прах и воссозданная из праха самими его же сынами, из разрушителей ставших созидателями, – такая жизнь, как и вселенная, созданная Богом из ничего, уже бесконечно выше всякой стоимости, <ибо это –> жизнь, трудом приобретенная, жизнь неотъемлемая, бессмертная.

Но словами «Цена жизни» нельзя ограничивать заглавия. Сама поэма естественно делится на три части: Памир, Офир и Скифия: Памир – прах, Офир – *мнимое* богатство, Скифия – истинная мудрость. Нужно иметь большое поэтическое чутье, чтобы заменить Индию Офиром, с которым слилось

представление о золоте, а Россию – Скифиею, с которою у древних связано было представление о *какой-то особой* мудрости, и присоединить эти два слова к Памиру или Меру, с которым связано понятие о центральности и о могиле предков, – чтобы таким образом получить три основных термина для решения вопроса о цели существования и о цене жизни. С Памиром и Офиром так естественно соединять двоякое значение, то есть с Офиром – значение золота и ада, иначе – великого зла, происходящего от золота; а с Памиром столь же естественно соединять значение праха и рая, по крайней мере в смысле местопребывания теней умерших. Так что можно сказать, что изображение мира по-сю и по-ту-стороннего вынуждается этими одними двумя словами. Если для одних рай есть лишь по ту сторону, а он есть для них лишь в представлении, в мысли, – то для мудрой Скифии по-ту-стороннее станет по-сю-сторонним, когда мысль станет делом. Мудрость Скифии в том и состоит, что она, не увлекаясь блеском золота, предпочитает оживление праха золоту, приводящему к борьбе и истреблению.

А если так, то полным заглавием сказания могло бы быть следующее: «Цена жизни: *Памир* – прах; *Офир* – золото, обращающее жизнь в прах; Скифия – самопознание и самоосуждение», т.е. мудрость, возвращающая праху жизнь.

Далее поэма называет себя восточным сказанием об Александре Великом, примирителе Востока и Запада, созидателе сторожевых линий на Яксарте, Эвфрате против кочевников[184]. Эта новая «Александрия» превращает средневекового Александра из странствователя по сю и по ту сторону Памира и Офира и созерцателя ада и рая в разрушителя первого и в созидателя второго[185]. Античного же Александра из повелителя и победителя людей она превращает в победителя и повелителя слепой силы природы, то есть обращает орудие истребления в орудие спасения. Новый Гомер воспевает не того Ахилла, гнев которого низвел стольких героев в Аид[186], а того, который стал разрушителем ада и созидателем рая.

Поэма, из восточных сказаний взятая, но для Запада назначенных, есть поэма всемирно-русская; а Россия – не Восток, не Запад, как и не Европа и не Азия, да и не особая часть света, то есть не обособляющаяся от других частей, а составляющая с ними одно целое.

Посвящается она тому Царству, которое завоевывает безлюдные пустыни, мертвые степи. Когда эта страна говорит: «Владивосток», «Владизапад», «Владимир», то власть разумеется здесь не над народами, не над людьми, а над слепою силою природы. Царство это и есть Скифия, страна мудрости.

Но чтобы точнее определить мудрость Скифии, нужно сказать: почему череп оказывается тяжелее не золота только, но и всякого оружия, тяжелее всех произведений человеческого знания и искусства, и почему достаточно было горстки праха, чтобы придать надлежащую тяжесть <в противовес> всему, что было на весах, – установить равновесие?[187]

Череп праотца – представитель всех черепов его умерших потомков*, лишенный тела, жизни, мысли, чувства, лишенный всего, а потому и долг к нему всех живущих столь велик, что нужно соединить все способности всех людей, чтобы долг был уплачен, то есть, <чтобы была> возвращена жизнь.

Итак: то, что праху, утратившему жизнь, может возвратить ее, то и равноценно жизни, – то есть труд воскрешения. Иными словами: *жизни* равна может быть *только жизнь*.

Если череп <на весах в поэме> есть представитель всех умерших, то шапка Мономаха, то есть властелина Третьего Рима, за которым «Четвертому не быть», есть представительница *всех живущих*, и не случайность поэтому надо видеть в том, что именно преемник Мономаха, царь Третьего Рима, то есть окончательного объединения всех людей, обратился ко всем царствам Мира с призывом к миру всего мира! (Циркуляр 12 августа.)

Мудрость Скифии состоит, следовательно, в том открытии, что жизнь равноценна лишь жизни. Возвращая жизнь лишившимся ее, мы возвращаем им то, что они имели, с тою разницею, что эта жизнь, трудом и знанием приобретенная, будет уже собственностью неотъемлемою, непреходящею. Говоря, что жизнь равна жизни, мы только утверждаем, что не дважды два = четыре, а что 4 = 4, что А = А, то есть высказываем истину несомненную.

О ПОЭМЕ «ЦЕНА ЖИЗНИ», ИЛИ О ПАМИРЕ И ОФИРЕ ПОСЮ-СТОРОННИХ И ПОТУСТОРОННИХ И О СКИФИИ *КАК МОСТЕ* МЕЖДУ НИМИ

Цену жизни дает *дело, дело общее* или труд возвращения праху безжизненному жизни бессмертной.

«Цена жизни» – всемирно-историческая поэма** – должна дать ответы на все вопросы нашего времени. Это истинная переоценка всех ценностей. Это «восточное сказание», обращенное к Западу или ему посвященное, *примиряющее* Запад с Востоком. Это поэма русская, то есть *русско-всемирная*; а Россия – не Восток и не Запад, не Европа и не Азия и не особая часть света, а объединение всех частей света. *Объединение в решении* вопроса о жизни и смерти.

Поэма решает вопрос о *цели существования*, полагая его не *во всеобщем обогащении*, а *во всеобщем возвращении жизни, жизни бессмертной*. Для того, чтобы она была всемирно-русскою, нужно присоединить к заглавию: «Прах и Золото. – Памир и Офир и весы между ними, на которых надпись:

---

* Понятно: чем больше оружия, тем оно истребительнее; чем более золота, вносящего вражду, тем больше будет черепов на другой чашке весов.

** Поэма потому особенно всемирна, что Памир *повсюду* существует, где есть прах, а Офир *повсюду*, где есть разделение на бедных и богатых или хотя *одни бедные*; и должна быть таковою, чтобы стать *первою настольною*, карманною и школьною книгою.

мани, факел, фарес»[188], <– весы,> на которых взвешивается золото (индустриализм, меркантилизм) и оружие (милитаризм) и скипетр, в смысле империализма, военного, а не мирного. Все это помещается на одной чаше весов, а на другой – один только иссохший череп.

Но что это за череп? чей он? Не череп ли праотца человеческого рода, тот череп, который мы видим в храмах изображенным под Распятием на «Горе черепов», потомков праотца, «первого Адама», на горе, орошаемой кровью «второго Адама»?..

Когда завоеватель приближается к весам, он видит одну чашку их опустившеюся до земли с черепом*. Здесь «Memento mori!» обращается с запросом к «Memento vivere!» Этот череп, представитель всех умерших, есть итог совокупных грехов всего мира, грехов всех живущих против всех умерших. Весы – это вопрос о смерти и жизни, а вместе с тем и о бедности и богатстве, иными словами: вопрос о том, что нужно для того, чтобы череп поднялся, то есть ожил?..

Когда к золоту и оружию и порфире мы прибавляем горстку праха, то чаша с черепом поднимается. Вопрос: почему такую силу, такую вескость получил прах, так, что одну чашу весов притянул к самой земле, а другую поднял к небесам? Потому ли, что этот прах некогда *жил*? или потому, что он *«имеет востати»*? (и в таком случае на чаше весов с порфирою, скипетром, короною горстка праха будет «акакиею» <т.е. тою, что обретается> в руках императора в день венчания его на царство и в день Пасхи) или, наконец, потому что праху *должна быть возвращена жизнь*? И тогда все, лежащее на чаше с горсткою праха, получит смысл и цель, кроме разве золота, хотя, быть может, даже и оно получит в свое время какой-либо смысл, хотя бы и небольшой.

Что касается эпиграфа к поэме, то можно бы в качестве него поставить следующий вопрос: Что ценнее – золото ли, отец войны и жизни губитель? или же прах, творец искусства и знания, жизни воскреситель, как объединитель сынов в чувстве и разуме?**

И самое место действия поэмы, истинный центр мира – Памир – есть именно царство праха, тогда как Офир – царство и золота, и голода***.

---

* Череп, лишенный тела, лишенный жизни, есть страшный укор совести живущим, требование от них исполнения долга, не формального лишь, как у Канта. Тут не нужно прилагать известного критерия, чтобы решить, что дело возвращения <жизни> не может не быть всеобщим.

** Эпиграфы: … Но чтобы неволи
цепи разорвать
Надо все воли
В труд сочетать (в одну сочетать).

Мир как неволя и как *проект благой воли*, побеждающей похоть, ведущую к тлению.

«К свободе призваны <вы>…, а не к угождению плоти» (Гал. V, 13).

<«Сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление»> (Гал. VI, 8).

«Смерти празднуем умерщвление, нового жития вечного начало» (из Пасхальной песни).

В поэме «Цена жизни» можно отыскать эпиграфы для всех Пасхальных вопросов.

*** Офир – Индия, страна золота и голода, страна, где жизнью жизнь попрана (убивается), где разрушительное действие производительной силы поражает взоры, где орхидеи-паразиты, разрушая жизнь, принимают роскошный вид, изливая не смрад, а ароматы. Под этою роскошью жизни Будда, прозрев смерть и цепь истребления, от ужаса пожелал *уничтожения* (нир-

<Памир и Офир> или же Россия и Индия (часть Британии европейской, союзницы Британии американской, Британии американизованной), или, наконец, – *Третий Рим и Третий Карфаген**.

Содержание же поэмы заключает в себе главное стремление всей всемирной истории. Памир и Офир – центр, к которому направлялись движения всех народов. Что влекло аргонавтов на Восток, на общую, первобытную родину: Золотое ли Руно или Гора Пропятия их предка, Прометея, первого «Кресителя» (= огонь как жизни разрушитель и как ее же воскреситель)?** Что влекло ахейцев к Трое, матери первого Рима: мщение ли за умычку женщины или взятие передовой твердыни на пути к Памиру и Офиру? Второй Ахилл (Александр) был завершителем троянских и персидских походов греков. Что же влекло второго Ахилла на Восток: Меру (Памир) или Офир? Что влечет предков будущего создателя золотой интернационалки, Израиля: земля ли, текущая медом и млеком, или же могилы Авраама и Исаака? Что побуждает Рим, победивший Карфаген, стоящий на африканском пути в Индию, как Троя на азиатском, к борьбе с Персиею, союзницею Карфагена – вратарницею Памира и Офира? Не уничтожив Карфагена, они и не могли бы обратиться к Востоку.

<Но и дальше мы видим> продолжение борьбы ближнего Запада с ближним Востоком на пути к Дальнему Востоку, начавшемся мирным пелеринажем. Что такое Крестовые походы на Восток: вооруженное ли паломничество к могиле первого и второго Адама?*** или же вооруженная торговая кампания, война за обладание *странoю, лежащею между двумя старыми дорогами в Офир*, египетскою и сирийскою, птоломеевскою и селевкидскою? <Далее –> новые Крестовые походы Ближнего Запада к Дальнему Востоку кружною дорогою в тыл Исламу, религии войны, действительному обладателю Памира и Офира. Наконец, наше сухопутное движение к Офиру должно пройти по праху памирскому к золоту офирскому. Но уже и Памир лежит *между двумя ветвями* трансконтинентальной дороги от Мурмана, на рубеже двух океанов, Западного и Северного, идущей, раздвояясь, к двум

вана). Наш же Герой, страху недоступный, открыл в безумном истреблении истинного врага, самый источник, корень зла и возгорел желанием помериться с ним силами. Что Дарий – царь царей – пред этою чудовищною силою? Хотя он, Александр, был в преддверии лишь коренной Индии, той, где священная *погребальная* река Гангес, начинаясь на снежных безжизненных небесах и собирая со всей настоящей Индии разрушенные останки всего живого в свое русло, несет их в морской ад, созданный у самого выхода из Индии, – рассадник для всего мира смертоносной язвы – холеры. Водоем Гангеса, начинающегося, как говорят индусы, на небе и кончающегося в аду, и есть коренная Индия, и составляет Центральное кладбище мира. Пенджаб с долиною Инда и возвышенностью Декана суть придатки.

* На Памире встречаются сухопутное движение России и морское Запада, имеющее в авангарде Англию, а в арьергарде Америку.

** *Иран* (южный), защищал ли он Памир – прах праотца – от *Турана* или же жаждал богатств Вавилона и Финикии, из Офира идущих, за коих и вступил в борьбу с греками?..

*** <Начавшееся мирным пелеринажем,> законченное разбойническими набегами рыцарского пролетариата *Арагонии*, *Наварры* и торгашей *Флоренции*, вызвавших к жизни (новый) эллинизм, язычество.

же океанам – Великому и Индийскому. В этой-то дельте, между двумя названными ветвями, и заключен весь Дальний Восток*.

Не повторяя сказанного ранее о первых двух частях поэмы, Памире и Офире, мы переходим сразу к третьей части, к Скифии. Здесь, при самом входе, на околице сельской страны Скифии[189], на стороже мы встречаем весы[190]. Они-то и должны показать, кому служили все исчисленные выше народы, начиная от Аргонавтов греческих и зендов до аргонавтов западноевропейских, открывших путь к Офиру с Запада и Юга и нашедших золотое руно на пути своих морских хождений, и до продолжателей войн южного Ирана с Тураном – северян.

Весы же могут иметь двоякое употребление: или сам народ может подвергнуть себя самоосуждению, или же пророческие угрозы будут исполнены, и дела всех этих народов будут взвешены и осуждены судом не-человеческим («мэне, мэне, текел, упарсин!»[191]). Настанет день гнева (Dies irae) не для одного, может быть, народа, но и для всего рода человеческого. На картине Страшного Суда весы занимают центральное место. Изображены там и четыре погибельные царства, лежащие на путях в Офир и превзошедшие Тир и Сидон, Содом и Гоморру нечестием, и даже все народы, не исполнившие закона, обвинителем коих является Моисей («Аз дах вам закон, а вы не приясте его»[192]).

Затем, <в изображении Суда,> Правда поражает Кривду[193]; то есть, после взвешивания исполняется Правдою приговор правильного мерила весов. Торжество же Правды выражается в осуждении одних народов на вечное страдание, а других – на созерцание этих страданий.

В поэме же «Цена жизни» весы имеют иное, противоположное значение. Принимая Страшный Суд за угрозу гнева Божия, имеющую целью привести к самоосуждению, перейти от трансцендентного суда к имманентному, блудные сыны сами себя осуждают. Местом самоосуждения и является Скифия, та страна, которая всегда говорила: «все народы исполняют свой закон, только мы одне не исполняем своего!» Этот народ можно уподобить *мытарю*, который так глубоко сознавал свою греховность, что это сознание сделало его образцом святости**. Этот народ заранее ставит себя ошуюю,

---

* Но что значит это помещение Востока между двумя ветвями? Осаду или оборону? Не то же ли это самое для Дальнего Востока, что было бы для ближнего Запада, если бы Россия, владея Мурманом, как выходом нашей морской силы в океан, присоединила бы Царьград и оба пролива для выхода в Средиземное море? Охватывая Западную Европу с севера и юга, Россия создала бы вторую дельту. И что значила бы эта дельта? Осада ли Ближнего Запада или оборона его от Дальнего Запада?

Приписка: Поэма о Прахе и Золоте, Памире и Офире в предстоящем *конфликте Континента, еще чтущего прах отцов*, с океаническими царствами, чтущими лишь золото, т.е. в столкновении Третьего Рима с Третьим Карфагеном, союзником Ислама, в состоянии ли будет указать истинный путь, цену жизни, в состоянии ли будет предупредить столкновение?

**Тем не менее этот мытарь еще не стал Закхеем и хотя сознал себя блудным сыном, но не возвратился <еще> к отцу новому.

хотя очень ошибается, когда, в мнимую противоположность себе, считает Запад агнцем, невинным.

ЦЕНА ЖИЗНИ

Из восточных сказаний. Александрия.
Памир и *Офир*. Посю- и потусторонний Памир и Офир, потусторонний Памир – рай – тени, потусторонний Офир – ад.
Весы, т.е. Страшный *Суд или Самоосуждение.*
Скифия, или Искупление, Воскрешение.
Александр как примиритель Востока и Запада.
Хождение по мытарствам, т.е. в потусторонний Памир и Офир. Скиф может войти в Офир чрез Памир, чрез могилу праотца.
Для верующих «Мир» – блаженство лишь вне мира. Для неверующих нет мира ни в мире, ни вне мира, а лишь в мысли. Только для признающих веру как дело признаваемое вне мира, или в мысли, осуществляется в мире.

Делом оценивается *жизнь*. Только возвращением праху жизни [жизнь] выполняет свое назначение.

Посю- и потусторонний Памир (прах) и Офир (золото) и есть мнимый рай и действительный ад. Такое признание мнимости, мысленности лишь рая и действительности ада и есть *самоосуждение* человеческим родом самого себя, вместе – *Страшный суд, выражаемый весами с надписью «мани, факел, фарес»*. На этих весах взвешиваются все погибельные Царства или мытарства: Царства тимократические, милитарные; Царство знания без дела[194] и царство искусства как подобия, или <царство> идео- и идоло-латрические. На одной чашке весов череп, представитель всех черепов, – кость, требующая своего тела, в прах превратившегося, и тем обличающая лишивших ее тела, жизни.

Золото должно отказаться от эксплуатации, оружие – от истребления, лишения жизни, знание – стать делом, искусство – действительным <восстановлением (а не творением подобий)>, чтобы прах стал телом и ожил[195].

Осуждение самого себя за обращение мира в ад чрез свою рознь и усобицы приводит человеческий род к признанию за собой долга обратить мир из ада (Офира) в действительный рай (Памир), потусторонний Памир, или трансцендентное воскресение, в имманентное воскрешение.

Такая поэма находит свое адекватнейшее полнейшее выражение в Александрии, т.е. превращает всемирную Историю во всемирную поэму – венец всех поэм, начиная от Гомера, оплакивающего сходящих, или, точнее, низводимых в Аид раздорами Востока и Запада, до Данта, изображающего потусторонний ад, и Шекспира, переносящего его в посюсторонний ад. В Истории, представляемой как одна битва с постепенно расширяющимся полем сражения и обнимающим, наконец, всю землю, *Александр* – преемник Ахилла, в лице коего Запад ополчился на Восток, – и может стать ге-

роем этой поэмы. Александр, соединяющий в себе дело и знание, как ученик Аристотеля, переносит западное знание в страну веры, на Восток. Поход Александра был и ученою экспедициею, создавшею Александрийский музей[196], чрез который *учения Востока* стали известны Западу*.

Все завоеватели: Цезарь, мечтавший о завоевании Востока и возвращавшийся чрез Север или Скифию, преемник Цезаря, первого императора, Карл Великий, которого легенда делает первым крестоносцем, Наполеон – не могли не считать себя *продолжателями Александра*, что и дает нам право в лице Александра соединить всех полководцев. Александру, действительному завоевателю Востока, историки приписывают планы завоевания Запада (как Цезарю – план завоевания Востока). Цезарь, завоевавши Восток, сделал бы столицею не первый, а второй Рим, а Александр, если бы завоевал Запад, столицу перенес <бы> из Александрии <тоже> во второй Рим. Скифия же, или третий Рим, мог быть создан примирителем Востока и Запада после самоосуждения, посредством весов сделавшим истинную оценку и праху, и золоту, понявшим *Цену* вещей или *Смысл и цель* жизни.

Кратко – «Цена жизни» раскрывается чрез прохождение двойного – того и сего-бочного Памира и Офира и обращение их, чрез взвешивание их, т.е. чрез Страшный Суд или самоосуждение, – Памира, представляемого черепом, и Офира – *всеми средствами* культуры. Акакия *Царская и народная* открывает смысл жизни чрез сравнение или взвешивание.

СКИФИЯ**

> Весы при входе в Скифию; поле с курганами – могильниками, из коих выходят отцы (каменные бабы)[197]. Строение обыденного храма или переход от научения к искуплению. Кремль третьего Рима[198]. Поставление <самодержца> в Праотца место, главу коего видим на весах при входе. Венчание на царство и Пасха.

Забывая о разделении на части света (Европу и Азию) и окидывая одним взглядом великую материковую равнину (*поле*, вытесняющее *лес*), мы видим не сухими костьми усеянное поле, а покрытое могильниками, жальниками, курганами, из коих выходят те, что были скрыты под ними (каменные бабы (отцы)). Вот что видит, вступая в Скифию, примиритель Запада и Востока, грядущий из Царьграда, Нового Рима к Третьему.

Весы при самом входе в это Царство, *как врата в него*. Нужно сделать последнюю переоценку всех ценностей, чтобы вступить туда. Иссохший череп на одной чашке весов, череп, лишенный тела и жизни, как укор совести от всех умерших ко всем живущим. На другой чашке – все золото

---

* Из учений Востока об *искуплении* и *падении*, *аде* и *рае* и создан трансцендентный ад и рай Данта и имманентный Шекспира!

** Судя по программе, это – начало обширной статьи, оставшейся неоконченной, или, вернее, затерявшейся. (Примеч. В.А. Кожевникова.)

Офира, меч Первого Рима, художественные изваяния *Эллады*, музыкальные произведения Италии и Германии, гильотина филантропической Франции, тиара папская, короны раздробившегося западного императорства, суровые жезлы Москвы и в особенности Петербурга, – все это оказалось легче черепа. Только горстка праха подняла череп, потому что эта горстка и есть тот прах, который народы, рассеявшиеся по лицу всей земли, переносили с могил отцов на новые селитбища; это тот прах, который властелины-собиратели влагали в свою державу*, как императоры Римские; это есть и та акакия, которую при венчании на Царство <вручают императору>, – прах, который некогда жил, который «имеет востати» и которому должна быть возвращена жизнь. Последний есть принадлежность Третьего Рима, потому что 4-му не быть. Это тот прах, которым должны посыпать главу блудные сыны, горожане, граждане, возвращающиеся к могилам отцов и к праху праотца.

В этой горстке праха разрушившееся тело черепа. И сам человек представляет *«весы»*, когда в одной руке держит горстку *праха*, а в другой – *золото*, и если бросит прах на могилу умершего и, взявши золото, удалится от могилы, то будет блудным сыном, «человеком» или гражданином нашего времени; или же, оставив золото, сделает прах предметом исследования или познания того, чем он был, доказывая восстановлением того, чем он был, истину восстановления.

«Поэма весов» – всечеловечна, взывая к каждому, сознающему себя <на то> призванным, взвесить: прах ли сделать предметом знания и искусства или же золотом, то есть богатством, наделить всех?..

Даже манна, хлеб не труда, а чуда, который ели в пустыне евреи и умерли, но ни еврейское чудо, ни эллинская мудрость, ни римская власть [текст обрывается.]

«ЖИВОПИСНАЯ СКИФИЯ»[199]

Смысл содержания «Скифии», последней части поэмы «Цена жизни», если бы этой *последней* части дано было *первенство* по подробности развития и изложения, мог бы быть выражен и при помощи другого искусства, чем поэзия, – *живописью*, в ряде картин, приблизительно такого содержания.

Взвешивание или сознание своей вины, иллюстрируемое каменными бабами <(фигурами отцов)>, выходящими из покрывавших их курганов и остающимися скрытыми под ними, – составляет первые две картины. Судя по характеру народа, защищающего великую равнину, нельзя не признать, что этот народ, знаменем, гербом которого нужно признать *«Весы» с черепом*, представляющим *вину сынов-потомков пред своими отцами и самим праотцем*, при самом вступлении <в нее (в великую равнину)>, *взвеся свою вину*, подверг себя неумытному суду, суду страшному, сам поставил себя ошуюю, поставил себя ниже всех народов, доходил в самоосуждении до

* Сама держава имеет вид земли, или земного шара.

самооплевания, стал народом-мытарем, создал нравственность не сознания своего достоинства, а именно сознания своего недостоинства. Такое сознание и сделало его способным к объединению.

<Вторая картина,> видение выходящих из могильников каменных баб, то есть отцов, указывало <бы> на тех, которые были вытеснены, указывало <бы> на вину пред праотцами <их потомков>. Немые просьбы каменных изваяний не были <бы здесь> бесплодны, были услышаны.

Строение кое-где и кое-когда храмов обыденных, как соединение *школы сознания вины* во грехе, как причины смерти, и храма искупления от этого греха, т.е. от смерти, искупление таинственное, – составляет тему третьей картины. Строение храмов, особенно обыденных, было прямым *ответом* сынов раскаявшихся на просьбу отцов, выраженную во второй картине; ибо всякий храм есть и школа раскаяния в грехе, который произвел смерть, и храм объединения в очищении от этого греха умерщвления Евхаристиею, благодарностью, равноценною греху умерщвления, т.е. возвращением жизни, которое может быть произведено этими храмами не в отдельности, а в совокупности.

Кремль в Пасхальную Ночь и в День Коронации, Кремль как центр, в Эдема или могилы праотца место стоящий, Кремль, превращающий строение обыденных или в возможно краткий срок воздвигаемых храмов *в повсеместное строение и постоянное расширение и возвышение их*, т.е. дело повсеместного построения храмов, производимого по мании Самодержца, – таково содержание четвертой картины. Кремль, стоящий в Эдема, Памира место, соединив в себе все учреждения знания и искусства под покровом храма соборного, – несмотря на противостоящий ему в Офира место стоящий, вносящий еще рознь, город, – может быть *представлен в день юбилея открытия мощей преподобного Сергия* произведением, вызывающим *повсеместную* в один день *постройку Школ-Храмов* во имя Пресвятой Троицы как образца такой многоединой работы. Кремль, соединяя в себе все учреждения науки и искусств, освобождая их от служения индустриализму и милитаризму, обращает в градобитные орудия человекобитные, то есть начинает служить *не городу, а сельскому делу* и из крепости, защищавшей прах отцов от себе подобных, <превращается> в крепость, воинствующую против силы умерщвляющей. Подобно Кремлю и все города, утратившие Кремли или острожки, обращают кладбища в крепости для борьбы с тучами и вообще со смертоносною силою, т.е. <обращают> *города в села*[*].

Кремль как крепость обращается в регулятора слепой силы природы, заменяя власть над себе подобными и войну <между ними> властью над бесчувственною силою, – <это> 5-я картина.

6-я картина. Кремль как крепость, защищающая могилы отцов, соединяя в себе все учреждения знания и искусства, обращает все кладбища в подобные себе Кремли, следовательно, превращает города в села, т.е. горожане

---

[*] Городом же называем всякое поселение, в коем Церковь внутри, а кладбище вне его находится. Истинные же села, созидая Храм-Школу, обращают кладбище в Кремль для борьбы с темною, умерщвляющею силою.

возвращаются к праху отцов. Сыны, прах еще живущий, становятся против праха отцов уже умерших, управляя силою, их (отцов) умертвившею.

В 7-й картине мы имеем картинное выражение для грозовой силы; но нужен еще образ для картинного выражения солнечной силы, чтобы ясно было, как человек из мнимого солнцевода стал действительным землеводцем, как Александр из полководца стал громовником, из громовника землеводцем, который правит земным кораблем, почерпая силу из солнца.

Нужно, наконец, картинное выражение для регуляции внутренней, обращающей [силу] деторождающую в воссозидающую отцов силу. Завершением же всего цикла будет самая величайшая картина – картина объединения внешней и внутренней регуляции во всеобщем воскрешении. Из сынов и дочерей выступают образы отцов и матерей.

* * *

Скифия – кладбище для двадесяти народов Запада[200] и стольких же или даже большего числа орд Востока, т.е. Скифия – всемирное кладбище, а Кремль – Музей разоружения.

Народ, который вписывал в свои синодики убиенных и от своих братьев, крещенных, который понимал убийство в смысле евангельском, такой народ должен был признать *Историю как факт взаимным истреблением*, признать себя виновниками и деятелями такой Истории, – этот народ не мог приходить в негодование при виде пирамид черепов, воздвигнутых восточными деспотами, ибо гора черепов, *Голгофа, созданная Историею человеческого рода, конечно, была бы выше самых высоких пиков Памира и Гималаев.* Москва, конечно, не в оправдание себя, назвала площадь между *Кремлем*, в Памира место стоящим, и *«Городом»*, в Офира (золота) <место стоящим>, *Красною, с Лобным местом* на ней. Такой народ «Весы с черепом», как представляющие вину сынов-потомков пред своими отцами и самим праотцем, должен был сделать своим гербом и написать на своем знамени, стяге, с коими должны <сыны> совершать свои походы против смертоносной силы.

* * *

К «Александрии» или «Цене жизни», в которой всемирная История стала всемирною поэмою, *Илиада* есть лишь введение[201]. В ней Аиду действительному соответствует Элизей мнимый, где пребывают лишь тени, так, что предтеча Александра Ахилл желал лучше быть рабом на земле, чем царем в этом раю.

Потусторонний ад Данта и посюсторонний ад Шекспира представляют полное выражение, один – католицизма, другой – протестантизма. <Оба они> стоят на пути бесстрашного героя. Безвыходный ад – произведение преждевременного языческого пессимизма, и рай Данта, в который *перенесены все пороки* земли, считающие себя добродетелями, есть недостойное зрелище для раскаявшихся сынов. Шекспир же знает лишь посюсторонний ад и не ведает ни по сю, ни по ту сторону рая, не ведает его (рай) ни в

настоящем, ни в будущем. Рай протестантский пытался создать <и> Мильтон, но о его потерянном рае едва ли стоит сокрушаться, так же как и радоваться о <его> возвращенном рае.

«Генриада» – хвала розни. «Мессиада» – мнимое искупление, иллюзия спасения[202].

Высокий ум Александра понял это произведение Данта, т.е. Нерона, который, не имея власти сего последнего, мог казнить лишь в воображении своих врагов и не очень ревностных друзей. Произведение злого воображения Данта и холодного рассудка англичанина <Шекспира>, знающего только рознь или иго, несовершеннолетие принимающего за вечное состояние, не могли <бы> удовлетворить Александра. Человек дела и разума, широко знавший по опыту и Запад, и Восток, не был обольщен золотом Офира, ни приведен в отчаяние прахом Памира. Одно мышление не уничтожит <и> не создаст рая.

Памир и Офир, прах и золото, рай и ад существуют в каждом месте, повсюду; потому-то <и> поэма о цене жизни всемирна, как <всемирны> мысль и дело. Весы в самом храме. Кладбище – Памир и всякое селение – Офир, если кладбище не в центре селения, а вне его, как в городах, которые суть истинные Офиры, и тем больше, чем беднее в них бедные и богаче богатые и чем резче в них выражены два разума или два невежества. Школа при храме будет толковательницею поэмы о Памире и Офире (и их примирении чрез взвешивание, чрез истинную оценку вещей или самоосуждение), как Илиада была у греков.

В ряду поэм «Новая Александрия» или «Цена жизни» составляет их искупление, *объединение и завершение*. Илиада есть введение. «Освобожденный Иерусалим» и «Порабощенный Константинополь»[203] есть повторение Илиады, не оплакивающее рознь Западной Европы, как Новой Эллады или розни, а казнящее ее. Дантов «Ад» есть осуждение европейской розни, <но> это – вовсе не плач, а суровое осуждение. «Рай» же Данта есть хвала мнимому единству. Это – второе введение, ко 2-й части «Александрии», морской или океанической, <введение> в «Новую Аргонавтику», куда входит «Луизиада» и еще не написанные «Ибериада» и «Британиада»[204], хотя Британия и перешла <уже> за <пределы> Эльдорадо и Офира к Памиру и написала <пером Шекспира> посюсторонний ад, в строении которого участвуют Офир и Эльдорадо.

Поэма же разрушения посюстороннего ада и созидания посюстороннего рая и есть завершение и объединение всех мировых поэм.

Она отвечает Ницше новою переоценкою ценностей; она прямо отвечает Толстому, будто бы пылающему (любовью) к «Курноске» (к Смерти)*; отвечает и Вл. Соловьеву, делающему из бессмертия привилегию (одних) сверхчеловеков.

---

* «Люблю я подчас эту Курноску», – слова Л.Н. Толстого, которых Н.Ф. Ф<едоро>в никогда иначе не вспоминал, как с негодованием, видя в них язвительную насмешку над главным и всеобщим горем человечества. Особенно возмущало его то обстоятельство, что слова эти сказаны были во время опасной болезни жены Льва Николаевича, Софьи Андреевны. (*Примеч. В.А. Кожевникова.*)

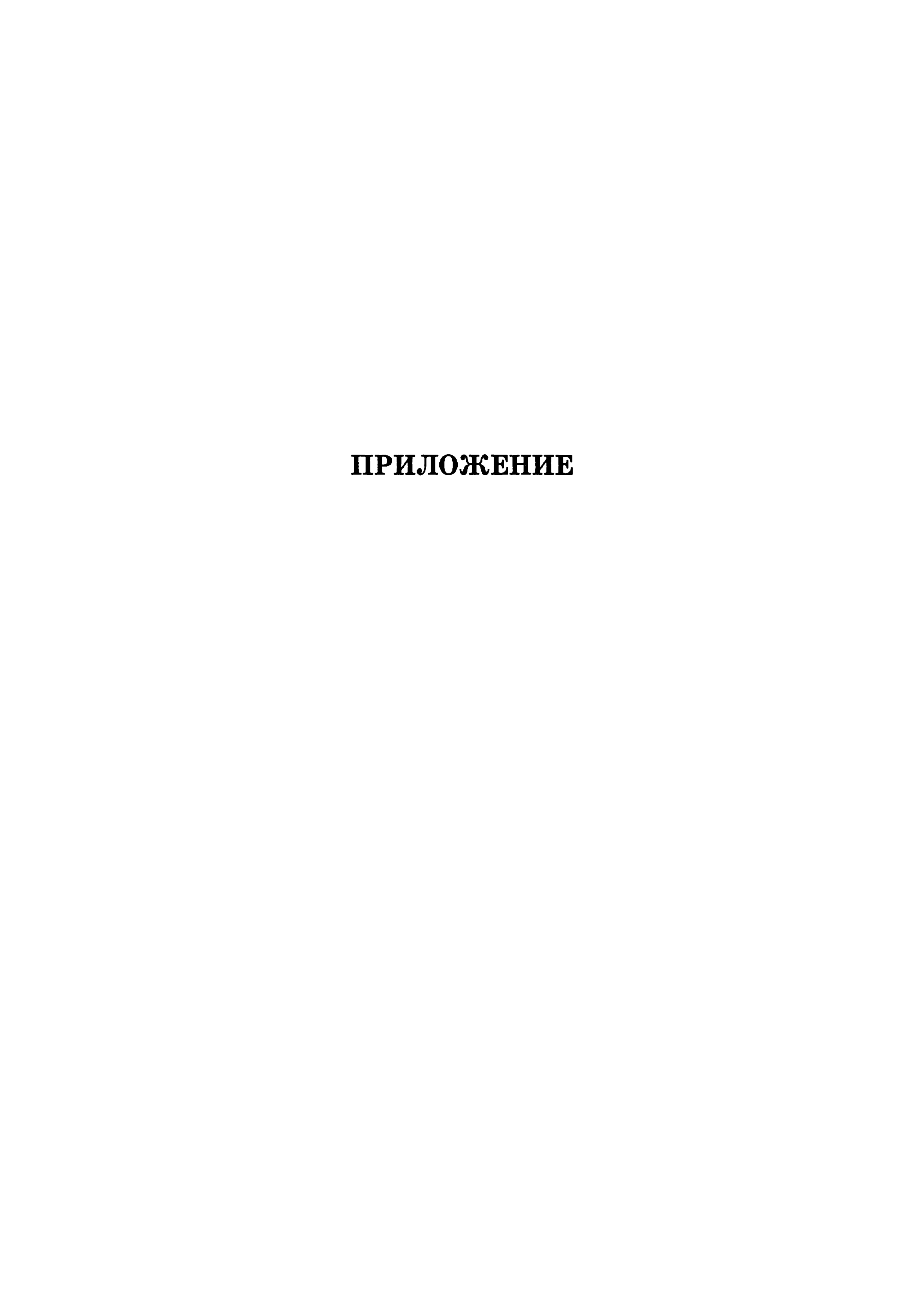
* * *

Илиада – *это плач о раздоре, эллинской розни*[205], которая десять лет держала греков у входа в Азию. Нужен был целый десяток годов, чтобы отворить только ворота Азии. Но и в отворенные ворота *семь или восемь сотен лет* не могли греки войти, по причине *той же розни. «Александрия» – это торжество, можно сказать, единства*: в десять лет Александр, этот Ахилл без Агамемнона или Агамемнон без Ахилла, прошел всю Переднюю Азию до самого центра, до Памира, до Офира. Если Илиада – от Илиона, то Александрию нужно назвать Памириада, Офириада или Индиада. *Весы есть и в Илиаде*, как и *в Александрии*. Но весы в руках Зевса, слепой силе пока покорного, решают вопрос смерти двух героев, притом только – кому из них прежде сойти в Аид. Гектора жребий, т.е. осужденного умереть, оказался тяжким, к Аиду упал...[206] Весы <же> в Александрии не на Олимпе, не *в руках роковой*, фатальной силы, не о двух героях; а [здесь], на земле разумная сила ставит вопрос о жизни и смерти. Луизиада <(уже написанная)> иИбериада или Британиада, еще не написанные, должны составить вторую часть Александрии. Сама Британия уже перешла за Офир (Эльдорадо) к Памиру.

Новая «Александрия», поэма «Цена жизни» не ограничивается обращением кремлевского вооружения в орудие регуляции и создания тел живущих, но, вместе, обращает это вооружение и в орудие воссозидания умерших. В противоположность Илиаде, кончающейся погребением самого великого героя троянцев, убитого самым великим героем ахейцев, <Александрия> должна оканчиваться воскрешением, возвращением жизни как высшего блага. Поэма плача о низведенных в Аид превращается в <поэму> радости вывода из Аида, радости воскрешения.

Александрия не оплакивает, как Илиада, падших в борьбе Запада с Востоком, но она и не ограничивается погребением противников Александра.

Луизиада и еще не существующая *Ибериада*, искавшие Офира и Эльдорадо, а также земного рая и освобождения земного Иерусалима, могут быть названы *Морскими или Океаническими Александриями.*



ПРИЛОЖЕНИЕ

С.С. Слуцкий

К 500-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ [1]

Храм Св. Троицы при Румянцевском Музее

«Чтобы довершить действие помилования, избавления и спасения, Пророк, по наставлению Ангела, побудил Давида поставить Господеви алтарь... Хотя ни ангел, ни Пророк не приходил побудить нас к созданию благоприятного Богу, а для нас благодатного алтаря: но благодарение Богу, христолюбивое усердие не престает созидать алтари и храмы; и на одной неделе не один алтарь освящен, и не один еще готовится к освящению...»

Митрополит Филарет,
слово CXXXIX, в холеру 1830 г.

«Кто покажет мне малый деревянный храм, на котором в первый раз наречено здесь имя Пресвятыя Троицы? Вошел бы я в него на всенощное бдение...»

Митрополит Филарет, слово CCXLIV.

Когда незадолго до кончины святителя Филарета Московский Румянцевский Музей избрал его своим почетным членом, владыка смиренно недоумевал, может ли он чем оказать услугу Музею. Не в ответ ли на этот смиренный вопрос вспомнилось ныне некоторым лицам, любящим Музей, слово святителя, поставленное нами вторым эпиграфом предлежащей статьи? Пишущему эти строки сообщена была благочестивая мысль этих лиц: воссоздать, в единение с музейским храмом Св. Сергия, малый деревянный храм Св. Троицы, точное по возможности подобие первого Сергиева Храма Троицы. Видя в другом слове владыки (см. первый эпиграф) как бы указание на правильность и благовременность этой мысли, мы решаемся сообщить о ней другим друзьям Музея и звать их на осуществление благого дела.

* * *

Московский Общественный (Публичный) Музей есть «орган памяти» Москвы, и великое дело объединения России вокруг Москвы должно являться главным предметом этой памяти. Не случайно учреждение при музее В.А. Дашковым Этнографического Музея России[2].

Великие облики таких деятелей объединения, как святители Петр и Алексий и Преподобный Сергий, должны занимать первое место в исторической памяти Москвы. Для первых двух есть в Москве свои, созданные ими «музеи»: Успенский собор и Чудов монастырь. Румянцевскому Музею

как бы завещано хранить особую память о Преподобном Сергии, святом и столь дивном и полном выразителе русского духа, – завещано храмом Сергия, при котором состоит Музей[3].

Но храм во имя Преподобного Сергия без храма во имя Св. Троицы – не полон. А тот, кому первому принадлежит предлагаемая этою статьей мысль, указал нам и на благовременность совершить дополнение придела ныне.

Когда Св. Сергий, до рождения, как верит предание, и всю свою жизнь нарочито чтивший Св. Троицу, созидал храм Св. Троицы – первый в Московском государстве храм во имя Св. Троицы, – тогда в созидании этом святый Подвижник давал выражение жизни своего духа и вместе выражение своего времени и своего русского дела. Во имя внутреннего объединения, во время освобождения из-под ига мусульманской орды, он подымал знамя Св. Троицы...

* * *

Мы представляем себе создание Троицкого храма при Музее в таком виде: по мере возможности точное подобие того деревянного храма, который своими руками, с помощью брата Стефана, соорудил Св. Сергий, когда они с братом еще одни были в пустыне, – храм, послуживший началом исторической Лавре. Тип этого храма восстановляется легко и с весьма большою достоверностью по рисункам малых церковок того времени, и ученое содействие в этом направлении уже не только обещано, но и оказано известным Московским знатоком древней архитектуры[4]. Деревянный храм указанного им типа, взятый не в самом малом размере, но в увеличении, незаметном для нынешнего глаза и необходимом по нынешним обстоятельствам, вмещал бы тридцать молящихся и стоил бы до 1000 рублей. Несомненно, среди москвичей нашлось бы достаточно любителей просвещения и чтителей Преподобного Сергия, чтобы покрыть эти издержки.

Но нам подносится идеал, по мере возможности, и не платной работы, и работы во всяком случае единительной, сообразно мысли храма, куда внесли бы дружно, сообща и любовно свою лепту и священнослужитель – молитвой, и ученый зодчий – археологическим трудом и строением, и живописец – кистью, и владелец леса – материалом, и рабочий – трудом одной ночи. Одной ночи, ибо нам мыслится *обыденное* (то есть однодневное) построение этого малого храма.

В древней Руси, в годины бед или радости и благодарения, воздвигались по обету храмы в один день; с полночи закладывались, в ночь строились, до полудня освящались и оглашались первою литургией. (Если, по теперешней отвычке, мало времени от полуночи до полудня, то можно начать с вечерен.)

У нас теперь и радость: память Преподобного Сергия, и благодарение: за избавление от голода и бедствия – губительного поветрия[5], при котором, как указывал митрополит Филарет, столь благовременно создание новых алтарей.

При построении этого малого исторического храма какой редкий случай для воспоминания древнего обычая *обыденных* построений, для святого, подымающего дух, общего подвига!

Мне представляется эта оживленная, набожная работа среди тишины ночи, под звездным небом, при чередующихся молитвенных службах (при закладке храма, при воздвижении креста, при поднятии колокола, по уставу); в промежутках между службами, при продолжающейся работе, пение молебнов, ибо, несомненно, многие из московского духовенства пожелали бы принять участие и в этом церковном празднике, и в этом выражении единения науки с верой.

* * *

Для храма нужны были бы только стены; древние иконы, священные сосуды и книги нашлись бы в хранилищах Музея, и хранение их в Музее получило бы тогда значение живое и вполне соответствующее православному благочестию. Да и весь отдел христианских древностей Музея получил бы удовлетворительное для *христианского* чувства значение, значение *ризницы* при храмах Музея, теснее, значительнее слившихся с жизнию Музея.

Воссозданием Троицкой церковки в дополнение к Сергиевой церкви Музея благодарные ученики и друзья Музея дали бы ему случай жизненно и в особенно соответствующей ему форме участвовать в заветном церковном и историческом празднике Московской Руси.

При сем препровождаю на восстановление при Московском Публичном Музее Сергиева храма Св. Троицы имеющиеся в моем распоряжении двадцать рублей.

Н.Ф. Федоров, В.А. Кожевников

СТЕНЫ КРЕМЛЯ

(Ответ гр. А.В. Орлову-Давыдову)[6]

Что такое стены Кремля в их нынешнем виде? Драгоценный памятник старины, не ремонтируемый, следовательно, клонящийся постепенно к разрушению (обветшанию) и возбуждающий к себе сожаление. Чем они могли бы быть? Могучею образовательною силою, способною произвести высокий нравственный и умственный подъем. Таков ответ на важный вопрос, касающийся не стен только, но и самой жизни, вопрос, по смыслу которого всякая поддержка и поправка есть неизбежно *нарушение* старины, а отказ от такого нарушения означает отдачу старины *разрушению.* В таком вопросе нет места обличению. Вопрос касается всех людей без исключения, без различия званий, партий. Обличение было бы профанацией великого вопроса. Поэтому в нынешнем, возбуждающем жалость состоянии стен Кремлевских мы видели лишь опасение хранителей их, страх, и даже основательный, выразить простою побелкою неуважение к старине.

Каково же было наше удивление, когда мы встретили заявление со стороны лица «близко знакомого с системою и приемами ремонтов, производимых в Кремле», что «при ремонтах этих всегда придерживаются правила по возможности сохранять внешний вид (памятников старины) в первоначальном их *стиле*, отнюдь не вдаваясь ни в какие фантазии». Действительно, никаких «фантазий» не видно, но не видно и заботы о сохранении стен, тем более о сохранении их в первоначальном их виде, так как очевидно не могли же стены Кремля выйти из рук строителей в том виде, в каком они находятся в настоящее время!

Не придавая, следовательно, объяснению гр. О. Д-ва значения совершенно ненужного оправдания настоящего печального положения Кремлевских стен, мы продолжаем верить, что только благоговейный страх произвольно коснуться памятника старины был причиною этого положения. Но тогда указанная выше необходимость выбирать между нарушением и разрушением старины остается в полной силе. Предлагаемая нами, исключительно любовью и почтением к родной старине вызванная исторически-художественная роспись Кремлевских стен должна освободить от справедливого страха, если только нам не будут приписывать то, чего мы не говорили в нашей статье. «*Фантазиею*» такая роспись быть не может, потому что, исполненная так, как мы указываем, «т.е. с сыновним почтением к прошлому, с любовью к родному, с правдивостью, не нуждающеюся в прикрасе, с художественностью исполнения... с благоговейным отношением к делу, с почтением к старине и к родине и с любовью»[7] – исполненная так роспись Кремля была бы в истинном смысле слова отечественною работою, совершаемою с отцом отечества, Царем, во главе, совокупным трудом лучших ученых и художественных сил отечественных, соединенных сил археологов, историков, архитекторов и живописцев. Такая роспись была бы не произвольной фантазией, а *единственно возможным и совершенно реальным*, трезвым воспроизведением родной старины, то есть воображением бывшей действительности на стенах, что будет не «пестрым нарядом» их, а облечением их в истину и правду, которая не может не быть поучительна.

Предложение исторической, верной правде, росписи, а не приписываемой нам без основания «раскраски», предложение художественной живописи, а не «пестроты», именно и показывает, что в священных стенах этих мы чтим не камни лишь, а тех устроителей блага России, которые созидали и защищали их. Кремль для нас не простое собрание зданий светских и храмов, а историческое воплощение родины и Церкви, одушевляющих и освящающих и светские здания, и храмы!.. Кремлевские стены для нас не только каменная крепость, но и воплощение всего священного сонма строителей и защитников ее от начала создания государства Московского. Поминая строителей и защитников, живопись не забывает и стен. Она не заменяет собою бывшей живописи, – так как ее нет и не было! – не нарушает ни размеров, ни форм стен существующих. Она только пользуется пустым, свободным, как бы с давних пор призывающим ее пространством. Но для чего <все это>? Только для восстановления и сохранения того, чего иначе никак сохранить и восстановить в этих стенах нельзя, – действительности, Прошлого, правды, а не фантазии. Только одна живопись может на нынешних

стенах представить все степени развития, которые они проходили в действительности, т.е. и первоначальный деревянный острожек князя Даниила, и дубовые стены Калиты, и первые каменные Донского и т.д. Не напрасно Господь дал человеку воображение, которое не может при виде разрушения не восстановлять разрушенного или разрушающегося, не может не представлять себе умершее или умирающее еще живущим; не напрасно дан нам свет знания, восстановляющий Прошлое не фантастически и не произвольно, а реально и благоговейно; не напрасно, наконец, даны нам и художественные силы, это наиболее живое средство воскрешать, по указаниям знания, прошлое, для того чтобы, ничего не разрушая, ничего не подменяя, воспользоваться местом, оставленным свободным самим Прошлым, <– воспользоваться этим местом> для поучения сынов родины ее истории, для возбуждения в них чувства почтения и любви к родине. Можно говорить о трудностях, технических и художественных, исполнения мысли, высказанной мною, но находить в ней «искажение исторической древности» можно только по недоразумению.

И.А. Борисов

ВОПРОС О КАРАЗИНСКОЙ МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКОЙ СТАНЦИИ В МОСКВЕ[8]

«В астрономии мы уже видим пользу от постоянных и связных наблюдений. Нельзя не желать, чтобы подобные же наблюдения были уделом и метеорологии. И какая страна представляет столько, как наше отечество, средств к тому?»

(Из доклада В.Н. Каразина московскому обществу естествоиспытателей, сделанного в 1810 году.)

С абсолютной точки зрения все науки имеют одинаковую ценность и значение, как части одного органического целого – *познаваемого*. Нельзя сказать того же, приняв во внимание более или менее тесную связь их с жизнью. Раз известная научная отрасль возникла, мы имеем полную возможность обсуждать значение ее для человечества, ее, если можно так выразиться, связь с его, т.е. человечества, грядущими судьбами: чем более глубокие и общие жизненные условия затрагиваются и разрабатываются данной наукой, тем более почетное место должно отвести ей человечество и поставить разрешение ее вопросов *на первую очередь*.

К сожалению, подобная правильная оценка совершается не сразу и лишь медленно проникает в сознание общества.

Если бы мне надо было привести наиболее поразительный пример человеческой беспечности, то я указал бы на отношение к изучению наиболее общих внешних условий нашего существования, – на отношение к явлениям, происходящим в воздушном океане, на дне которого живет человек; короче – я указал бы на положение метеорологии в ряду других человеческих

знаний. Правда, за последние десятилетия дело это прогрессивно развивается, но и теперь еще постановка его далеко не соответствует его значению. Очевидно, что для земледельческой страны, какова Россия, изучение атмосферных явлений представляется делом чрезвычайной важности, но кроме того, на России в этом отношении лежит общечеловеческая миссия.

В.Н. Каразин еще в 1810 году писал, что Россия представляет самую удобную арену для метеорологических наблюдений, а за последнее время, с опубликованием работ инженера Савельева по наблюдению солнечной постоянной[9], это мнение стало ходячей монетой.

Что же сделано нами для разработки метеорологии? По выражению Воейкова, «еще в начале 19-го столетия изучение метеорологии не составляло в России общепризнанной необходимости»[10]. В период 1820–1835 г. наблюдение велось на 30 станциях и преимущественно частными лицами. Основанное Гумбольдтом в 1828 Magnetische Verein* нашло отголосок и в России, где было основано 8 станций для наблюдения магнитного электричества. Впоследствии круг их деятельности был расширен в смысле включения в их программу метеорологических наблюдений. В 1849 году была основана Главная Физическая Обсерватория, но, по свидетельству Воейкова**, еще в 1874 году даже в Петербурге не все знали об ее существовании. С 1850 года в деле организации метеорологических наблюдений принимает участие Императорское Русское географическое общество. В настоящее время всех метеорологических станций, находящихся в заведывании или под руководством Главной физической обсерватории, считается около 524.

В Москве и ее окрестностях регулярные наблюдения ведутся в Петровской Земледельческой Академии, в Константиновском Межевом Институте и в Университете. Последняя станция, на днях вступающая во второй год своего существования, в материальном отношении поставлена хуже других, хотя бы уже потому, что наблюдения ведутся в двух довольно удаленных друг от друга местах и, к тому же, психрометрическая будка помещена на застроенном со всех сторон дворике старого здания[12].

Вот почему сообщение «Русских Ведомостей» о возбуждении ходатайства относительно перенесения обсерватории в бельведер Румянцевского Музея должно было заинтересовать всех лиц, близко принимающих к сердцу судьбы русской метеорологии. К сожалению, надеждам, высказанным газетой, не суждено было оправдаться, так как вопрос этот вскоре окончательно заглох. Хотелось бы верить, однако, что новое ходатайство, обращенное *помимо канцелярий* непосредственно к тем, от кого зависит разрешение этого вопроса, должно привести к благоприятному концу. В самом деле: в пользу упомянутого проекта говорит целый ряд доводов.

Великолепное здание Музея занимает одно из наиболее возвышенных мест города, а его купол положительно господствует над окрестностью; прибавим сюда огромное собрание книг, находящихся в том же здании, и выгоды предлагаемого перемещения станут сами собою очевидны.

---

* Не повлияли ли на Гумбольдта идеи Каразина, высказанные еще в 1810 году?[11]

** Метеорология в России. 1874.

Если причиною неудачи первого ходатайства была мысль, что соединение обсерватории с музеем вообще недопустимо, что таким образом деятельность учреждения, посвященного главным образом истории, была бы затруднена союзом с наукою естественною, то мы должны признать здесь наличность недоразумения.

Музей есть по преимуществу книжное хранилище. Но что же такое книга, как не запись наблюдений? Это определение остается верным, будет ли содержание книги биография, техническое руководство или метеорологический бюллетень. Притом, всякая книга есть не более как пособие к дальнейшему изучению познаваемого, к той великой, еще не напечатанной книге, изучение которой должно составить задачу человечества.

Не говоря уже о том, что такая оторванность наблюдателей от книжного хранилища лишает последнее жизненности и превращает из пособия в немую могилу, не говоря уже об этом, мы должны признать, что самое деление наук на исторические и естественно-математические крайне искусственно. Это не два отдела, а две взаимно пополняющие друг друга точки зрения.

Все имеет прошлое, т.е. свою историю, а с другой стороны, вся совокупность явлений на нашей планете происходила в небесном пространстве и управлялась законами астрономическими.

С этой объективной, космической или астрономической, точки зрения, человек является небожителем, а жизнь его – частью мировой истории. Не будем, однако, обольщаться мыслью, что такое правильное и целостное понимание науки представляется делом новым. Вот что читаем мы в книге Оленина*, посвященной вопросу об устройстве петербургской публичной библиотеки: «Намерение Государыни (Екатерины II) было, как сказывают, соединить сие здание с Аничковским дворцом посредством великолепного сада и теплых крытых зданий, в коих предполагалось развести разные деревья; сверх того, намерение было поместить в сих зданиях все части, касающиеся до наук и художеств, а на доме определено было поставить обсерваторию, как то значится в чертеже первоначального плана» (стр. 11).

Таким образом, приведя план относительно обсерватории в исполнение, мы только осуществим правильную мысль, завещанную нам предками, а назвав эту обсерваторию «Каразинской», мы соблюдем самые элементарные правила исторической справедливости, восстановив славу *первого метеоролога с широкими научными стремлениями*. Включением в программу подробных и всесторонних наблюдений над атмосферным электричеством, что составляло излюбленный предмет Каразина, мы соорудим ему достойный памятник.

Но этого мало: неужели ту «мерзость запустения», которая царит в саду музея, нельзя променять на научное пособие первостепенной важности? Почему бы на горе сада не воспроизвести модель геологического разреза России по наибольшему ее протяжению, т.е. от Мурманского берега, на границе двух океанов, по направлению великой сибирской дороги до океана

---

* Опыт нового библиографического устройства для Спб. Императорской пуб<личной> биб<лиотеки> 1808 г.

Великого?* Данных для такого грандиозного плана еще недостаточно, но подобная работа, производясь постепенно и служа наглядным отчетом успехов геологии, теперь особенно уместна и желательна. Таким образом со временем мы имели бы у подножия исторического музея доисторический.

Быть может, в саду нашлось бы место и для опытной станции, великолепный проект которой, созданной проф. Тимирязевым, до сих пор остается без исполнения.

Вообще, чем разностороннее будут научные задачи музея, тем более он будет терять значение кладбища, вызывающего лишь редкое и случайное паломничество, и тем более он будет осуществлять свою идеальную задачу – служить образовательным орудием в широком смысле.

---

* Фантастического здесь ничего нет: в других странах подобные модели уже осуществлены.

КОММЕНТАРИИ

Третий том «Собрания сочинений» Н.Ф. Федорова подготовлен на основе статей, печатавшихся при жизни мыслителя в газетной и журнальной периодике (1892-1902 гг.), некоторых статей I тома «Философии общего дела», а также его рукописного наследия.

Значительное место в книге занимают материалы, предполагавшиеся к изданию в III томе «Философии общего дела». К работе над ним В.А. Кожевников и Н.П. Петерсон приступили в 1916 году. Почти трехлетний перерыв, образовавшийся с момента выхода в свет II тома (Москва, 1913) объяснялся целым рядом причин. Корпус основных сочинений Федорова в целом уже был издан, и на первый план все настойчивее выдвигалась задача апологетическая. Учение «всеобщего дела» входило в религиозно-философскую и культурную среду первых десятилетий XX века, одновременно будоража и питая ее. Практически никто из мыслителей русского религиозного возрождения не обошел его своим вниманием: одних это учение вызывало на содумание и сотворчество, других – на полемику. Откликаясь звучавшей тогда полифонии мнений, Кожевников и Петерсон стремились, каждый по-своему (первый – в личных беседах с московскими философами: С.Н. Булгаковым, П.А. Флоренским и др.; второй – в письмах и печатных выступлениях), разрешать возникавшие вопросы, излагать воззрения мыслителя как можно более адекватно.

Несмотря на занятость по службе и активную публицистическую деятельность, Н.П. Петерсон, с 1912 г. живший в Зарайске, систематически разбирал и переписывал имевшиеся у него еще не опубликованные статьи, заметки и письма Федорова, предполагая их для будущего издания. Однако большая часть рукописей, писем, журнальных и газетных оттисков находилась у В.А. Кожевникова, которому Николай Федорович на смертном одре завещал свои бумаги. Сам же Кожевников с 1913 г. всецело отдался фундаментальному исследованию «Буддизм в сравнении с христианством», начатому еще в 1908–1909 гг., и к подготовке III тома «Философии общего дела» рассчитывал приступить лишь по завершении своего труда.

На первый взгляд в трехлетнем промедлении не было ничего из ряда вон выходящего. Ведь и II том был отделен от первого промежутком в целых семь лет. И все же ситуация теперь была иной. Первая мировая война неуклонно ухудшала положение страны. В начале 1916 года разразился типографский кризис, вздорожали набор, корректура, бумага, печать. А издать III том, как и два предыдущих, предполагалось на средства Кожевникова. Ко всему прочему, оба издателя были уже в преклонных годах: все меньше оставалось сил, слабело здоровье. Вольно или невольно приходилось чему-то отдавать предпочтение, что-то оставлять на потом. И если для Петерсона «единственной целью жизни», смыслом существования было распространение идей активного христианства, то в случае с Кожевниковым дело обстояло сложнее. С 1907 г. он сближается с московскими богословами, активно участвует в деятельности Кружка ищущих христианского просвещения. Мнения о Федорове у членов кружка были различны. Если С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев (недолго пробывший в кружке) интересовались учением Федорова, принимали многие его положения, стремясь к их творческому развитию, то консервативно настроенные М.А. Новоселов и Ф.Д. Самарин воспринимали его более настороженно. Отношение самого Кожевникова к идеям его «старого духовного друга и учителя» в эти годы осложняется, его волнуют вопросы о соответствии воззрений Федорова ортодоксальному христианству. При этом духовные и умственные интересы Владимира Александровича все более смещаются в область христианской апологетики. Выходит в свет ряд его книг и брошюр («Отношение социализма к религии вообще и к христианству в частности». М., 1908; «О добросовестности в вере и неверии». М., 1909; «Исповедь атеиста. По поводу книги Ле-Дантека "Атеизм"». М., 1910; «О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем». М., 1910; «Мысли об изучении святоотеческих творений». М., 1912 и др.). Начинается работа над «Буддизмом...», которая продолжалась более 7 лет и которую Кожевников в опреде-

ленном смысле считал для себя итоговой (I–II тт. этого сочинения вышли в свет в 1916 г.). И уже дает о себе знать болезнь...

Ученики Федорова – Н.П. Петерсон, С.М. Северов – все сильнее тревожились за судьбу неопубликованных рукописей. В октябре 1915 г. последний сообщал Николаю Павловичу: «Владимир Александрович писал мне к именинам, что он скоро выпустит в свет свой «Буддизм» и тогда уже можно будет взяться за окончание трудов Великого и издать III том. От души желаю конца его Буддизму. Кончится когда-нибудь и Великая война, а творения Николая Федоровича все еще не закончены из-за Буддизма» (Отдел рукописей Российской Государственной библиотеки – далее ОР РГБ, – ф. 657, к. 5, ед. хр. 43, л. 56). Н.П. Петерсон был более тактичен, но и в его письмах Кожевникову 1915 г. сквозило скрытое беспокойство.

Наконец, в начале 1916 г. дело сдвинулось с места. 30 января Кожевников по просьбе Петерсона высылает ему экземпляры статей Федорова в газетах «Дон» и «Асхабад», хранившиеся вместе с другими бумагами мыслителя в сейфе Московского Купеческого Банка. Одновременно уведомляет, что надеется к Пасхе закончить печатание последних глав своей книги, «а летом, уже свободно, отдаться делу III-го тома и прежде всего – редактированию "Воспоминаний"» (ОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 43, л. 78 об.). Надо сказать, что пик редакторской работы над II томом «Философии общего дела» пришелся также на летние месяцы: Кожевников провел их на своей даче в Крыму, куда на это время к нему приехал Петерсон. Вероятно, подобным образом предполагалось поначалу действовать и на этот раз. Но уже 4 февраля Петерсон, волнуясь за состояние здоровья Кожевникова, выражает сомнение, «хорошо ли будет ехать на Исар», и предлагает отложить совместную работу «до осени», до возвращения Кожевникова в Москву (ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 29, л. 36 об.).

В апреле Владимир Александрович сообщает Петерсону о своем намерении посетить его в Зарайске. Петерсон горячо откликнулся: «Вашего приезда ждем с нетерпением, в письме всего не скажешь, а накопилось многое уже, о чем следовало бы побеседовать» (там же, л. 42 об.). Однако поездка сорвалась. «Все складывается не так, как хотелось бы, – сетует Кожевников в очередном письме, – но что делать! Я совсем стал слаб силами и мне необходим отдых. Попробую, против воли, дать его себе по приезде на Исар; а во второй половине лета, окончивши указатель к своей книге и отдохнувши, попробую приняться за "Воспоминания о Н.Ф.". К тому времени попрошу выслать переписанное Вами, а пока не посылайте, поберегите у себя» (ОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 43, л. 80 об.).

Болезнь Кожевникова стремительно прогрессировала. В Крыму он работал минимально. Пересиливая себя, спешил завершить указатель к двум томам своего «Буддизма» – труд последних лет был ему слишком дорог. Обратиться к воспоминаниям о Федорове, которые предполагалось поместить в III томе «Философии общего дела», уже не пришлось. «Как тяжело ощущение невозможности работать при желании еще работать! Вот с чем помириться трудно...» – писал он Флоренскому («Вопросы философии», 1991, № 6, с. 124. Письмо от 31 июля 1916).

Осенью 1916 г. Кожевников все же приступает к работе над III томом: разбирает, систематизирует, переписывает письма Федорова. Он уже знает, что обречен: рентгеновское исследование неопровержимо указывало на рак желудка. Дело продвигается медленно, с перерывами. Петерсон в это время в Зарайске редактирует неопубликованные статьи и заметки. Составители регулярно обмениваются письмами, подготовленные материалы пересылаются или передаются. Связь поддерживается не только по почте, но и через одного из сыновей Петерсона – Михаила Николаевича (впоследствии – известного лингвиста), жившего в Москве: с юности он был проникнут идеями Федорова и в сущности являлся соратником отца.

Постепенно вырисовывался тематический состав III тома: материалы, связанные с идейными взаимоотношениями Федорова с крупными писателями и мыслителями, его современниками (Л. Толстым, Ф. Достоевским, В. Соловьевым); статьи и заметки публицистического и полемического характера; статьи, заметки, письма, которые сам Федоров объединял под общим названием «Отечествоведение» – об обыденных храмах, о Московском Кремле с проектами росписи его стен, об изучении местной истории, о Памире, о Туркестане, о создании школ-храмов и школ-музеев... В дополнение к статьям религиозного и философского

содержания, опубликованным во II томе «Философии общего дела», был подготовлен ряд новых статей и фрагментов. Велась работа над материалами эстетического и литературно-критического характера – о Пушкине, Гоголе, Гете, народном искусстве, эстетике жизнетворчества и т. д.

Большой раздел должны были составить письма Федорова: прежде всего к В.А. Кожевникову и Н.П. Петерсону, а также к другим лицам (В.С. Соловьеву, митр. Антонию (Храповицкому), С.С. Слуцкому, Г.А. Джаншиеву, Н.И. Стороженко и др.). Помимо писем, которые служили важным источником для понимания не только Федорова-мыслителя, но и Федорова-человека, издатели рассчитывали поместить в III томе ряд материалов к его биографии: «Воспоминания» В.А. Кожевникова, избранные письма к Федорову его сослуживцев, почитателей, учеников, их письма к третьим лицам (например, письмо И.М. Ивакина к Л.Н. Толстому с изложением вопроса об искусственном дождевании и проекта международного книгообмена), некоторые биографические сведения. Предполагались и иллюстрации: «Факсимилей можно приложить к книге сколько угодно, и это предусмотрено с самого начала, – писал Кожевников Флоренскому, высказывавшему интерес и сочувствие к изданию. – Изображений, как знаете, почти нет, что есть, будет воспроизведено» (письмо от 31 июля 1916 // Вопросы философии, 1991, № 6, с. 124).

Петерсон всячески стремился облегчить труд Кожевникова: «Но зачем Вы сами переписываете; Вы только подберите, – убеждал он его, – а я все перепишу. Я уже писал Вам, что приеду в двадцатых числах ноября и пробуду в Москве с неделю. Что успею, перепишу там, чего не успею, возьму в Зарайск» (ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 29, л. 27 об.).

Волновало Николая Павловича и другое. В период работы над III томом вновь проявились различия в подходе к учению Федорова у друзей, мысли и чувства которых при жизни философа были согласны. Свои сомнения Кожевников высказывал и в прошлые годы. Петерсон старался разрешать эти сомнения. Разногласия с Владимиром Александровичем всегда причиняли ему боль. Теперь же, когда многолетний труд подходил к концу и сочинения Федорова должны были, наконец, увидеть свет в полном объеме, расхождения переживались особенно мучительно. 3 марта 1917 года он пишет Кожевникову: «Я извинялся, т.е. просил Вас извинить меня, что надоедаю Вам моими письмами, моими рассуждениями, которые не могут быть Вам приятны, а может быть доставляют Вам даже неудовольствие и большое, в оправдание же свое выставлял то, что у нас обоих на руках одно дело, и больше это дело в Ваших, а не моих руках, потому что большая часть документов у Вас, есть и такие, которых я не видел, письмо Соловьева и письма, в которых резкие порицания меня; от этого дела (кажется, я так выразился) зависит, не скажу спасение рода человеческого, но ускорение этого спасения или дела спасения, а потому и хотелось бы мне быть с Вами в полном согласии, поэтому я и позволяю себе обременять Вас моими рассуждениями, – не нападу ли я, наконец, на такой довод, который заставит Вас пересмотреть свое отношение к тому, что оставлено Николаем Федоровичем, и согласиться с ним вполне, а тогда и со мною. А мой сын пишет, что Вы подумали, будто я говорю о деньгах? Как можно было это подумать? Если бы Вы и отказали в деньгах на третий том, деньги найдутся, но документы, которые у Вас в руках, если Вы, будучи несогласны с Николаем Федоровичем, не захотите опубликовать их, никогда света не увидят. Нехорошо будет и то, если, публикуя эти документы, Вы будете сопровождать их Вашими возражениями. Явится даже вопрос, зачем публиковать то, что неверно, что может только ввести в заблуждение? Вот что меня огорчает и крайне печалит» (там же, лл. 55–55 об.).

Опасения Петерсона в полной мере, конечно, не подтвердились. Кожевников еще в августе 1916 г. заверял его: «Кажется, я непоправимо болен, но остаток сил отдам охотно работе по III тому» (ОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 43, л. 81 об.). Насколько мог, Владимир Александрович продолжал подготовку текстов. Но жить ему оставалось всего четыре месяца. 3 июля 1917 г. он скончался.

В конце лета, разобрав бумаги Кожевникова, Петерсон перевозит все имевшиеся материалы к III тому в Зарайск. Редакторской работы предстояло еще довольно много. Однако путь к печатному станку преграждало не только это. Не было денег на издание. Не находилось и издателей. Надежды же на их появление в стране, вступившей в эпоху революционной бури и натиска, были минимальны. Изредка, впрочем, возникали какие-то варианты –

но и исчезали столь же стремительно. Так, в январе 1918 г. Николай Павлович сообщал в Москву сыну Михаилу: «Получил письмо из Петрограда от Северова, в котором он сообщает, что познакомился с Волынским [...]. Волынский готовит большую работу о Н. Ф-че, горит к нему энтузиазмом, говорит, что в прессе все пути и дороги ему открыты и он может найти и средства и издателей для третьего тома; предлагает приступить к печатанию немедленно, и Северов приглашает меня к себе на время печатания, чтобы держать корректуру. Кроме того, Волынский предлагает тотчас по выходе 3-го тома приступить к переизданию всего произведения в нескольких компактных томах, чтобы всякий их мог купить. Я тотчас же отвечал Северову, в видах того, чтобы заручиться от Волынского чем-либо более надежным, чем разговоры. Если бы оказалось что-либо серьезное, я рискнул бы и поехать в Петроград. Северов пишет, что Волынский собирается писать мне. Посмотрим, что из этого выйдет» (ОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 29, л. 5 об.–6). К сожалению, не вышло ничего.

В июле 1918 г. Петерсон был уволен с должности члена Окружного суда в связи с ликвидацией прежних судебных учреждений после революции. Он, его жена, дочь с двумя детьми оказывались фактически без средств к существованию. Положение было отчаянное. «Оставаться нам здесь нет никакого смысла, – объясняет он сыну, – в Москве мы тоже не думаем оставаться, [...] будем стараться как можно скорее все распродать и поскорее уезжать из Зарайска, где берут на учет молоко и будут давать лишь по стакану на человека» (письмо от 17 (30) июля 1918 // Там же, л. 8 об.). Семья Петерсонов направлялась на Украину, в город Звенигородку, где жили в то время их родные. Везти с собой бесценные рукописи было слишком рискованно. Единственным человеком, которому Николай Павлович мог их доверить, был Михаил Николаевич Петерсон. «Хорошо было бы, – писал он ему, – если бы к нашему отъезду ты приехал в Зарайск и помог нам выехать. Я бы передал тебе два портфеля с материалом для 3-го тома; эти портфели и остались бы на твоих руках» (там же, л. 8 об.–9).

Так и произошло. Материалы к III тому «Философии общего дела» были переданы Михаилу Николаевичу на хранение и возможное опубликование – несмотря на тяжесть внешних обстоятельств, Н.П. Петерсон не терял надежды. В том же июльском письме, где он сообщал сыну о потере службы, о намерении покинуть Зарайск и просил помочь с отъездом, такие строки: «Но вот что открылось. Последнее время я занялся составлением статьи, в которой хочу дать систематическое и возможно краткое изложение учения. Стал читать статью Музей, и вот оказалось, что она напечатана не вся. Между прочим, к статье Музей 33 примечания, но в тексте есть ссылки только на 30 примечаний, на остальные три нет ссылки. К счастию, у меня сохранился подлинник статьи и оказалось, что остались ненапечатанными десять четверок (2 1/2 листа), кругом исписанных моею рукою. Все напечатанное на 65 страницах у меня было написано на 83 четверках, приблизительно 4 1/3 четверки на странице, оставалось, следовательно, напечатать страниц 6–7, на этих страницах и были бы указания на три последние примечания. Поэтому 3-й том надо начать окончанием статьи Музей, помещенной последней во 2-м томе» (там же, л. 9).

Н.П. Петерсон умер в Звенигородке 4 (17) марта 1919 г. И его смерть, и гражданская война фактически свели на нет шансы на выход III тома, который – повторим – требовал еще предварительной редакторской и составительской работы. Но спустя несколько лет, в первой половине 20-х годов мысль об издании возродилась в кругу тогдашних последователей Федорова – философов А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева. Тогда же с разрешения и при содействии М.Н. Петерсона был скопирован ряд подготовленных Н.П. Петерсоном и В.А. Кожевниковым материалов. И Н.А. Сетницкий, уезжая в 1925 г. в Харбин в качестве служащего Китайско-восточной железной дороги, увез их с собой. Как сообщал он в августе 1926 г. А.М. Горькому, в его распоряжении находилась приблизительно третья часть всех материалов к III тому. Первоначально Н.А. Сетницкий предполагал выпустить их отдельной книжкой (Архив А.М. Горького, ИМЛИ РАН, КГ-П, 71, 4, 2, л. 1 об.). Затем, предприняв в 1928 г. в Харбине переиздание I–II тт. «Философии общего дела» небольшими выпусками, планировал посвятить последние выпуски III тому. Однако из-за финансовых трудностей печатание ограничилось лишь тремя выпусками (см. Т. I наст. изд., с. 465).

Все имевшиеся у него статьи и небольшую часть писем Федорова Н.А. Сетницкому удалось опубликовать в эмигрантских изданиях и сборнике «Вселенское дело – 2» (перечень публикаций см. Т. I наст. изд., с. 465; см. также: Н.Ф. Федоров. Чему научает древний христианский памятник в Китае // Н.А. Сетницкий. Русские мыслители о Китае. Харбин, 1926; «Письма Н.Ф. Федорова к В.А. Кожевникову» // Евразия, 1829, 4 мая). Для десятого тома «Известий Юридического факультета», выходивших в Харбине, Николай Александрович подготовил обширную публикацию «Материалов по переписке Н.Ф. Федорова, В.А. Кожевникова и Н.П. Петерсона», однако «по техническим причинам» в том она не вошла. В редакционном примечании на его последней странице было указано, что «Материалы...» будут напечатаны отдельным приложением («Известия Юридического факультета». Т.X. Харбин, 1933, с. 378), но это приложение так и не появилось (финансовая ситуация на факультете неуклонно ухудшалась, труды профессоров печатались за их собственный счет, вскоре разразился конфликт на Китайско-восточной железной дороге, а в 1935 г. Сетницкий уже вернулся в Москву).

Перед отъездом Николай Александрович отослал все имевшиеся у него материалы к III тому «Философии общего дела» – вместе с другими своими бумагами – в Пражский Национальный музей, где в 1933 г. по инициативе писателя-евразийца К.А. Чхеидзе был создан архивный фонд Fedoroviana Pragensia. В Литературном архиве этого музея они находятся и поныне (Ф. 142, 1, 320).

В полном же своем виде материалы к III тому в течение многих лет хранились у М.Н. Петерсона и в 1975 г. были переданы его вдовой А.Ф. Петерсон в Отдел рукописей Российской государственной библиотеки вместе с архивом Николая Павловича Петерсона (фонд 657).

Эти материалы включают в себя: почти 1200 листов копий, сделанных рукой В.А. Кожевникова, Н.П. Петерсона, и в отдельных случаях – рукой других лиц; 266 листов машинописи (перепечатки некоторых переписанных рукописей, преимущественно писем), экземпляры газет «Дон» и «Асхабад» со статьями Н.Ф. Федорова и Н.П. Петерсона, а также газетные вырезки. Хранятся в ОР РГБ и автографы Н.Ф. Федорова – практически всех статей, заметок, писем, предназначавшихся для III тома.

Рукописные копии, за редким исключением, сделаны на листах большого формата, в основном исписанных с одной стороны. В ряде случаев, обычно тогда, когда переписываемый текст бывал велик, листы сшивались вместе белыми нитками. Более 2/3 всех материалов переписаны рукой Н.П. Петерсона, остальные – рукой В.А. Кожевникова (часть этих копий содержит поправки, внесенные Н.П. Петерсоном). Среди копий, сделанных другими лицами, отчетливо различим почерк М.Н. Петерсона.

Многие автографы Федорова хранят на себе следы работы составителей. На тех рукописях, которыми занимался В.А. Кожевников, сверху первой страницы его рукой сделана надпись: «Переписано». На некоторых рукописях имеются пометы: «ф.16», «ф.21», «П.В.8», «Ум. 21», «Р.6» и т.д. Буква здесь указывает тематику статьи и, возможно, раздел, в котором она должна была быть впоследствии помещена: «ф.» – «философские», «П.В.» – «Пасхальные вопросы», «Ум.» – «Умиротворение», «Р.» – «Разоружение«; цифра – предположительно, порядковый номер статьи, а в случае с «Пасхальными вопросами» – номер «пасхального вопроса». Листы ряда рукописей пронумерованы В.А. Кожевниковым и Н.П. Петерсоном. Встречаются на бумагах Федорова и другие пометы Н.П. Петерсона: вставки слов, редактура отдельных выражений.

Также находятся в фонде тексты статей, заметок, писем Федорова, которые еще при его жизни были переписаны Кожевниковым и Петерсоном или записаны под диктовку. На них часто можно обнаружить исправления, приписки, пометки, сделанные рукой мыслителя.

Почти все машинописные копии (за немногими исключениями) представляют собой подборки тех материалов, которые были скопированы в 1920-е годы и готовились Н.А. Сетницким для опубликования в Харбине. Они выполнены на больших листах. Часть этих листов имеет в углу тисне-ние – знак бумажной фабрики с изображением серпа и молота. Статьи с вкраплением некоторых писем перепечатаны подряд двумя блоками почти в той же последовательности, в какой они были затем помещены в 10 и 18 номерах журнала «Путь». Письма перепечатаны несколькими блоками, в каждом из которых сделана своя

нумерация. В архиве Н.П. Петерсона хранится третий экземпляр скопированного Сетницким. Он не считан, в него не вписаны иностранные слова, в ряде случаев оставлены пропуски на месте неразобранных слов.

В настоящее время основной корпус копий, сделанных В.А. Кожевниковым и Н.П. Петерсоном на больших листах, хранится в трех объемных папках: две из них содержат статьи и заметки Федорова (ф. 657, к. 3, ед. хр. 3 – 310 листов; к. 3, ед. хр. 4 – 444 листа), одна – письма к В.А. Кожевникову и Н.П. Петерсону (к. 4, ед. хр. 6 – 309 листов). В отдельных папках сосредоточены: машинописные копии, рукописные копии писем Федорова к другим лицам и письма разных лиц к Федорову, некоторые письма мыслителя к Петерсону и Кожевникову (в копиях), не вошедшие в большую папку, копии статей и заметок о «Фаусте» Гете, газеты и вырезки из газет «Дон» и «Асхабад», а также ряд других материалов. Оригиналы статей, заметок, писем Федорова, а также оригиналы писем разных лиц к нему рассредоточены почти в 370 единицах хранения.

Исходя из имеющихся в ОР РГБ материалов, можно внести определенные коррективы в сложившееся у историков философии представление, что III том «Философии общего дела» был полностью составлен и подготовлен к печати. Против этого представления свидетельствует, во-первых, отсутствие рубрик. Составители вряд ли бы решились печатать подряд столь большое число тематически разнородных текстов, среди которых были и законченные статьи, и черновые варианты, и наброски. К тому же II том «Философии общего дела», число статей которого также было велико, а степень их завершенности разнилась, разделялся на отделы и в определенном смысле должен был служить неким образцом при составлении тома третьего.

Во-вторых, внутри двух больших папок, заключающих в себе основной массив материалов, не выдержана последовательность статей. Хотя многие содержательно близкие статьи и идут друг за другом, но в эти камерные блоки (по 3–5–7 текстов) могут вклиниваться статьи, заметки, письма иного содержания, а дополнительные статьи сродной тематики зачастую отнесены совсем в другие места.

Что касается степени подготовленности текстов к печати, то здесь вырисовывается такая картина. Все материалы к III тому переписаны с внесением необходимой редакторской правки. Правка эта заключалась прежде всего во вставках пропущенных, недостающих или недописанных слов и словосочетаний, замене одних частей речи другими (местоимения – существительным, причастия или деепричастия – глаголом и наоборот), варьировании союзов (вместо «которых» – «коих», вместо «потому что» – «так как» и т. д.), в согласовании времен и членов предложения. В тех случаях, когда федоровский текст представлял собой черновик или беглый набросок, издатели – как и во II томе – делали необходимые соединительные или поясняющие вставки, дополняли недописанные фразы. При необходимости материалы снабжались подстрочными примечаниями издателей.

В некоторых копиях встречаются пропуски – там, где в оригинале были неразборчивые слова или выражения, в том числе и иностранные: их предполагалось разобрать, уточнить, а затем внести в текст. Пропуски имеются и в некоторых примечаниях Петерсона и Кожевникова. Встречаются также случаи, когда в тексте статьи или письма имеется знак сноски, а редакторское примечание отсутствует.

Заголовками снабжена лишь часть статей: они либо присутствовали в автографе, либо были даны самими издателями. Остальные материалы не имеют заглавий – к этой работе, вероятно, предполагалось еще вернуться.

Наиболее подготовленными к печати оказались письма Н.Ф. Федорова к Н.П. Петерсону и В.А. Кожевникову (см. Т. IV настоящего издания, примечания к разделу «Письма»). Степень же готовности других материалов часто зависела от степени сложности и законченности самих федоровских текстов. Так, статьи цельные или же небольшие по объему приводились в окончательный вид уже в самом процессе их переписки. Заметки Федорова на полях при этом внедрялись в текст в соответствующих местах или выносились в примечания. Иначе обстояло дело с теми – зачастую и более пространными – статьями, которые сохранились лишь в черновиках и набросках: о Пушкине, о «Мертвых душах», «Религиозно-этический календарь», о свободе совести и др. Здесь предстояла задача, в одних случаях, когда окончательный текст был утрачен (например, «Религиозно-этический календарь»),

восстановления по имевшимся заметкам хотя бы приблизительного текста статьи; в других – когда работа остановилась на стадии подготовительных материалов, – организации этих материалов в единое целое. Опыт подобной работы уже был проделан с некоторыми статьями II тома (см. примеч. к Т. II наст. изд. – с. 451–452). Для третьего же тома Петерсон и Кожевников успели подготовить лишь часть текстов, требовавших обработки («Фауст» Гете и народная поэма о «Фаусте», «Вопрос о заглавии» и т. д.), остальные остались нескомпонованными. В материалах к III тому представлен начальный этап работы над ними. На этом этапе имевшиеся в наличии заметки и наброски переписывались в той последовательности, в какой располагались они на листах автографа. Часто при этом оказывались рядом фрагменты, которые, по замыслу Федорова, явно должны были быть помещены в разные места беловика, в переписанном встречались повторы (варианты одних и тех же выражений, абзацев и т. д.). Выстроить же цельный текст в его логической и смысловой последовательности составители не успели.

Кстати, применительно к статье «Религиозно-этический календарь» это отчасти было сделано Н.А. Сетницким в публикации, появившейся в журнале «Путь» (1828, № 10): имевшиеся материалы он расположил по смыслу и каждому из них присвоил заголовок. Разработанная Кожевниковым и Петерсоном методика составления по черновикам и вариантам единого текста впоследствии использовалась и в современных публикациях материалов к III тому («Проективное определение литературы. О “Мертвых душах”» // Контекст 1988. – М., 1989; «К Пушкинскому юбилею» // Философия бессмертия и воскрешения. Вып. 2. М., 1996).

Описанное выше состояние материалов к III тому во многом определило принципы их подготовки для настоящего издания. Поскольку III том в виде законченной, выверенной, разделенной на отделы рукописи не существует, была разработана система рубрик, а также последовательность публикации текстов уже в логике данного собрания сочинений. Материалы к III тому вошли в III и IV тома этого собрания. Они присутствуют во всех разделах – наряду с еще не напечатанными статьями I тома «Философии общего дела», новонайденными прижизненными публикациями статей и заметок Федорова в газетной и журнальной периодике, а также другими рукописными материалами.

В процессе подготовки текстов была произведена сверка копий с автографами Федорова (они отсутствуют лишь в немногих случаях). При этом была снята некоторая редакторская правка В.А. Кожевникова и Н.П. Петерсона – чаще всего стилевая или поясняющая (например, в выражении «регуляция, управление слепыми силами природы» вписанное составителями сочетание «управление слепыми силами природы» исключалось из текста), восстановлен ряд федоровских оборотов речи, прояснены «темные места». Редактура В.А. Кожевникова и Н.П. Петерсона сохранялась в тех случаях, когда это было необходимо для понимания смысла фразы или целого фрагмента, а также тогда, когда их правка была пунктуационной, грамматической (согласование времен и членов предложения), в ряде случаев – стилистической (замена частей речи, подбор синонимов), а также представляла собой вставки пропущенных или недостающих слов и выражений (все эти вставки, как и во втором томе настоящего издания, заключены в угловые скобки). Были сохранены и многие подстрочные примечания составителей (даны с пометой: «Примеч. В.А. Кожевникова», «Примеч. Н.П. Петерсона»).

В процессе работы с оригиналами были найдены автографы, не переписанные Н.П. Петерсоном и В.А. Кожевниковым. Они также подготовлены к печати. Все сделанные нами пояснения и конъектуры в этих и других материалах даны в квадратных скобках.

В отношении объемных статей, сохранившихся лишь в черновиках и набросках, подход был дифференцированным. Статьи, которые уже были составлены Н.П. Петерсоном и В.А. Кожевниковым, печатались по этому подготовленному тексту, в ряде случаев – с небольшими изменениями и дополнениями. Остальные либо компоновались в единый текст на основе имеющихся заметок и вариантов, либо материалы к ним печатались раздельно, но под единой шапкой и в соответствующем порядке.

Все заглавия, данные как самим Федоровым, так и его учениками, были сохранены. При этом мы не сочли возможным присваивать собственные названия тем статьям, которые их

не имели (исключение сделано лишь для нескольких статей – все эти случаи оговариваются). В оглавлении статьи без названий указываются по первым словам.

Иногда мелкие заметки и наброски, не имеющие заглавий, но объединенные однородной тематикой, группировались в небольшие блоки и этим блокам присваивалось одно общее заглавие, например: «Заметки о преп. Сергии Радонежском», «Заметки к работе “Супраморализм”», «Заметки о “Фаусте”» и т. д.

Если статьи и заметки, входящие в число материалов к III тому «Философии общего дела», в настоящем издании печатаются на основании автографов с учетом копий, то для статей, опубликованных при жизни мыслителя, отправной точкой работы служил печатный текст (в случаях, когда в фонде Н.П. Петерсона сохранились экземпляры газет, вырезки из газет, журнальные оттиски и т.д. с исправлениями и дополнениями Н.Ф. Федорова и Н.П. Петерсона, в качестве основного источника текста избирались они). Черновые автографы опубликованных статей, там, где они имеются, использовались в качестве вспомогательного источника текста. Статьи, оставшиеся в гранках, печатаются по этим гранкам.

Недавно петербургским историком философии И.А. Савкиным было обнаружено неизвестное ранее собрание бумаг Н.Ф. Федорова, хранящееся в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом). Оно представляет собой машинописные списки с работ, готовившихся еще при жизни мыслителя для тома его сочинений, предполагавшегося к выходу в издательстве «Скорпион» (издание это так и не было осуществлено). Большая часть работ впоследствии вошла в I–II тт. «Философии общего дела», однако среди архивных материалов имеются копии статей, автографы которых хранятся ныне в ОР РГБ в составе фонда Н.П. Петерсона. (Перечень статей, находящихся в собрании РО ИРЛИ, см.: «Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений». Вып. 1, М., 1996, с. 266–268.) В силу ряда причин петербургское собрание бумаг Н.Ф. Федорова не было нам доступно, однако мы смогли ознакомиться с некоторыми ксерокопиями этих материалов, любезно предоставленными И.А. Савкиным, и, с его разрешения, использовать их в качестве вспомогательного источника текста. Кроме того, по сделанной им фотокопии печатаются статьи «О братских помочах и толоках» и «Проповедь на день тезоименитства государя императора Николая II», отсутствующие в собрании ОР РГБ.

Пунктуация всех материалов, вошедших в III и IV тома «Собрания сочинений Н.Ф. Федорова», приближена к современной. В то же время сохранен ряд особенностей постановки знаков препинания: тире, точки с запятой, двоеточия, а также оформления подстрочных примечаний и ссылок, ветхозаветных и новозаветных цитат. Составители стремились сохранять – причем максимально – и особенности орфографии федоровских текстов.

Имеющиеся в текстах цитаты сверены по соответствующим источникам (источники цитат указаны в примечаниях), однако оставлены в том виде, в каком они приведены Н.Ф. Федоровым (кроме редких случаев смысловых пропусков, описок или опечаток).

Комментарий к текстам третьего тома в целом ряде случаев отсылает читателя к комментариям первого и второго тома настоящего издания. При этом названия разделов даются полностью, названия же некоторых работ – в сокращении. Приводим список сокращений:

«Записка» – «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим».

«Собор» – «Вопрос о восстановлении всемирного родства. Средства восстановления родства. Собор».

«Супраморализм» – «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение)».

«Выставка» – «Выставка 1889 года, или наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации, юбилей столетнего господства среднего класса, буржуазии или городского сословия, и чем должна быть выставка последнего года XIX века или первого года XX, точнее же, выставка на рубеже этих двух веков; что XIX век завещает XX?»

«Статьи о Л.Н. Толстом» – «Возможно ли братство? При каких условиях оно возможно и что для этого нужно (По поводу Л.Н. Толстого)».

«Толстой и братское единение».

«"Не-делание" ли или же отеческое и братское дело?»

«Музей» – «Музей, его смысл и назначение».

Часто в комментариях упоминаются письма, вошедшие в т. IV настоящего издания, а также приводятся фрагменты из них. Во всех этих случаях архивные ссылки не даются, указывается лишь дата письма.

Составители приносят искреннюю благодарность сотрудникам Отдела рукописей Российской Государственной библиотеки за всегдашнее внимание и помощь в работе.

ОТЕЧЕСТВОВЕДЕНИЕ

Статьи и заметки, входящие в данный раздел, раскрывают одну из важнейших сторон и мысли Федорова, и его общественной деятельности. Все они относятся к последним двенадцати годам его жизни: 1892–1903. Многие из представленных здесь статей были напечатаны или предполагались к печати в московской периодике («Московские ведомости», «Русское слово», «Кремль», «Русский архив», «Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских»), а также в провинциальных газетах: «Дон» (Воронеж), «Асхабад», «Туркестанские Ведомости».

Интерес к родной старине, к краеведению, так же как и восприятие музейного и архивного дела как дела священного, были свойственны Н.Ф. Федорову на протяжении всей его жизненной и творческой биографии. Еще в свою бытность преподавателем истории и географии в уездных училищах средней России (с 1854 по 1868: Липецк, Богородск, Углич, Боровск, Подольск и др.) он занимался с детьми изучением судеб их «малой родины», земли отцов, дедов, прадедов. И уже тогда отечествоведение, воспитующее в ребенке чувства родственности, сыновнего долга, памяти и любви к прошедшему, полагал одной из основ начального образования. Затем началась служба в Чертковской библиотеке в Москве (с 1869 по 1873), уникальном книгохранилище, посвященном специально истории и культуре России и славянства. Здесь Николай Федорович получил непосредственный доступ к книжным и архивным источникам, впитал обширный объем знаний, систематизированных, организованных вокруг единого, святого для него предмета – отечества. К тому же, в лице заведовавшего тогда Чертковкой П.И. Бартенева, историка, археографа, редактора выходившего при библиотеке журнала «Русский архив», издателем которого Петр Иванович стал после ее закрытия, Н.Ф. Федоров встретил человека, так же как и он сам, увлеченного идеей сохранения памяти, восстановления наследия прошлого. И не просто увлеченного, но и активно работающего в этом направлении. Колоссальные архивные и исторические познания, своего рода гигантская «воскресительная» страсть Бартенева выплеснулись в тысячах обнародованных им на страницах журнала дневников, записок, мемуаров, документов по русской истории, за которыми вставали живые лица и отношения ушедших из жизни людей и эпох. Все пять лет работы во «всеобщей библиотеке России» Федоров помогал Бартеневу в собирании материалов. С издателем «Русского архива» он сохранил отношения и впоследствии. Именно в этом журнале в 1890-е годы начнут появляться статьи и заметки как самого Федорова, так и близких ему лиц – прежде всего В.А. Кожевникова и Ю.П. Бартенева, сына знаменитого историка, – связанные с темой отечествоведения.

С 1870 по 1891 гг. вакационное время Н.Ф. Федоров проводит в Керенске у своего ученика Н.П. Петерсона, служившего там по судебной части. Вдохновляет его на изучение Керенского края совместный поиск исторических материалов. В 1873 г., после закрытия Чертковской библиотеки, некоторое время даже живет в Керенске, работая в архиве Съезда мировых судей. Организует в городе хранилище исторических документов, относящихся к Керенскому краю, которым в последующие годы будет заведовать Н.П. Петерсон. А летом 1874 вновь возвращается в Москву «с целью извлечь из находящихся там архивов все, что касается Керенска» (письмо Н.П. Петерсона Н.А. Чаеву от 16 августа 1874 года // Русский архив, 1915, №№ 11–12, с. 280). В том же письме Петерсон просил Чаева помочь «Николаю Федоровичу проникнуть в московские архивы» и дать ему «возможность получить какое-либо занятие, которое давало бы ему средства к существованию» (там же, с. 281).

Поступив в конце ноября 1874 г. на службу в Московский Публичный и Румянцевский музеи, главное хранилище книг, рукописей и документов древней столицы, Федоров регулярно сообщал Петерсону обнаруженные им сведения о Керенском крае, посылал найденные документы (переписку по этому поводу см. Т. IV настоящего издания). В каникулярные недели в Керенске или во время приездов Петерсона в Москву они занимались обработкой и описанием материалов. И даже после 1878 года, когда началась напряженная работа над главным сочинением Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...» и свободное от занятий по службе время учитель и ученик отдавали ей (Федоров писал, диктовал, Петерсон переписывал и записывал надиктованное), Николай Федорович не переставал по мере сил и возможности отыскивать новые факты, относящиеся к истории Керенского уезда, которой теперь уже занимался брат Н.П. Петерсона Григорий Павлович, наводить, по просьбе последнего, необходимые справки, отвечать на возникавшие у него вопросы. В 1882 г. в газете «Пензенские губернские ведомости» (№№ 144–182) Г.П. Петерсоном были напечатаны «Исторические очерки Керенского края», в определенном смысле явившиеся итогом многолетней разыскательской деятельности Федорова и двух Петерсонов.

Не оставлял краеведческих исследований Федоров и впоследствии: вел их в Керенске, Самаре, Воронеже, Ашхабаде. Кстати, уже после смерти мыслителя в «Русском архиве» были опубликованы два найденных и записанных им документа: историческая грамота XIV века и легенда «Бытие крестного сына» («Русский архив», 1915, № 11–12, с. 282–303).

В 1890-е годы тема отечествоведения становится для Федорова одной из центральных. Он вынашивает ряд инициатив, имеющих отношение уже не к какой-то отдельной, конкретной области, с которой связывала его в тот или иной жизненный период судьба, а к России в целом: собирание сведений о помочах и толоках, о храмах обыденных; организация школ-храмов и школ-музеев; обращение Московского Кремля и кремлей древнерусских городов в воспитательные музеи; устройство в губернских музеях периодических тематических выставок и т. д. К этим инициативам библиотекарю Румянцевского музея удалось подключить многих лиц из своего московского окружения: историков С.А. Белокурова, С.С. Слуцкого, Г.П. Георгиевского, П.И. и Ю.П. Бартеневых, художника В.В. Верещагина, публицистов И.А. Борисова, Г.А. Джаншиева, В.А. Кожевникова, а также некоторых представителей провинциальной общественности: членов губернских архивных комиссий, библиотечных и музейных деятелей, краеведов, низшее духовенство.

Общественные инициативы Федорова 1890-х годов, печатные выступления самого мыслителя и его сподвижников никак не могут быть рассматриваемы вне современного им исторического и культурного контекста. Царствование императора Александра III характеризовалось устойчивой тенденцией к расширению движения за изучение родной старины, прошлого России, памятников ее истории, материальной и духовной культуры. Вторая половина 1880-х – начало 1890-х гг. были своеобразным пиком этого движения, не утратившего своей мощи и в первые годы правления Николая II. Шел активный процесс открытия новых музеев как в больших, так и в малых городах, а также реорганизации, расширения, укрепления уже существующих. Росло число музеев при различных исторических и археологических обществах, церковных древлехранилищ. Небольшие музеи создавались при училищах и даже церковно-приходских школах. С 1884 г. в губернских городах начали возникать ученые архивные комиссии, непосредственной задачей которых было собирание материалов по истории края, создание местных архивов и музеев (в 1900 году существовало уже 19 таких комиссий). Музеи появлялись и на недавно присоединенных территориях Средней Азии, способствуя духовному и культурному их освоению. Регулярно созывались археологические съезды.

Федоров сочувственно откликался на вышеописанное движение, стремился сам участвовать в нем. В.А. Кожевников, первый биограф мыслителя, писал об этом так: «Считая, вопреки очень распространенному мнению, археологию "за одну из самых живых, самых современных наук", полную значения для уяснения не одного прошлого, но и настоящего и будущего, он заботился о включении в программы археологических съездов целого ряда интересных вопросов, как это и было сделано по внушению его в программе Рижского съезда. По тем же побуждениям приветствовал он основание местных ученых архивных комиссий, содействуя по мере возможности и их развитию и оживлению. Так, например, пло-

дотворным оказалось его влияние в этом отношении на Д.П. Лебедева, с которым Николая Федоровича связывала многолетняя дружба, в области изучения старины рязанской.

Но расследование этой стороны жизни нашей родной старины было только одною из многочисленных задач, которые Николай Федорович ставил в обязанность ученым архивным комиссиям. О том, как широко и вдумчиво понимал он эти задачи, видно из его проектов о пополнении программы деятельности этих комиссий, которые в своей (если позволительно так выразиться) ненасытной научной требовательности, он желал бы видеть даже в уездных городах, предлагая привлечь учителей городских и сельских школ к изучению местной истории городов и уездов, а издание "Воспоминаний" крестьянина Артынова о селе Угодичи внушило ему уверенность в возможности и сельской историографии, к занятиям которою он поощрял сельских учителей и священников, причем призыв этот, как кажется, остался не совсем безуспешным» (В.А. Кожевников. Николай Федорович Федоров. Ч. I. М., 1908, с. 18–19).

Участвуя в краеведческом движении, Федоров стремился открыть ему новые горизонты, направить к тем задачам и целям, которые открывались в учении «всеобщего дела». Вопрос «Что такое отечествоведение?» для мыслителя напрямую был связан с активно-христианским пониманием истории как «богочеловеческой работы спасения», в которой все становятся «историческими деятелями» и конечный благой исход зависит буквально от каждого.

Собирание, стремящееся к идеалу всецелой консервации памяти – причем памяти глубоко индивидуализированной, – представлялось Федорову первым шагом на воскресительном пути. Тезис «все должны быть познающими и все – предметом познания» зазвучал на языке родства: все сыны и дочери человеческие, ныне живущие и еще имеющие жить, должны быть познающими, объект же их любовного, сердечного познания – отцы, деды, прадеды, прапрадеды... все, ушедшие в небытие.

Может быть, впервые Федоров провел так искренне и по-настоящему тотально личностный принцип, включающий равноценность великого и малого (особенно убедительный, поскольку речь идет о будущем восстановлении и преображении всех). А поскольку в утвердившейся логике культуры прославляются и духовно увековечиваются только выдающиеся, а остальные идут в безличную и безразличную труху бытия, сливаясь в анонимной массе современников великих жителей какой-то эпохи, века и страны, то Федоров каждый раз берет сторону последних, становится их голосом и ходатаем. Оппозиция «столица – провинция» тоже стоит в этом ряду, все – столица, все о столице, она – голова, а провинция со всеми ее городами и деревнями – словно подсобные, призванные к самоотвержению и темной доле члены. Федоров же, напротив, выступает за возвышение значения «местной истории», за ее сохранение и изучение. Более того, порой какое-нибудь неприметное и малое событие, совершившееся в захолустье и ускользающее от господствующего внимания и громкого разговора (вроде построения церковно-приходской школы в Мордовском Качиме, совершенного при участии детей, их родителей и наставников), по его духовно-нравственному, воспитующему смыслу, возводит в ранг «всемирно-исторического», помещает в анналы той, пока еще не написанной истории, которая, возможно, выстроится, когда мир сделает для себя новый фундаментальный выбор. Ведь не сразу же, не на следующий день утвердила себя, скажем, особая евангельская история, повествующая не о государственных интригах, переворотах, войнах, реформах, а о рыбарях, оставивших свой промысел, о покаявшейся блуднице, о встрече у колодца, о поцелуе в ночном саду, об умывании рук и пустом гробе...

Для будущей истории воскресительного дела стремился мыслитель вывести из забвения и исконно русский обычай построения обыденных храмов. Эти храмы воздвигались в Древней Руси, преимущественно в северных ее областях, всем миром, в невероятно короткий срок – за сутки, иногда двое-трое; бывало и так, что строительство начиналось с вечера, а к утру храм уже был освящен и в нем служили первую литургию. Столь единодушный порыв, фантастический рабочий подъем оказывался возможным в экстремальной ситуации: когда всем грозило или уже разворачивало свое смертоносное дело какое-нибудь страшное естественное зло (голод, чума, холера). Воздвигались обыденные храмы и в память о только что

свершившемся избавлении от эпидемического или вражеского нашествия, засухи или недорода, по случаю военных побед и вообще в «благодарение за всякое благодеяние Божие».

В общине, артели, соборе не раз видели особые залоги народной психологии. Задавались и вопросом: для чего, для какого дела и цели должно послужить явленное в них качество единения? Для Федорова обыденные храмы стали указующим прообразом такой цели, символическим ее выражением.

Обыденные храмы возводили в «священное дело» те порывы добровольного труда, какими на Руси всегда были помочь и толока. Помочью – на севере и востоке, толокой – на юге называлась однодневная безвозмездная работа всем миром (обычно полагалось лишь угощение). Так нуждающаяся крестьянская семья с помощью односельчан дружно и весело, одним махом, можно сказать, накашивала себе на год сена, убирала урожай, молотила зерно, строилась... Работа помочью всегда создавала у участников настроение радостного подъема, братского чувства, открытости миру. Она словно таила в себе Платоново припоминание совсем другого мира, несла в себе дальние зарницы бескорыстного, слиянного с творчеством в добре и красоте «эдемского» труда. Само качество добровольности для Федорова – главный признак высшего уклада бытия, «полная добровольность есть выражение совершеннолетия». Постоянное расширение области сверхурочного, сверхслужебного, сверхобязательного труда, пестование в себе и в целых коллективах этого доброволия значит взращивание ростков нового порядка бытия.

Этот братски-любовный, бескорыстный труд в строительстве обыденных церквей давал невероятные результаты: храм воздвигался мгновенно, «как только сказка сказывается», на глазах почти что творилось чудо. Только решили, дали обет, все вместе взялись – и вот уже готово; некое «Рече и бысть!», подобие почти божественному действию. Задача-то какая огромная, и вдруг так быстро, оказывается, можно ее осуществить, если все вместе, – и вырастала вера в себя, в силу единодушной общности. Древний обычай становился зримым свидетельством возможности благого, Божьего, «общего дела», не словесного лишь исповедания, но и осуществления чаемого.

Стремился Федоров раскрыть и воскресительную символику такого строительства. Он указывал на слова Христа: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его», – Спаситель произнес эти слова, разумея «храм Тела Своего» (Ин 2: 19, 21). Известно также, что христианский храм всегда уподоблялся человеческому телу как микрокосму. И в идеальной картине обыденного храмостроительства, воссозидаемой мыслителем, постройка обыденных церквей совпадает со днями смерти и воскресения Спасителя: начинается в пятницу вечером и оканчивается к полуночи с субботы на воскресенье (впрочем, такие случаи и бывали), – вырастая в прообраз будущего восстановления храмов-тел умерших отцов и предков, совокупным, согласным действием человеческого многоединства.

В конце XIX века активно обсуждались теории преступной толпы, выдвинутые в европейской социологии и криминалистике. Интерес русского общества к этим теориям был подстегнут беспорядками, вспыхивавшими во время поразившей Россию в 1892 г. эпидемии холеры. В печати появилось несколько статей, трактовавших проблему толпы на основе гипотез Г. Тарда. Его работа «Преступная толпа» («La foule criminelle») вышла в Париже в 1892 г. В том же году, но несколько ранее, была напечатана книга итальянского ученого С. Сигеле под одноименным названием, переведенная в 1893 г. на французский и русский языки.

Г. Тард и С. Сигеле указывали на резкое падение в массе, в коллективе и особенно в толпе нравственного и умственного уровня каждого входящего в них индивида, говорили о повальном заражении стадным чувством, о своего рода психической заразе, мгновенно охватывающей всех. «Толпа это среда, в которой микроб зла развивается очень легко, тогда как микроб добра почти всегда умирает, не находя условий для жизни» (S. Sighele. La foule criminelle. Paris, 1892, p. 65).

Федоров был знаком с теорией «преступной толпы» и свои статьи и заметки об обыденных храмах, о помочах и толоках строил как прямое ее опровержение. Ему было важно доказать, что наряду с примерами действительно растлевающего влияния толпы на личность существовали образцы и обратного: облагораживающего воздействия массы, утопления эгоистических чувств, высвобождения в едином подъеме огромных созидательных энергий.

Нужно было реабилитировать коллектив, опереться на реальность таких черт коллективного действия, которые давали бы надежду на саму возможность «общего дела», указать на конкретные случаи «святой» толпы, реального многоединства, спаянного великим чувством и заданием.

Параллельно Федоров сравнивал два типа религиозных подъемов: построение обыденных храмов и так называемые ревивали (Revivals of Religion, буквально: «возрождения религии»), составлявшие характерную особенность протестантских общин Нового времени в Америке. Огромные толпы людей, по призыву пасторов и проповедников, собирались в храмах или под открытым небом и там, с краткими передышками, почти без еды и сна, проводили по нескольку суток под пение церковных гимнов и проповеди о близком конце света, страшном суде и адских муках. Религиозная экзальтация приводила к тому, что «целые селения начинали распродавать свое имущество и ликвидировать свои дела в твердом убеждении в немедленном наступлении светопреставления» (А.П. Лопухин. Заокеанский Запад в религиозно-нравственном отношении. СПб., 1887). Нараставшее с каждым днем и часом нервное напряжение выплескивалось в бурные эксцессы поведения: терзание волос, вопли, конвульсии, могло вести к ссорам, дракам, порой даже убийствам.

Покаяние ревивалей, подстегиваемое апокалипсической угрозой, не находя созидательного выхода, гранича с отчаянием в спасении, разрешалось массовой истерией. Покаяние творцов обыденных храмов переходило в дело, выражалось в «усердной, дружной, изумительно быстрой работе» и потому вместо психического неистовства и надлома порождало умиление, восторг, чувство братства. Главное же – обыденное храмостроительство давало образ активно-христианского отношения к бытию, при котором исходом для существ, сознавших греховность своей жизни и силу мирового зла, становится не пассивное ожидание конца, а покаяние и творчество.

Впервые Федоров попытался печатно (правда, пока через третьих лиц) привлечь внимание общественности к храмам обыденным в 1892 г., когда отмечалось 500-летие со дня кончины преп. Сергия Радонежского. В восьмом номере журнала «Русское обозрение» за тот год в разделе «Вопросы церковной жизни» появилась за подписью «-ь» заметка о предстоящем чествовании его памяти. Содержание заметки было явно внушено Федоровым. «По нашему крайнему разумению, – писал автор, – чествование памяти преподобного на страницах газет и журналов способно только *умалить* эту память и менее всего желательно. Тем более поэтому получает значение то истинное чествование *на деле*, которое достойно святого угодника Божия и деятельно уже готовится всем православным людом». Перечислив далее вехи этого деятельного поминовения (издания «Троице-Сергиевой лавры», строительство при обители странноприимного дома, совершение крестного хода из Москвы в Лавру, намечавшееся на 25 сентября, и т. п.), автор указывал на возможность и иных видов чествования: «Будь у нас более усердия или более творчества духа, чем так богата была древняя Русь, можно было бы более славно и более достойно встретить предстоящий духовный юбилей. Можно было бы создать памятник, и соответствующий событию, и поучительный для грядущих поколений [...] Пережив такое тяжкое бедствие, как неурожай прошлого года, переживая и теперь еще беду холерной эпидемии, мы могли бы не только собраться для общей молитвы, что делаем и теперь, но, по примеру наших предков, могли бы создать храм обыденный. И, конечно, где, как не в Москве, нашлось бы достаточно и "ревности по дому Божию", и средств для совершения этого? А если б этот храм был построен в честь и славу Пресвятыя Троицы и если б он был по своему внешнему и внутреннему устройству точным подобием того храма, который более пятисот лет тому назад был собственноручно построен преподобным Сергием, – то разве это святое дело не было бы самым достойным чествованием памяти святого угодника Божия? И разве оно не было бы тем святым памятником, который связывал бы нас с древнею до-Петровскою Русью (обыденных храмов не было у нас более двух веков), и в то же время поучителен для наших потомков?» («Русское обозрение», 1892, № 8, с. 744–747).

Высказанный здесь проект был повторен уже более детализированно в статье С.С. Слуцкого «К 500-летнему юбилею преподобного Сергия. Храм Св. Троицы при Румянцевском Музее», помещенной в газете «Московские ведомости» 13 сентября 1892 г. и также инспирированной Федоровым (см. в «Приложении» к настоящему тому). Уточнялось

место постройки: во дворе Московского Публичного и Румянцевского музеев при храме Св. Николая Чудотворца, имевшем придел преп. Сергия. Сообщалась примерная стоимость здания (1000 рублей), а также его размеры (должен был вмещать до 30 человек).

Предложение многими было встречено с воодушевлением. Спустя всего четыре дня, 17 сентября в тех же «Московских ведомостях» (в № 258) было напечатано «Письмо к издателю», автор которого (Владимир***) с «искренней духовной радостью» откликался «благочестивой мысли» о построении храма Троицы и препровождал на это строительство 35 рублей. Начали поступать и другие пожертвования, стекавшиеся как в редакцию «Московских ведомостей», так и в управление Московского Публичного и Румянцевского музеев. Одним неизвестным была вложена целая 1000 рублей – стоимость всей постройки. Однако общественный энтузиазм был остановлен вначале редакцией газеты, сообщившей, что без получения официального утверждения проекта никакие пожертвования не могут быть принимаемы («Московские ведомости», 23 сентября 1892, № 264), а затем и администрацией Музея, опасавшейся, что деревянный храм при библиотеке может стать причиной пожара.

Федоров тем не менее не оставил надежд на осуществление своего замысла. В 1893 г. в т. 166 «Чтений в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете» был напечатан текст «Сказания о построении обыденного храма в Вологде “во избавление от смертоносныя язвы”» с его предисловием. Предисловие давало необходимые сведения о забытом древне-русском обычае и, напоминая читателям о прошлогодней инициативе, содержало предложение начать к 500-летнему юбилею открытия мощей преп. Сергия (к 5 июля 1922) строительство Троицких храмов по всей России.

«Сказание...» с предисловием Федорова было отпечатано и отдельными оттисками. В марте 1894 г. историк и археолог С. А. Белокуров, по содействию и под наблюдением которого появилась эта публикация в «Чтениях», направил по десять экземпляров брошюры почти во все губернские ученые архивные комиссии (в одиннадцать из тринадцати). Посылки сопровождались письмом следующего содержания: «Обыденные церкви суть памятники единодушия и согласия столь редкого на земле, а на Русской в особенности. Построение их даже в таких странах раздора, каковы Новгород и Псков, свидетельствует о согласии, правда, не очень продолжительном. На обыкновенно бурных вечах водворялась тишина, когда дело касалось построения обыденного храма, и вопрос решался без прений, единогласно и мгновенно. Часто – это единственные минуты в истории городов, для коих смутное время было обычным состоянием. Единодушие, теснейшее соединение производило даже больше, чем обещало: давали обет построить храм в один день, а устрояли его “в едино утро” (Полное Собрание Русских Летописей, т. IV, стр. 37, 115); обещали построить один храм, а воздвигали два (там же, стр. 115). Существование обыденных храмов свидетельствует о возможности единодушия, а чем больше будет открыто этих памятников, тем доказательство будет сильнее. Поэтому один кружок лиц, живущих в Москве, поставил себе целью собрать по возможности *все, что известно о построении на Руси обыденных храмов*.

С этою целью он, препровождая при сем 10 экз. «Сказания о построении обыденного храма в Вологде “во избавление от смертоносныя язвы”», покорнейше просит членов Архивной Комиссии, наиболее интересующихся сим вопросом, 1) принять от него сии экземпляры и 2) сообщить ему все, что им известно о построении обыденных храмов как в данной местности, так и вообще на Руси и особенно указать или прислать сказания о построении сих храмов. Кружок просит не пренебрегать и самыми мелкими известиями, ибо они иногда бывают *весьма* драгоценны.

Кружку желательно также знать: не известно ли кому-нибудь из членов Комиссии новых сведений о жизни преп. Сергия игумена Радонежского, об открытии его мощей и посмертных чудесах; какие и где существуют рукописи, касающиеся его (жития, сказания и пр.). За все сообщенное кружок будет искренно и глубоко благодарен» («Труды Рязанской ученой архивной комиссии. 1894». Том X, вып. 2, Рязань, 1895, с. XXV–XXVI).

Письмо это, непосредственное участие в составлении которого принял Федоров, было тогда же переработано им в воззвание и под заглавием «О доставлении сведений, касающихся обыденных церквей и жизни преп. Сергия Радонежского» помещено на задней обложке третьей книги «Чтений в Императорском обществе истории и древностей россий-

ских» за 1894 год. Затем, так же как и «Сказание...», выпущено отдельными оттисками, которые вместе с текстом брошюры рассылались по всем редакциям «Епархиальных ведомостей» с просьбой о напечатании.

Соединение под шапкой одного воззвания двух казалось бы самостоятельных и обширных тем: об обыденных храмах и о Сергии Радонежском – отнюдь не случайность. Не случайным было и стремление почтить память преподобного построением храмов Троицы. Преподобный Сергий занимал совершенно особое место не только в сердце Николая Федоровича, но и в его учении и конкретных планах его осуществления. Уже в самом названии Троице-Сергиевой лавры означено ставшее нераздельным соединение образа Пресвятой Троицы и преподобного Сергия. Еще послушником, спасавшимся в пустыне, Сергий вместе со своим братом Стефаном построил небольшой деревянный храм, посвященный Троице, дабы «постоянным взиранием» на него «побеждать страх пред ненавистной раздельностью мира». Вся жизнь преподобного представляла, по словам его Жития, составленного Епифанием Премудрым, непрерывное служение Пресвятой Троице как «образцу» и «зерцалу» для всех. Божественный первообраз согласия, любви, живоначального единства был введен в христианское сознание Древней Руси не как отвлеченно-догматический или созерцательный, а как активный образец. Именно так раскрывался для Федорова духовный подвиг Сергия Радонежского, который возродил в русских монастырях устав монашеского общежития и «в век глубочайшего упадка и величайшей розни», когда русская земля раздираема была княжескими усобицами и брат восставал на брата, стал умиротворителем распрей. И сам провозвестник «всеобщего дела» следовал в своей мысли по пути, проложенному великим прозрением русского святого. Идеал Троичного бытия он возводил «в закон совокупной деятельности всего человечества, в закон будущей истории», ставил «целью для рода человеческого», призванного устроиться не по типу организма, как сейчас, а по подобию Троицы, осуществив нераздельное и неслиянное всеединство человеческих личностей в полном составе всего рода, в котором все рожденное трансформируется в воссозданное и преображенное, в непрерывное материально-духовное творчество, питаемое любовью.

По убеждению Федорова, один дух направлял и преподобного Сергия, посвятившего себя служению образцу согласия и единодушия, стремившегося возвысить ум и сердце верующего русского люда до понимания и деятельного усвоения Тройческого догмата, и строителей обыденных храмов, являвших прообраз восстания из мертвых всеобщим творчески-трудовым, благодатным усилием, – и соединить их вместе в едином действии означало для мыслителя явить нераздельность двух основных идей активного христианства: Троицы и воскрешения. Таким действием и должно было стать сначала собирание сведений об обыденном храмостроительстве и о преп. Сергии, а затем – повсеместное воздвижение храмов Троицы, «хотя бы не обыденных, но при всеобщем участии созидаемых».

В 1893 г. ученик и сослуживец Федорова Г.П. Георгиевский выпустил брошюру под названием «Завет преподобного Сергия» (М., 1893). В ней он касался истории почитания Пресвятой Троицы во вселенской церкви, а затем в русском православии, писал, что повсеместное строительство Троицких храмов, начало которому было положено преподобным Сергием и его учениками и которое развернулось на Руси с XV века, отразило в себе характерную и глубоко знаменательную черту русской религиозности. В текст брошюры вплетались скрытые цитаты из Федорова: «в Троице» преп. Сергием «было указано не только совершенство вечной жизни, но и образец для жизни человеческой, знамя, под которым должно стоять все человечество, потому что в Троице, как Нераздельной, осуждаются усобицы и требуется собирание, а в Троице Неслиянной осуждается иго и требуется освобождение». Указывал Георгиевский и на необходимость «установления особого праздника во славу Пресвятой Троицы», «чтобы показать Триединое Существо как образец для всех – не в их отдельности и розни, а в совокупности и единстве», и завершал такими словами: «Уравнять внешнее выражение с внутренним содержанием, мысль с делом и обряд с догматом – вот завет Преподобного Сергия Русской Церкви и Русскому государству».

В течение 1894 года воззвание появилось во многих «Епархиальных ведомостях», обсуждалось на заседаниях губернских архивных комиссий (подробнее см. примеч. 101 к данному разделу). По адресу, сообщенному С.А. Белокуровым, начали стекаться сведения с разных концов России. К сожалению, активность была все-таки ниже той, на какую надеялся

Федоров. Первые из полученных сведений он обнародовал уже в ноябре в статье «Обыденные церкви на Руси» («Русский архив», 1894, № 11). Здесь же вновь было перепечатано воззвание. Целиком же все поступившие материалы вошли в статью Федорова «О значении обыденных церквей...», оставшуюся неопубликованной.

В том же 1894 году, по побуждению Федорова, С.А. Белокуров и С.С. Слуцкий составили два запроса об обыденных храмах и направили их к X Археологическому съезду, который должен был собраться в Риге в 1896 г. (текст запросов см. в статье «О значении обыденных церквей»). К сожалению, эти запросы не были обсуждены на Съезде. Не получила хода и инициатива Федорова, касавшаяся собирания сведений о помочах и толоках. Без ответа осталось письмо к русской журналистке В. Н. Мак-Гахан, жившей в Америке, которой в августе 1896 г. философ послал свою статью «Обыденные храмы и ревивали».

Искреннюю поддержку Н.Ф. Федорову, помимо С.А. Белокурова и С.С. Слуцкого, оказывали и другие его московские знакомые: П.И. и Ю.П. Бартеневы, предоставившие страницы своего журнала для статьи, В.А. Кожевников, В.В. Верещагин. Художник был автором нескольких книг – описаний его путешествий; в одной из них, «На Северной Двине» (М., 1895), были представлены интересные сведения о сохранившейся в Сольвычегодском уезде Вологодской губернии «моровой», обыденной церкви Флора и Лавра. Известно, что В.В. Верещагин собственноручно сделал кальку с рисунка этого храма и передал ее в музей Николаю Федоровичу.

В 1895 г. Федоров вновь напомнил общественности об обыденных храмах заметкой «Добрый почин», опубликованной в 62 номере «Русского слова», и полемикой по ее поводу с газетой «Брянский вестник». Последней же печатной вехой движения за собирание сведений об этом обычае стала статья В. А. Кожевникова «Обыденные храмы в Древней Руси» («Русский вестник», 1900, № 1), широко использовавшая материалы работы Федорова «О значении обыденных церквей» (подробнее см. примеч. 1).

Параллельно своим попыткам вывести из забвения традицию обыденного храмостроительства, Федоров стремился привлечь внимание к другим, не менее знаменательным, памятникам родной старины – древнерусским кремлям, и прежде всего к центральному – Московскому Кремлю, который мыслитель почитал одной из главных святынь России.

Для Федорова кремли – вместе с библиотеками, музеями, архивами, храмами – принадлежали к тем созданиям человеческой культуры, которые связаны, явно или сокровенно, с высшими идеалами и чаяниями и само появление которых в истории продиктовано фундаментальной потребностью разумного, чувствующего существа – потребностью сохранения памяти. Самим своим существованием напоминают они живущим об их главном долге – восстановления всего погибшего и утраченного, «возвращения жизни тем, от коих ее получил».

Создаваясь как городские укрепления, как оборонительные, военные станы, кремли, по убеждению мыслителя, несли в себе и иной, священный смысл. Они были крепостями, хранившими и защищавшими «прах предков», могилы отцов, дедов, прадедов. И одновременно – представляли собой центры собирания, которое, хотя и не знало своей конечной цели и редко когда бывало осмысленно религиозно, играло существенную роль в становлении народа, общества, государства.

В России собирание земель и народов, их объединение в единое целое, защита от распадения и нападения, умиротворение степных кочевых племен – стало стержневой, формообразующей идеей. Потому-то и высились на ее необъятных пространствах многочисленные укрепленные городки – острожки, сторожи... Потому-то так значимы здесь были кремли, взявшие на себя помимо стратегических, военных задач роль общественных и религиозных центров, а в случае с Киевом и Москвой – еще и оплотов державной власти.

Московская Русь возвысила Кремль. В его стенах было средоточие власти духовной (резиденция митрополитов, а затем патриархов Всея Руси), научающей свою паству тем благодатным истинам веры, которые в перспективе истории должны стать правилом жизни. Отсюда исходила и царская власть; она, впрочем, всегда осмысляла себя религиозно – и на это религиозное значение самодержавия, призванного к воспитанию народа, а затем – к его водительству на дело Божие, неоднократно указывал Федоров. Здесь заседали и земские соборы, доносившие до царя голос народного представительства.

В послепетровское время – с перенесением столицы в Петербург, с упразднением патриаршества, в эпоху неуклонно возраставшего обмирщения жизни, – Кремль утратил значение центра, перестал быть движущей силой российской истории, превратился лишь в памятник прошлого. И эту редукцию некогда полнокровного, живого явления, исполненного творчески-активных энергий, Федоров считал глубоко знаменательной. Плачевное состояние Московского Кремля, его стен, башен, соборов – к концу XIX века они остро нуждались в реставрации – было для Николая Федоровича знаком упадка высшей сыновней нравственности, забвения той священной мечты, которая, по его убеждению, и направляла историческую жизнь человечества.

В статьях и заметках о Московском Кремле Федоров отталкивался всегда от вещей конкретных: будь то предстоявший 600-летний юбилей постройки первых стен древнего детинца, строительство памятника Александру II, вопрос о месте памятника Александру III, перенесение Баженовской модели Кремля в Румянцевский музей, выставка картин исторической живописи и т. п. И неизменно приходил ко главному, всеобъемлющему вопросу: «Чем должен быть Кремль и в чем его дело?»

Этот вопрос разрешался мыслителем исходя из другого вопроса – о роли Москвы в русской истории и о грядущем ее назначении. Подобно тому как Московская Русь, а затем и Российская Империя, вела упорную борьбу за расширение границ, вовлекала все новые и новые народы в орбиту общественного и государственного строительства, приобщала их к христианской культуре, так же и новая Россия и Москва – ее истинная православная столица – должны стать средоточием иного, уже ненасильственного собирания – собирания на общее дело. Теория «Москва – Третий Рим» переосмысляется Федоровым в активно-христианском духе. Третий Рим, коль четвертому не быть, призван раскрыть миру Божий замысел о человеке, стать «объединением для воскрешения», ввести в эру богочеловеческого труда и творчества.

В перспективе воскресительной идеи по-новому увиделся Федорову сам бытовой и духовный облик первопрестольной. Милая московская патриархальность свидетельствовала о неутраченном, не стертом безжалостным, вперед-смотрящим прогрессом чувстве родства, традиционность жизненного уклада – об уважении к прошлому, религиозность, неизменно сопровождавшая «труды и дни» рядового москвича, – о том, что неумолимая секуляризация, дитя Нового времени, еще не разрушила окончательно исконную синтетичность мировосприятия и жизни. «Москва – большая деревня» – не перерезала пуповины, соединявшей ее с селом, с его «миром», с его «общинностью», но, конечно, и с его непосредственным, близким касанием естественным, природным бедствиям, которых никто не ощущает сильнее крестьянина, ведущего непрерывную, неустанную борьбу за урожай, за хлеб – первую, натуральную основу жизни. Потому-то именно из Москвы, по сокровенному чаянию Федорова, и должен изойти на пространства России призыв к регуляции, к управлению разрушительными, стихийными силами земной планеты, а затем и всего космоса.

В отличие от Москвы – религиозной, родственной, сельской, – Санкт-Петербург, державная петровская столица, в символическом, проективном мышлении Федорова представал эмблемой секуляризованного, неродственного, городского уклада жизни. По колоритному выражению философа, это «блудный сын» Москвы, оторвавшийся от своих истоков, «западник» и «неоязычник», оплот безрелигиозного выбора нынешней цивилизации, «эксплуатирующей, но не восстановляющей». «Между Петербургом и Москвой такое же противоречие, какое между светским и духовным, между знанием и верою». Впрочем, сам Федоров такое противоречие не считал за должное, уповая на примирение двух столиц во всеобщем отеческом деле, в деле, где примирятся и духовное со светским, и вера со знанием. И важнейшую роль в этом примирении отводил культурным и образовательным учреждениям Москвы и Петербурга: библиотекам, музеям, университетам, училищам и школам – и, конечно, Кремлю, – призывая к активно-христианской ориентации их деятельности и к радикальному ее расширению: не только хранение и собирание, воспитание и образование, но и всестороннее, всеобъемлющее исследование – причин неродственности, вражды, смертности, а затем, в сотрудничестве с другими центрами человеческой мысли и творчества, всецелое устранение этих причин.

Одним из заветных проектов, одушевлявших Федорова в 1890-е годы, был проект росписи стен Кремля. Мыслитель предлагал покрыть «священные стены» московского детинца исторической живописью – подобно тому, как покрывали в старину наружной росписью русские храмы, – запечатлев на них ключевые события русской истории – истории собирания, умиротворения, печалования о розни. А затем, изобразив прошедшее, представить на кремлевских стенах и «будущие судьбы мира», картины «всеобщего дела» регуляции, образ обновленной, преображаемой земли. Осуществить этот проект Федоров мечтал совокупным трудом художников всей России. Не раз говорил он о великих, еще до конца не раскрытых возможностях коллективного вдохновения, соборного творчества, коль скоро они будут направлены к благой и спасительной цели. И горько сетовал на то, что подобное вдохновение «решительно недоступно» «для нынешних литераторов и художников, развращенных литературною и художественною собственностью».

Статьи и заметки Федорова о Московском Кремле выражали ту сторону его воззрений, которую он называл эстетическим богословием. Культовая архитектура, роспись, музыка, богослужение свидетельствуют о тех же фундаментальных истинах веры, которые были сформулированы многовековым догматическим творчеством Церкви. Но свидетельствуют о них не в умозрительно-словесной, а в зримо-художественной форме, воспитуют через красоту, через благолепие, научают – через свою символику.

И Московский Кремль для Николая Федоровича был именно книгой богословия, причем богословия активно-христианского. Федоров призывал к преодолению секуляризации, к достижению чаемой цельности бытия и творчества – и архитектурный прообраз этого видел в Кремле, где в едином пространстве застройки согласно и гармонично соединены учреждения церковные и светские. Писал о необходимости распространить храмовое благолепие за пределы храма – и камерное тому предварение находил в службе Пасхальной утрени, совершаемой в Кремле. «Воскресная служба начинается не внутри храмов, т. е. первая весть о воскресении слышится не под сводами храмов, а под открытым небом». В молитвенном предстоянии встречает эту весть народ, сошедшийся со всех концов Русской земли, соединяясь общей великой радостью и общим христосованием. И весь Кремль в священную Пасхальную ночь становится как бы «храмом Воскресения», предызображая те времена и сроки, когда в такой храм обратится вся земля.

Вопрос о возрождении Кремля для Федорова не сводился лишь к реставрации, не исчерпывался и славянофильским требованием вернуть Москве статус российской столицы, способствовать восстановлению исконных основ отечественной государственности и культуры. Это вопрос коренной и всеобъемлющей перемены жизни. Вопрос о переходе от истории «взаимного истребления», «стеснения и вытеснения» к истории объединения и воскрешения. И когда вдумываешься в рисуемую мыслителем картину того, как Кремль из крепости, «выражающей неродственные между людьми отношения», превращается в орудие преодоления этой неродственности, в орудие «регуляции умерщвляющей силы», как в тесном союзе с Храмом, Музеем, Обсерваторией (культурой, религией, научным знанием) становится он центром всеобщего отеческого дела, – наконец, понимаешь, почему свое учение Николай Федорович так часто называл «Пасхально-Кремлевским вопросом».

Инициативы в области отечествоведения – будь то изучение истории обыденных церквей, построение Троицких храмов или обращение Кремля в священный «всенаучный Музей», – тесно переплетались с педагогическими идеями и проектами, с размышлениями о новом типе образования и школы.

Собственный взгляд на школьный вопрос сформировался у Федорова еще в годы его учительства. Сложилась особая система начального преподавания, которая затем неоднократно была излагаема и в общих работах, и в специальных статьях как самого мыслителя, так и его ученика Н.П. Петерсона. На первый план в этой системе выдвигалось воспитание в человеке чувства «родства», и отношение учителя к ученикам было также «родственным», «отеческим», «усыновляющим». Главный упор в процессе обучения делался не на учебники и пособия (их Федоров заменял общей программой, планом), а на самостоятельную работу учеников, на наблюдения и опыты, производимые под руководством наставника. Подчеркивалась важность таких предметов, как история, география, астрономия, формирующих у ребенка целостное представление о мире, причем первые сведения об этих дисциплинах

должны были быть получены путем изучения истории родного края, его рельефа, климата, наблюдений звездного неба и т.д. Федоров был убежден: только школа, соединяющая в себе познание, исследование и нравственное воспитание, научающая «любви к родному пепелищу, любви к отеческим гробам», способна дать своим питомцам не сухое, отвлеченное, а родственное, «сердечное» знание, которое никак не может оставаться пассивным, сугубо теоретическим, а ищет себе приложения, поприща благой деятельности.

Впоследствии, когда Федоров уже был библиотекарем, проблемы образования не переставали волновать его. «Оставив школу, я мысленно продолжал в ней службу», – писал Николай Федорович в конце жизни (Т.II. наст. изд., с. 72). Большую духовную поддержку он оказывал Н.П. Петерсону, в прошлом – тоже уездному учителю. Последний, будучи старостой Покровской церкви г. Керенска, курировал находившуюся при ней церковно-приходскую школу, программа которой была составлена им по мыслям его старшего друга, стремился воплотить в ее устройстве некоторые федоровские начинания.

В 1877 г., отправив Ф.М. Достоевскому письмо с собственным изложением идей Федорова, Петерсон приложил к нему тетрадку под заглавием «Чем должна быть народная школа?» Ранний вариант текста, вошедшего в тетрадку, сохранился в архиве Петерсона и может служить важным источником для понимания того, в каком направлении развивались взгляды мыслителя на задачи учебного дела в 1870-е годы.

Петерсон начинает с размышлений о том, возможно ли согласить между собой светское и духовное преподавание в школе. Ведь первое основывает «обучение свое на принятом наукою взгляде на явления мировой жизни, полагающей в основу всего законы природы, фатально [...] без вмешательства разумной силы действующие», второе же ставит «в основу всего Закон Божий, во всем противоположный слепому закону природы». В нынешней школе согласимости между ними не существует: «и Закон Божий, и светские науки» преподаются «независимо одни от других», картина мира, даваемая естествознанием, не находит точек соприкосновения с миросозерцанием религиозным. Но подобное состояние есть лишь временное. Согласие – и взаимодействие – естественных и церковных дисциплин наступит тогда, когда школа, давая и одновременно углубляя знания о законах природы (законах падшего, несовершенного порядка бытия), будет воспитывать из своих учеников орудие восстановления в мире совершенного «Закона Божия», «высшего порядка вещей» (ОР РГБ, ф. 657, к. 1, ед. хр. 3).

Уже в этой небольшой заметке высказывалась принципиальная мысль, которую Федоров неуклонно будет проводить во все последующие годы. Мысль о том, что истинная школа должна быть тесно связана с церковью, «является необходимой ее принадлежностью» (там же). Ведь христианство, и христианство активное, как его понимал Федоров, несет в себе то представление о должном бытии, о цели и назначении человеческого существования, которое способно согласить все отрасли знания, организовать их в единое действующее целое. Церковь, по убеждению Федорова, призвана стать в полной мере исполнительницею заповеди «Шедше, научите вся языки...», водительницею на дело Божие.

В 1880-1890-е гг. идеям Федорова о религионизации образования шла навстречу сама действительность. 1884 г. ознаменовался изданием «Правил о церковно-приходских школах», упрочивших положение тех начальных народных школ, которые находились в ведении духовенства. Создавалась единая система церковно-приходских школ в масштабах всей России, полагалось начало многолетнему движению за широкое их распространение, особенно в сельской местности.

Церковно-приходские школы – одноклассные и двухклассные – открывались как на местные средства приходов, сельских и городских обществ, приходских попечительств и братств, на пожертвования частных лиц и т. д., так и за счет казны, а с 1895 г. развитие церковно-школьного дела перешло под материальную опеку правительства. Курировались эти школы специально созданными епархиальными училищными советами, которые в свою очередь подчинялись училищному совету при Св. Синоде. Преподавали в них местные священники, а также учителя народных школ; для подготовки учителей организовывались специальные учительские школы и курсы.

Сторонники церковно-приходских школ – среди которых были и государственные лица (К.П. Победоносцев, В.К. Саблер и др.), и общественные деятели (М.Н. Катков, В.П. Ше-

мякин, С.А. Рачинский), и представители духовенства, – активно выступали в поддержку церковного начального образования. Указывали при этом, что подобный тип образования исконен и глубоко национален, что школа в Древней Руси была нераздельна с церковью, что и в наши дни «церковная школа призвана быть купелью для духовного возрастания и нравственного совершенствования народа» («Прибавления к Церковным ведомостям», 1889, 17 июня, № 25). Писали о существенной ее роли в оживлении приходской жизни, о том, что «именно в школьном деле церковная деятельность, обязательная для всякого православного мирянина, находит самое широкое, самое плодотворное применение» (С.А. Рачинский. Церковная школа // Русское слово, 1895, 6 июня, № 151).

Немаловажным аргументом в пользу церковно-приходских школ было их благотворное влияние на само духовенство, особенно низшее. Забота об устройстве и развитии школы, преподавательская в ней деятельность воспитывала и возвышала приходского священника, который «становился в новые учительные отношения к прихожанам, становился действительным духовным отцом и воспитателем подрастающего поколения, охранителем и оберегателем православия» (В. Шемякин. Первое пятилетие новой церковной школы // Прибавления к Церковным ведомостям, 1889, 17 июня, № 25).

В конце 1880-х – начале 1890-х годов стали возникать церковные здания особого типа – так называемые «церкви-школы», в которых часть помещения отводилась для богослужений, а часть – для школы. С инициативой их построения выступило Санкт-Петербургское братство Пресвятой Богородицы. И в 1889 г. нормативный проект такой церкви-школы был разослан при 12 номере «Прибавлений к Церковным ведомостям».

Поначалу было задумано создавать церкви-школы прежде всего в районах и селениях, удаленных от своих приходских храмов, для того, чтобы их жители – особенно дети, старики и болящие – могли присутствовать на Божественной литургии. Таким путем предполагалось решить сразу две задачи: устроения церквей там, где их еще не существовало, и организации в этих местностях народных школ. Однако вскоре подобные церкви-школы появились и в других местах. Каждый раз их открытие отмечалось епархиями как торжественное и важное событие. Идея церкви-школы своей глубиной и цельностью привлекала многих. «Нельзя не желать, – писал корреспондент Тульских епархиальных ведомостей, обозревая церкви-школы епархии, – чтобы этот вид школы сделался у нас в сельских приходах господствующим. Это будет венец совершенства церковно-приходской школы. Церковь сама по себе уже есть школа. Но и помещение церковно-приходской школы близ церкви дает самой школе священный характер. Что же сказать о помещении церковно-приходской школы в самой церкви? Во сколько раз возвышается этим духовно-воспитательная сила школы?» («Тульские епархиальные ведомости». Часть неофиц. 1894, № 20, с. 832). Ободряли сторонников нового начинания в церковно-школьном деле и слова Александра III, начертанные на всеподданнейшем докладе Обер-прокурора Св. Синода К.П. Победоносцева: «постройка этих церквей-школ – хорошее и доброе дело». В конечном итоге, Киевский церковно-школьный съезд, состоявшийся летом 1894 г. в десятилетнюю годовщину утверждения правил о церковно-приходских школах, вынес решение о том, чтобы при строительстве новых церквей, а также ремонте или перестройке старых предусматривалось в церковном здании и помещение для школы.

Таков был тот исторический фон, на котором возник федоровский проект повсеместного построения школ-храмов Пресвятой Троицы – проект, приуроченный мыслителем к юбилею преп. Сергия. (Кстати, Н.П.Петерсон в одном из писем В.А.Кожевникову указал, что само название «церковь-школа» принадлежало Федорову «и неизвестно как вышло в общее употребление»: «Это название имеется в сообщении, которое я посылал Достоевскому, вызвавшем его письмо», – сообщал он (ОР РГБ, ф. 657, к.10, ед. хр. 24, л. 54 об.)) Празднование памятных дат Федоров всегда представлял актом образовательным и воспитующим. Поминая ушедшего, вольно или невольно мы обращаемся к его идеям и трудам, но обращаемся лишь мыслью и словом. Полнота же поминовения заключается в *осуществлении* идей и замыслов почившего, коль скоро направлены эти идеи и замыслы были на благое. В образе преп. Сергия и раскрывался, по убеждению Федорова, пример абсолютно благого чаяния и абсолютно благого дела. Созидая школы-храмы Троицы, христианский люд прославит Триединого Бога не только едиными устами и единым сердцем, но и едино-

действием, явит собою многоединство, одушевленное верой, надеждой, любовью, о чем и мечтал преподобный Сергий, к чему и призывал в своем земном служении. А затем в школах-храмах, воздвигнутых его собственными руками, пройдет путь оглашения и научения истинной, совершеннолетней вере.

Оба этапа – строительство школ-храмов и оглашение в духе активного христианства – Федоров считал важнейшими: проходя через них, род человеческий готовит из себя орудие, достойное осуществлять в мире Божью волю, приходит «в разум истины», «в меру возраста Христова». Без этих необходимых приготовительных этапов сознание, воспитанное в логике «века сего», не откликнется слову о воскресительном долге.

В духе своего учения разрешал Федоров и тот предельно острый спор, который не утихал на протяжении всей многолетней кампании устройства церковно-приходских школ. Спор о том, какая школа лучше, полезнее для народа – церковная или земская. Противники церковной школы не раз упрекали ее в тенденциозности, в том, что она почти не дает естественных знаний, не радеет о серьезном обучении. В свою очередь земской школе ставили в упрек секуляризированный характер преподавания, малую заботу о духовном воспитании детей, непонимание роли христианского элемента в просвещении народа и т. п. Федоров же считал необходимым радикально расширить саму программу церковной школы, включив сюда богатый спектр естественнонаучных дисциплин и другие предметы светской школы, но при этом изменить характер, направленность, дух их преподавания. Школа-церковь, по его убеждению, должна работать в теснейшем взаимодействии со всеми просветительными научными и культурными учреждениями: библиотеками, музеями, архивами, обсерваториями, лабораториями и т. д., фактически должна вобрать их в себя, обращаясь в единый образовательно-воспитательный комплекс. И при этом – одушевлять деятельность всех входящих в нее учреждений идеалом всеобщего дела. Такая школа и сможет, наконец, примирить духовное со светским, веру со знанием, создать новый тип образования – образования синтетического, целостного, объемного. Она выпестует каждого своего питомца в гармоничную, внутренне цельную личность, ориентированную на преображающий, жизнетворческий труд, сформирует истинно христианское общество, в котором не будет уже противоречия между храмовым и внехрамовым.

В случае с храмами-школами особенно отчетливо проявилась характерная черта мышления Федорова: обращаться к действительным явлениям, фактам, событиям и переосмыслять их в перспективе вселенских, онтологических задач и целей, брать уже рожденную жизнью форму и влагать в нее собственное проективное содержание, вливать новое вино в старые мехи. Церкви-школы, как они были задуманы, предназначались лишь для самого первого, начального обучения. Федоров же имел в виду коренную перестройку всей системы образования, на всех ее уровнях вплоть до высшей школы, коррекцию его подходов, принципов, методов, радикальную переориентацию педагогического процесса. И не только о реформе образования здесь шла речь. По мысли философа общего дела, школы-храмы должны были принести с собой изменение всего строя жизни, и в этом смысле они становятся в один ряд с другими проективно-символическими реалиями его учения, такими как кремли и музеи.

Особым вниманием и поддержкой Федорова пользовались местные музеи. В серии печатных выступлений мыслителя и его ученика Н.П. Петерсона на страницах газет «Дон» (1896–1898) и «Асхабад» (1899–1901) была представлена и обоснована целая программа их деятельности, причем задача собирания и хранения опредмеченной памяти прошлого дополнялась задачей деятельного научного исследования, образования, духовного и нравственного просвещения. Некоторые пункты этой программы учитель и ученик стремились воплотить и на практике. Оба активно участвовали в работе губернского музея г. Воронежа. В этом городе Н.П. Петерсон жил в течение 1894–1899 гг., служа в качестве городского судьи, и Н.Ф. Федоров регулярно, по нескольку раз в год приезжал к нему. Своими музейными проектами Николаю Федоровичу удалось заинтересовать создателя Воронежского губернского музея священника С.Е. Зверева, серьезно занимавшегося историей края и много писавшего на эти темы, а также ряд близких к нему лиц. По инициативе Федорова, с 1896 г. музей начал устраивать тематические выставки, посвященные особо важным событиям года, что затем вошло в его традицию. В течение 1896–1899 гг. было организовано

шесть таких выставок: Коронационная (май 1896), Екатерининская (ноябрь 1896), выставка гравюр религиозного содержания (март–апрель 1897), Митрофановская (ноябрь–декабрь 1897), выставка, посвященная столетию печатного дела в Воронеже (май 1898), выставка «Рождество Иисуса Христа и умиротворение» (декабрь 1898 – январь 1899). Федоров имел к ним самое прямое отношение: определял тематику, участвовал в подборе материалов, некоторые из которых доставлялись им самим или по его просьбе из Москвы. О трех выставках (Екатерининской, выставке к 100-летию печатного дела и Рождественской) им были написаны специальные статьи.

Насколько мог, Федоров заботился и о пополнении Воронежского музея: организовывал книжные, иллюстративные и иные пожертвования, неоднократно и сам, вместе с Н.П. Петерсоном, был в числе жертвователей, всегда, впрочем, прося не упоминать своего имени. (Однажды его имя все же было упомянуто – в отчете «Воронежский губернский музей в 1899 году» (Воронеж, 1899, с.11) – вместе с именами Н.П. Петерсона и В.А. Кожевникова. – *Сообщено А.Н. Акиньшиным.*) Но главное – в печатных статьях, в личных беседах – старался привлечь внимание общественности Воронежа к музею, разъяснить важность и нужность его деятельности для города, представить и интеллигенции, и рядовым жителям Воронежа новую – совершеннолетнюю – систему ценностей, в которой на первом плане – не будущее, а прошедшее, не правовое, а родственное, в которой важны не столько промышленные, торговые, коммерческие учреждения, сколько библиотеки, музеи, школы.

Показательна в этом отношении статья «Воронежский музей в 1998 году» («Дон», 1898, 14 июня), рисующая жизнь Воронежа через сто лет. Избранный мыслителем жанр литературной утопии позволил представить целостную картину идеального жизнеустроения. Родился образ города, местности, вставшей на путь всеобщего дела. Образ этот был напоен близкими, понятными для воронежцев реалиями, отталкивался от вещей знакомых и узнаваемых – и через это как бы приближался к ним, впечатывался в сердце, становился родным и желанным. Обретала плоть – пусть лишь художественную – та всемирно-священная история, в которую внесено каждое поселение, как бы мало оно ни было, в которой каждый – историк и летописец своих предков, каждый – прихожанин музея, объединяющего всю сложнейшую работу восстановления, сначала – в памяти и исследовании, а затем и действительно.

Весной 1899 г. Н.П. Петерсон был переведен в Асхабад на должность члена окружного суда. В августе 1899 г. к нему приезжает Федоров. Вместе они совершают поездку на Памир, о которой Николай Федорович мечтал уже давно: его влекло туда, где, по его мысли, была колыбель человечества, к могиле праотца (см. примеч. 12 к III части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 478). По дороге, остановившись на несколько дней в Ташкенте, учитель и ученик попытались привлечь внимание местной научной общественности к истории Туркестана, к проблемам регуляции его природы. Они представили вице-президенту Туркестанского кружка любителей археологии в Ташкенте Николаю Петровичу Остроумову «Записку» о необходимости проведения в Туркестане, а именно в Самарканде, съезда естествоиспытателей и врачей, а также археологического съезда. Затем к нему же отправили статью Федорова «Так называемые каменные бабы как первый надгробный памятник» вместе с другими статьями на ту же тему, опубликованными в газете «Дон». Эти же предложения Петерсон изложил на обратном пути, снова в Ташкенте, на специально созванном Н.П. Остроумовым заседании кружка. Произнесенный им доклад «О месте будущего Археологического съезда» был написан Федоровым, а 10 октября опубликован в газете «Туркестанские ведомости».

Именно в период пребывания Н.Ф.Федорова в Ашхабаде был возбужден вопрос об образовании в городе филиала Туркестанского кружка любителей археологии для изучения древних памятников Закаспийской области. Эта мысль обсуждалась на годичном заседании кружка 11 декабря 1899 г., была горячо поддержана начальником области и передана на обсуждение местной печати (см.: «Археология в Закаспийском крае» // Асхабад, 1900, № 47). Инициаторы наметили план действий кружка, начались поездки «в некоторые интересные в археологическом и историческом отношении пункты», «последовали доклады по поводу этих поездок» («Нечто археологическое» // Туркестанские ведомости, 1917, № 173). 22 марта 1903 г. был утвержден устав кружка, получившего название «Закаспийский кружок любителей археологии и истории Востока». К сожалению, кружок существовал недолго: к 1906 г.

его деятельность угасла «главным образом вследствие выезда из Асхабада большинства членов Кружка и его учредителей» («Протоколы Закаспийского кружка любителей археологии». I, Асхабад, 1915, с.1), среди которых был и Н.П.Петерсон (в 1904 г. его перевели в г. Верный). Возродился Закаспийский кружок любителей археологии лишь в 1915 г.

Основным печатным органом, в котором в течение 1899–1901 гг. появлялись статьи Федорова и Петерсона на темы отечествоведения (поток публикаций был особенно интенсивен осенью 1899 г.), стала газета «Асхабад». Темы эти получали здесь особое склонение, неразрывно соединяясь с вопросом о миссии России в Азии. Задачу умиротворения, духовного освоения и просвещения края, которая выдвигалась на вновь присоединяемых территориях, мыслитель понимал расширительно. Умиротворение – это не только обезоружение, замирение враждебных племен, но и дело метеорической и климатической регуляции, противодействие стихийным разрушительным силам, действие которых в пустынном, безводном Туркестане с его засухами, землетрясениями особенно грозит человеку. Просвещение же требовало воспитания в духе деятельной любви, печалования о грехе и розни, стремления к их преодолению. Оно должно было стать подвигом проповеди и оглашения, раскрытия пред населяющими эту область народностями активно-христианского, богочеловеческого идеала.

Задачам умиротворения и просвещения и следовало, по убеждению Федорова и Петерсона, подчинить труд библиотек, музеев, школ, возникавших в присоединенном к России крае. На новом материале разрабатывалась в связи с этим идея школ-музеев, выдвинутая еще в середине 1890-х годов в статьях о Каразине и заметках по библиотечному делу. Школы-музеи, коль скоро они будут устроены, обучая, начнут и изучать край. Обращаясь к памятникам прошедших эпох, погружаясь в глубину истории Туркестана, дадут свои ученикам живое восчувствие связи всех поколений. Организуя естественно-научные наблюдения, метеорологические станции, сформируют первые представления о регуляции. Деятельность школ-музеев – так же как и школ-храмов – станет начальным этапом всеобщего дела, объединяющего всех в *познании* мира для будущего благодатного его *преображения*.

Статьи раздела «Отечествоведение» расположены тематическими блоками. Вначале идут материалы об обыденных храмах, помочах и толоках, а также содержательно и идейно примыкающие к ним заметки о преп. Сергии Радонежском и его значении для русской истории. Затем – статьи и заметки, посвященные Москве, Кремлю и Румянцевскому музею, который мыслитель называл «органом памяти» древней столицы. Блок статей о Каразине вводит в проблему образования, к нему же примыкает статья «Несколько предположений по поводу ноябрьских падающих звезд», хотя и написанная позднее, но продолжающая размышления по школьному вопросу. Отдельную подборку составили статьи на темы отечествоведения, печатавшиеся в газетах «Дон» и «Асхабад» – почти во всех случаях они следуют друг за другом в хронологической последовательности. Завершением раздела стали материалы, расширяющие задачу отечествоведения за пределы только России и русской истории, выводящие ее к проблеме прародины человечества, к теме Китая, страны, благоговейно чтущей отцов и предков, к проекту создания Всенаучного Цареградского музея.

При комментировании воронежских реалий, обстоятельств жизни и деятельности Федорова в Воронеже, поиске данных о лицах из его окружения составители, в частности, опирались на разыскания, проведенные историком А.Н. Акиньшиным и писателем О.Г. Ласунским, в течение ряда лет разрабатывавшими тему «Н.Ф. Федоров и Воронеж» (в настоящий момент в печати находится подготовленная ими книга «Н.Ф. Федоров и его воронежское окружение (1894–1901)» (Воронеж, изд-во Воронежского ун-та), в которой собрано все, напечатанное Федоровым и Петерсоном в Воронеже, представлены и другие материалы, связанные с воронежскими «трудами и днями» мыслителя, помещена подробная хроника его пребывания в Воронеже). Приносим им искреннюю благодарность за помощь в работе. Благодарим также Л.М. Коваль, сотрудницу Архива РГБ, специалиста по истории библиотеки, занимающуюся темой «Н.Ф. Федоров и Московский Публичный и Румянцевский музеи», Т.Н.Бажинову, предоставившую нам снимок с картины Н.С.Матвеева и ряд библиографических данных о нем, и А.Д.Кожевникову.

[1] Печатается по: «Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова». Т. I. Верный, 1906, с. 685-731.

В разработке вопроса о храмах обыденных статья явилась итоговой. Она обобщила обширный материал, собранный Федоровым и лицами из его окружения: летописные источники, архивные документы, сведения, почерпнутые из исторических и краеведческих изданий или присланные в ответ на воззвание «О доставлении сведений, касающихся обыденных церквей и жизни преп. Сергия Радонежского». В доработанном виде в нее вошли ранее написанные статьи: «О храмах обыденных вообще и Спасообыденских в особенности», «О братских помочах и толоках...», с незначительными исправлениями статья «Обыденные храмы и ревивали», а также заметки и письма о Мордовско-Качимской школе.

19 ноября 1897 г. Федоров сообщил Петерсону о намерении В.С. Соловьева посодействовать напечатанию какой-нибудь его статьи. «Я думаю, – писал он ученику, – что можно бы для печати приготовить статью о Выставке Fin du siècle, а также статью, оставленную мною для внесения в нее прибавок: "О храмах обыденных вообще и Спасообыденских в особенности"». Последняя статья и стала основным ядром и отправной точкой работы над статьей «О значении обыденных церквей».

Хотя проект опубликовать статью «О храмах обыденных...» через Соловьева вскоре сорвался (см. письмо Федорова Петерсону от 3 января 1898), труд ее дополнения и переписки все же был продолжен. Федоров и Петерсон занимались этим в течение первых трех месяцев 1898 г.: Николай Павлович в Воронеже переписывал подготовленные материалы, Николай Федорович в Москве вносил исправления. По приезде Федорова в Воронеж в конце марта на первый план выдвинулись другие темы: каменные бабы как выражение культа предков, вопрос о назначении музеев, идея создания Всенаучного Цареградского музея и т.д. Внимание было поглощено и местной тематикой (статьи «Каменная баба воронежского музея», «Юбилейная выставка», «Музей Л.Г. Соловьева в Воронеже»). Затем – с момента опубликования циркуляра 12 (24) августа 1898 г. о разоружении – главной темой мысли и деятельности Федорова почти на десять месяцев становится «умиротворение». И к статье об обыденных храмах он возвращается только летом 1899 г.

Толчком к этому послужил интерес В.А. Кожевникова, ставшего в то время членом общества распространения просвещения имени Александра III, к воспитательным и образовательным идеям Федорова, в частности к его проекту повсеместного устроения школ-храмов. В трех апрельских письмах из Воронежа (11, 15 и 20 апреля) Николай Федорович горячо откликается намерению своего друга содействовать этому проекту, посылает ему свою заметку о Мордовско-Качимской школе, дает необходимые разъяснения. В июне – начале июля В.А. Кожевников совершает поездку по городам Северной Руси, по возвращении из которой навещает Федорова в Воронеже. Впечатления от путешествия «в страну обыденных храмов», беседы с Федоровым, последующие его письма ученику («После не совсем удачной попытки собирания сведений о храмах обыденных чрез посредство Епархиальных Ведомостей и Архивных Комиссий в Вас неожиданно открылся непосредственный исследователь на самых местах единодушного соединения в труде построения целых храмов, в чем прообразовано будущее соединение живущих для воскрешения умерших» – письмо от 29 июля 1899 г.) настраивают Владимира Александровича заняться изучением этого обычая, и шире – других проявлений народного согласия в истории Древней Руси. Он задумывает написание большого очерка «Северно-русские думы и впечатления», а также отдельной статьи об обыденных храмах. Федоров обещал Кожевникову помощь и содействие в этом предприятии и, уезжая в Асхабад, передал ему экземпляр своей статьи об обыденных храмах с тем, чтобы Владимир Александрович мог черпать оттуда необходимый материал.

В сентябре 1899 г. Федоров высылает Кожевникову дополнения к этому экземпляру: преамбулу, продолжение и текст двух писем, которые также были включены им в статью, но отсутствовали в варианте, имевшемся у Кожевникова (см. об этом: письма Федорова Кожевникову от 8 и 15 сентября 1899). На вопрос Владимира Александровича, может ли он ввести некоторые фрагменты федоровской статьи в свою, последовало всецелое согласие: «Чем более будет этих выписок сделано Вами, тем лучше. Если бы вся эта статья вошла в Ваше сочинение, то было бы очень хорошо и, конечно, в дословных выражениях, если эти

выражения точны, и в измененных, если они не очень точны и ясны в статье о храмах обыденных» (письмо от 15 сентября 1899). В течение всей осени и начала зимы из Асхабада Федоров регулярно отправляет Кожевникову письма с новыми сведениями, указаниями, вновь и вновь разъясняет смысл древнерусского обычая, говорит о необходимости связать вопрос о храмах обыденных с вопросом о религионизации образования. Просит С.А. Белокурова передать Владимиру Александровичу имевшиеся у того материалы (см. письмо Кожевникову от 10 ноября 1899).

Очерк Кожевникова «Северно-русские думы и впечатления» был напечатан в №№ 10-12 журнала «Русский вестник» за 1899 г. В пластичную, художественно гибкую ткань очерка вплетались многие федоровские обороты, на богатом фактическом материале развивался ряд важнейших идей мыслителя: об эволюции русской храмовой архитектуры от Софийских через Успенские к Троицким храмам и о смысле этой эволюции, о значении храмов Троицы, воплощающих в себе завет «единения внутреннего, всечеловеческого, в общем братском чувстве» и «в общечеловеческом деле», о преп. Сергии, «великом чтителе Пресвятой Троицы». Касался Кожевников и теории преступной толпы, противопоставляя ей, вслед за Федоровым, те образцы святого многоединства, которые запечатлела русская история. Вся третья часть очерка была посвящена помочам, толокам, проявлениям мирского согласия в общественной и государственной жизни. В ее текст вошла та часть статьи Федорова об обыденных храмах, где речь шла о помочах и толоках, а также об объединении и спасении Руси в смутное время. Многие куски текста были даны без изменения, другие – распространены и дополнены. Кожевников ввел большое количество новых летописных данных, а также книжных источников. Завершая свой обзор, он указал, что «способность русского народа к добровольному сплочению в единодушном, бескорыстном, общеполезном труде» «нашла себе особенно чистое в нравственном отношении выражение в своеобразном, древнерусском обычае построения обыденных храмов» («Русский вестник», 1899, № 12, с. 555-556) и сообщил о своем намерении посвятить этому особую статью.

Статья «Обыденные храмы в Древней Руси» появилась в следующем же номере «Русского вестника» (1899, № 1). Она также содержала в себе целые врезки текста федоровской статьи, из той ее части, которая начиналась со слов «Случаи, которые обыкновенно считаются за начало построения обыденных церквей...» и заканчивалась фрагментом, посвященным Мордовско-Качимской школе. Фактический материал федоровской статьи Владимир Александрович в значительной степени давал дословно, куски содержательные перелагал в собственной лексике и в собственном стиле. Как и в статье «Северно-русские думы и впечатления», Кожевников приводил развернутые рассказы летописей, включал новые факты, делал ряд интересных сопоставлений (описания эпидемий в русских летописных сводах и в итальянских летописях).

В примечании к статье «Обыденные храмы в Древней Руси», вкратце излагая историю собирания сведений о них в 1890-е годы, Кожевников перечислял тех, кто участвовал в этом благом деле. Имя Федорова здесь не было упомянуто, хотя Владимир Александрович собирался выразить ему особую благодарность. Николай Федорович решительно воспротивился этому. В письме от 19 ноября 1899 г., высылая список лиц, доставивших сведения об обыденных храмах, указывая, кого следовало бы поблагодарить, настойчиво просил не вносить его самого в этот список: «Ваше желание выразить мне благодарность очень меня напугало, и я убедительнейше прошу Вас не делать мне такой неприятности». Он не признавал собственности на идеи, тем более на те, которые, по его глубокому убеждению, должны были бы родиться в сердце каждого «сына человеческого».

Получив оттиск статьи Кожевникова, Николай Федорович отозвался о ней хоть и с похвалой, но очень коротко: «Получив письмо Ваше от 9 января, я стал ждать оттиска. [...] Теперь оттиски получены. Но как ни прекрасно написана статья о храмах обыденных, я все-таки предпочел бы прочитать Вашу поэму "На валу"» (письмо от 4 февраля 1900). Вероятно, статья все же несколько разочаровала Федорова. Ее историческая часть была богата материалом, излагала его мысли об обыденных храмах как памятниках единодушия и согласия, указывала на их умиротворительное и просветительное значение, однако предельно общо говорила о цели умиротворения, о том, для чего же нужно явленное в обыденном храмостроительстве братское, любовное, соборное единство. Так же «под сурдинку» были

даны и взгляды Федорова на задачи образования, его представления о том, чем должны быть школы-храмы, для какого главного дела должны быть они устрояемы. А ведь именно активно-христианское назначение школ-храмов, их роль в обращении сердец сынов к отцам, их деятельное участие в «работе спасения» и следовало, по мнению мыслителя, подчеркнуть, на это он неоднократно обращал внимание Кожевникова в своих письмах.

При жизни Федорова его собственная статья об обыденных храмах, получившая в конечном итоге название «О значении обыденных церквей вообще и в наше время (время созыва Конференции мира) в особенности», так и не была опубликована. Вместе с другими наиболее важными и объемными сочинениями мыслителя она, уже после его смерти, вошла в I том «Философии общего дела».

При комментировании текста статьи перевод приводимых Федоровым летописных и пр. цитат делался нами лишь в том случае, когда понимание их смысла представлялось затруднительным. – *5.*

[2] Первая специальная статья об обыденных храмах в русской исторической науке. Федоров неоднократно ссылается на нее. – *5.*

[3] «X Археологический съезд в г. Риге, с 1-го по 20-е августа 1896 года. Состав предварительного комитета, правила Съезда и вопросы и запросы, заявленные к Съезду». М., 1896, с. 34-35. – *5.*

[4] О Гаагской конференции по разоружению, отношении к ней Федорова, его представлениях о том, чем должна быть истинная Конференция Мира, см. преамбулу к «Статьям о разоружении и умиротворении» – Т. II наст. изд., с. 476-477. – *5.*

[5] Статья самого Федорова. См. Т. II наст. изд., с. 267-276. – *5.*

[6] См. преамбулу к «Статьям о разоружении и умиротворении». – Т. II наст. изд., с. 476. – *7.*

[7] Федоров ссылается на статью А. Папкова «Древне-русский приход. Краткий очерк церковно-приходской жизни в восточной России до XVIII века и в западной России – до XVII века», опубликованную в указанном им журнале на с. 251-284. Описывая бытовой и духовный уклад приходских общин, автор специально касался развития в них широкой благотворительности и помочи, выражавшихся в устроении страннoприимных домов, богаделен для нищих, убогих, вдов, больниц (обычно все они помещались при храмах), а также так называемых «убогих домов» (или «Божьих домов», «скудельниц»), «т.е. особых кладбищ для бедных, странников, кончивших жизнь насильственной смертью» и т.д. «В эти убогие дома, – писал А. Папков, – в определенные дни направлялись из ближайших церквей и монастырей крестные ходы и благочестивые люди стекались с гробами, одеждами и саванами для мертвых, из усердия сами рыли ямы, опрятывали тела, надевали на них белые рубахи и саваны, потом клали в гробы и зарывали в землю, а по распоряжению высших духовных властей отправлялась общая панихида по этим убогим людям. Царская семья принимала также участие в этом благотворении, так, каждый год на Троицкой неделе выдавались шитые во дворце покровы на погребение умерших в убогий дом» («Богословский вестник», 1897, с. 273). – *8.*

[8] Все нижеследующее до слов «В некоторых местах помочи и толоки так исказились...» первоначально входило в статью «О братских помочах и толоках» (печатается в наст. изд. с исключением повторяющихся мест). – *9.*

[9] Федоров вновь ссылается на статью А. Папкова (см. примеч. 7), которая по излагаемому в ней материалу и по своей направленности не могла не быть ему близка. А. Папков подчеркивал исконно общинный характер древне-русской жизни, проявлявшийся на всех ее уровнях. Склонность к совокупной деятельности, утверждал он, была свойственна русскому народу еще в языческие времена, выражаясь не только в «общем праздничном весельи» и пиршествах, но и в общественных пожертвованиях, заботе о больных и престарелых, которая «считалась у славян священным долгом». Под влиянием христианства произошло перерождение древне-русского быта, причем общинные начала не только были сохранены, но и получили плодотворную почву для развития. «Храм Божий как дом общей молитвы притянул к себе все общественные силы, он создал “приход”, т.е. такую морально настроенную общественную единицу, крепче которой не могло быть среди человеческого общества. Христианские интересы, сплотив “прихожан” религиозной связью, поставили цель жизни каж-

дого человека, именно стремление его к “общему благу”, еще выше и прочнее, и русских общинников, объединенных чувством земной справедливости, объединили чувством братским и сделали их “братьями” или “братчиками”».

Образовавшиеся «братчины» (приходские общины при церквях, «устроенные на началах совести для местных религиозно-церковных целей») развили, по словам Папкова, разностороннюю общественную деятельность, которая всецело была пронизана христианским духом. Строились обыденные храмы, устраивались монастыри, на новых местах воздвигались часовни, а затем и приходские церкви. При этих церквах всегда находилось кладбище (кладбища, подчеркивал автор статьи, существовали в древности «даже при городских церквах»), и даже административное деление шло по «погостам» – название погоста носила церковь с кладбищем, а также церковными и причтовыми постройками, и это название затем было перенесено на селение.

«Постоянным местом общественных собраний жителей погоста была [...] именно та местность, где находилась церковь погоста, при которой обыкновенно устроялись, по свидетельству писцовых книг, “трапезы” (“схожие избы”). [...] Эти трапезы, – писал А. Папков, – были для погощан местом собраний и мирских постановлений не только по церковным, но и по гражданским делам». В Холмогорском и Устюжском крае «в западной части церквей были устроены теплые трапезы. Они примыкали непосредственно к церкви и составляли с ней одно здание. [...] В этих трапезах [...] прихожане устраивали в храмовые праздники складочные пиры (“питие молебных пив”) и поминание усопших в родительские дни. Сюда же собирались (по воскресеньям) на сходы “приходские люди” для обсуждения своих земских и мирских дел и здесь решались с церковным старостой во главе и совместно с причтом, все церковные общинные дела». Здесь же проходили мирские выборы, читались государевы указы и т.п. «Эти трапезы, – завершал А. Папков, – в старину, очевидно, составляли средоточие всей сельской и городской жизни в таких сравнительно больших городах, как Устюг» («Богословский вестник», 1897, № 2, с. 251-270). – *9*.

[10] Определение, данное В.И. Далем: В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. СПб.-М., 1882, с. 274. – *10*.

[11] См. примеч. 63 к III части «Записки». – Т. I наст. изд., с. 482. – *10*.

[12] В тексте статьи «О братских помочах и толоках» к этому прибавлено: «...но там, где два или три соберутся во Имя Господа, Господь посреди их». – *10*.

[13] В статье «О братских помочах и толоках» окончание данного абзаца после слов «и не ожидали, конечно, никакого от нее угощения» изложено так: «Читая и перечитывая эти несколько строк, удивляешься, как при словах вдовы, преисполненных искреннейшей благодарности – “касатики, мне нечем угостить Вас, не обессудьте; пошли Вам Господь свою милость”, – как при этих словах не выступила из земли обильная трапеза, способная напитать всех помочан, а при словах “родителям Вашим Царство небесное” как сама земля не расступилась, не отдала своих мертвецов, не стала Царством небесным и восставшие родители не приняли участия в общей трапезе. Произнеся это искреннее слово, вдова повалилась в ноги помочанам, принося благодарность за видимую помочь людям и невидимую помочь Богу, подобно тому, как священник по молитве, благословив дары, повергается ниц, предощущая в нынешнем тайном превращении хлеба и вина в живое тело и кровь будущее явное оживление... Все это неизвестно и непонятно нынешнему человеку, гражданину, юристу, экономисту, – эти слова не производят на него ни малейшего впечатления. Помочь, совершаемая обыкновенно в праздник, не доказывает ли, что для наших крестьян праздник не покой, не суббота, а дело, труд, или что наши крестьяне действительно христиане». – *10*.

[14] Е.И. Якушкин. Обычное право. Материалы для библиографии обычного права. Вып. I. Ярославль, 1875, с. 206, 218; Вып. 2. Ярославль, 1896, с. 486-487. – *11*.

[15] В 1611 г. Троице-Сергиева Лавра, выдержавшая перед тем (с сентября 1608 по январь 1610) шестнадцатимесячную осаду войск Лжедмитрия II под командованием воевод Сапеги и Лисовского, встала во главе агитации за народное ополчение. Ее настоятель архимандрит Дионисий и келарь Авраамий Палицын рассылали по городам патриотические послания, призывая восстать против врагов за веру и отечество. Эти послания подхлестнули уже начавшееся объединительное движение городов, что привело в скором времени к созданию

всенародного ополчения, руководимого Мининым и Пожарским, к освобождению в октябре 1612 г. Москвы и изгнанию поляков из Кремля. – *12*.

[16] «Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедициею Императорской Академии наук». Т. II, СПб., 1836. Упоминаемая Федоровым «отписка» находится на стр. 199-201. Обширные цитаты из «отписок» и «грамот» городов времен созыва ополчения, «этих памятников народного единодушия», запечатлевших «добровольную, дружную, быструю, [...] самоотверженную работу объединения, сплочения народных сил для спасения отечества», были приведены В.А. Кожевниковым в статье «Северно-русские думы и впечатления» («Русский вестник», 1899, № 12, с. 552, 550). – *12*.

[17] В статье «Северно-русские думы и впечатления» В.А. Кожевников давал немало исторических примеров такой помочи, проявлявшейся, в частности, в возобновлении древнерусских городов после стихийных бедствий или иноплеменных нашествий, а также в постройке и укреплении новых. Города отстраивались в считанные недели, благодаря «единодушному труду» всего населения. «Что такой труд, – заключал Кожевников, – по своему характеру уже до некоторой степени приближался к более совершенному, вполне добровольному труду построения обыденных храмов, в этом едва ли можно сомневаться, судя по некоторым сохранившимся описаниям. Вот, например, картина возникновения Свияжска: “Пришли воеводы на Свиягу и, вышед из судов, начали лес рубить, где быть городу и, очистя гору, пев молебная и воду освятя, и со кресты по стенному месту обошли, и обложили город и церковь в городе заложили во имя Рождества Пресв. Богородицы и чудотворца Сергия. Велия чудеса содеяшася! Город, который сверху привезен, на половину тое горы стал, а другую половину воеводы и дети боярские с своими людьми тотчас сделали, велико бо бяше место, а совершили город в четыре недели” (“Летописец Русский”, 1892, Т. IV, с. 63-82). Мыслимое ли дело выполнить все это иначе как охотно и дружно трудящимся народом, иначе как в братском и молитвенном настроении, в духе завета преп. Сергия, во имя которого и возведен храм – покровитель нового города, настолько быстро, словно из земли выросшего, что появление его казалось чудом и самим строителям, и враждебным инородцам, поспешившим просить мира под впечатлением этого события» («Русский вестник», 1899, № 12, с. 545-546). – *13*.

[18] Широкое общественное движение в поддержку славян, развернувшееся в России в период освободительной войны Сербии и Черногории против Турции (1876-1877 гг.), а затем в эпоху русско-турецкой войны (1877-1878), вызвало широкий поток добровольцев в черногорскую, сербскую, болгарскую и русскую армии (в сербской армии было около 3300 солдат из России). В марте 1878 г. был организован всероссийский сбор пожертвований для создания «народного добровольного флота», а в апреле создан Комитет по его устройству, возглавлявшийся наследником престола, будущим императором Александром III. На собранные средства в июне 1878 г. в Германии были закуплены 3 парохода, получившие названия «Россия», «Москва», «Петербург». Они были снабжены орудиями, укомплектованы военными командами, однако уже в августе, в связи с завершением Берлинского конгресса, устранившего угрозу войны, разоружены и направлены в Черное море для эвакуации русских войск из-под Сан-Стефано на родину. Впоследствии ведение этими и другими кораблями добровольного флота было возложено на созданное с этой целью Общество Добровольного флота. – *13*.

[19] В статье «Обыденные, единодневные церкви», включенной в «Материалы для Археологического словаря», А.С. Уваров указывал на построение в 966 г. церкви в Василеве как на первый пример церкви «обетной», «а может быть, и обыденной». (Краткое описание построения этой церкви по статье Уварова Федоров дал в предисловии к «Сказанию о построении обыденного храма в Вологде» (см. в наст. томе).) В качестве косвенного аргумента за то, что воздвигнутая св. Владимиром церковь Преображения Господня была обыденной, А.С. Уваров приводит «Повесть временных лет»: по его словам, Нестор употребляет выражение «*постави* церковь», а это «ясно указывает на построение деревянной церкви, тогда как для каменных он всегда говорит: “*созда* или *заложи*”». («Древности. Труды Московского Археологического общества». Т. I. М., 1865-1867, с. 43 (3-я пагинация).) Если признать данное наблюдение А.С. Уварова верным, то церковь Пресвятой Богородицы, обет построить которую дал великий князь Мстислав Владимирович (?-1036) в 1022 году во время сво-

его поединка с касогским князем Редедею, была каменной («и пришедши в Тьмутараканю заложи церковь святую Богородицу и созда ю») («Полное собрание русских летописей». Т. II, М., 1962, с. 134). – *14.*

[20] Федоров ссылается на описание обыденной церкви св. Василия во Владимире Волынском, помещенное в книге: П.Н. Батюшков. Волынь. Исторические судьбы юго-западного края. СПб., 1888, с. 76-77 (2-я пагинация). Об этом храме см. также: Е.Н. Дверницкий. Памятники древнего православия во Владимире Волынском. Киев, 1889, с. 22-28. – *14.*

[21] Эпизод, приводимый Федоровым, взят из жития св. мучеников Бориса и Глеба («Сказание и страсть и похвала святым мученикам Борису и Глебу», творение «Якова мниха») и относится к 1020 или 1026 году. Как повествует житие, тела братьев-князей, убитых в 1015 г., были погребены возле церкви св. Василия в Вышгороде. После многих знамений, совершавшихся у их гробов («на месте, где они лежали, иногда видим был стоящий столп огненный, иногда слышано было пение ангелов»), а также после пожара, испепелившего стены церкви (вся утварь и иконы оказались нетронутыми), великий князь Ярослав Мудрый призвал к себе митрополита Иоанна и было решено воздвигнуть новый храм. При постройке мощи св. мучеников были извлечены из земли и установлены в храме для поклонения. Цитату из «Сказания...» Федоров дает в переводе Е.Е. Голубинского. – *14.*

[22] Летописный источник установить не удалось. – *14.*

[23] *Кирик* и *Иулитта* – св. мученики, сын и мать, пострадавшие в 304 г. в Тарсе. С днем построения обыденной церкви в Угодичах, посвященной их памяти, совпал впоследствии день кончины св. князя Владимира, который умер 15 июля 1015 года. – *15.*

[24] Текст «*Предисловия...*», автором которого был сам Федоров, см. в настоящем томе. – *15.*

[25] Вышеприведенные цитаты Федоров дает по следующим изданиям: «Новгородская летопись по синодальному харатейному списку. Издание Археографической комиссии». СПб., 1888 (так называемая Новгородская первая летопись); «Новгородские летописи (так названные Новгородская вторая и Новгородская третья летописи). Издание Археографической комиссии». СПб., 1879. Во второй цитате Федоров контаминирует в единый текст фрагменты всех трех летописей, в третьей – фрагменты Новгородской второй и Новгородской третьей летописи. – *16.*

[26] Две первые цитаты даются по изданию: «Псковская летопись, изданная на иждивении Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете, М. Погодиным». М., 1937. – *16.*

[27] Церковь была построена в 1650 г. По свидетельству В.В. Верещагина, посетившего ее в 1894 г., она, хоть и была цела, но находилась «совсем в загоне». Богослужение в ней совершалось только раз в год. «Все, что только можно было перетащить из старой, захиревшей церкви в стоящую рядом новую, каменную, вынесено; остались иконостас, старое паникадило и некоторые другие вещи, по простоте своей признанные недостойными украшать новый храм» (В.В. Верещагин. На Северной Двине. М., 1895, с. 27). – *17.*

[28] Н.А. Полиевктов. Сведения о городках и городищах, находящихся в Вологодской губернии. // Труды седьмого археологического съезда в Ярославле 1887. Т. III. М., 1892, с. 9. – *17.*

[29] Сведения о построении обыденных церквей в *Великом Устюге* приводит со ссылкой на летописи В.А. Кожевников в статье «Обыденные храмы в древней Руси» // Русский вестник, 1900, № 1, с. 202-203, 210. *Кунгурская летопись* – одна из сибирских летописей второй половины XVII века, повествующая о походе Ермака. Перевод приводимых Федоровым цитат: «9 мая построили на том Городище обетную часовню во имя Николая Чудотворца»; «Издавна всевидец Христос, зиждитель дома своего, с любовью к чадам своим определил, что с освоением Сибири будет проповедано Евангелие во все концы вселенной» («Краткая Сибирская летопись (Кунгурская)». СПб., 1880, с. 2). – *17.*

[30] 2 октября 1552 г., в день взятия Казани войсками Ивана Грозного, по его повелению, в Казанском Кремле была воздвигнута обыденная церковь Киприана и Иустинии. 4 октября началась постройка кафедральной церкви Благовещения, которую заложил сам царь, а 6 октября церковь уже была освящена. После взятия Нарвы во время Ливонской войны (1558) в ней, по указу царя, был также воздвигнут обыденный храм. Обыденная церковь в

Москве на Старом Ваганькове была построена в 1531 г. великим князем Василием Ивановичем в благодарение за появление сына – будущего царя Ивана IV. – *17.*

[31] 1 августа в день празднования происхождения честных древ Животворящего Креста Господня по уставу Православной церкви положено так называемое малое водосвятие на источниках и водохранилищах (праздник был заимствован из Византии, где в этот день происходило вынесение из императорского дворца в храм Софии сохранившейся части креста Христова, при чем совершалось освящение воды). Выход на воду для совершения малого водосвятия бывает, правда не во всех церквях, и в день Преполовения Пятидесятницы, который празднуется между днями Пасхи и Сошествия Св. Духа (в службе этого дня прославляется учение Христа о воде живой, текущей в жизнь вечную (Ин 7: 37-39)). 19 января, в день Крещения Господня, совершается великое водосвятие (крестный ход на реки, озера, источники называется при этом «ходом на Иордан»). – *18.*

[32] Данные о *крестных ходах*, совершавшихся в Москве XVII-XVIII вв. из Успенского собора к Ильинским церквам 20 июля (2 августа), а также в периоды засух или многодождия, Федоров приводит по изданию П.М. Строева «Выходы государей царей и великих князей Михаила Федоровича, Алексея Михайловича, Федора Алексеевича, всея Руси самодержцев». М., 1844. В указателе к этой книге содержались сведения о *пяти храмах Илии* в старой Москве: церковь св. пророка Илии на Ильцнке (известна с 1519 г., сохр. до нашего времени), на Воронцовом поле (церковь Благовещения с приделом Илии, каменная – с 1514 г.; сохр. до нашего времени), церковь св. Илии в Барашах (с 1476 – отдельная церковь, с 1689 – придел у церкви Введения во храм Пресв. Богородицы; сохр. до нашего времени), церковь Илии пророка Обыденная (см. примеч. 33) и церковь св. Илии на Тверской (известна с XVII в., сломана в XIX в.). К четырем первым храмам, указывал П.С. Строев, и совершались крестные хождения, в которых принимали участие также государи: «28 мая, 4 и 11 июня к Илии обыденному для моления *о дожде*, 13 июля на Ильинку, 3 и 4 августа в Бараши и на Воронцово поле для моления *о ведре*». Особенно торжественным был ход 20 июля, в день св. Илии, установившийся с 1660 г.: процессия шла к Лобному месту, затем к церкви на Ильинке, к Илии в Барашах, а оттуда на Воронцово поле. Данные об Ильинских церквях в *Новгороде и Пскове* содержатся также в указателе Строева: «В старые времена в Новгороде были две церкви св. пророка Илии (в просторечии мокрого и сухого): в одну ходили с крестами молиться о дожде, в другую о ведре. В Пскове, до 1764 года, существовали два женские монастыря св. Илии, также мокрого и сухого» (с. 31 (2-я пагинация)). – *18.*

[33] *Церковь Ильи пророка* в Киеве – упоминается в летописи под 945 годом. – *18.*

[34] Федоров ссылается на статью А. Пшеничникова «Церковь св. Пророка Илии обыденного, что на Остоженке в Москве», содержавшую подробную историю церкви (первоначально она была деревянной и построена в один день по обету, в 1702 г. на ее месте воздвигнут каменный храм (сохр. до настоящего времени)), рассказ о ее достопримечательностях (икона Нерукотворного Спаса, написанная в 1674 г. Симоном Ушаковым), сведения о почитании этой церкви в Москве и хождениях в нее из Успенского собора. В этой же статье приводились сведения о «скорых домах». – *18.*

[35] Статья в «Науке и жизни» была написана самим Федоровым в соавторстве с И.А. Борисовым (см. в настоящем томе). – *20.*

[36] Ин 2:19. – *21.*

[37] Лк 11:47. – *21.*

[38] Э. Золя. Собрание сочинений в 26 тт. Т. 18. М., 1965, с. 456 (слова в скобках принадлежат Федорову). – *23.*

[39] Григорий (Нисский). Слово о жизни святого Григория Чудотворца // Творения св. Григория Нисского. Ч. 8. М., 1871, с. 159. – *23.*

[40] «Сказание...» так описывало поведение вологодского люда в дни мора, когда было принято решение о построении обыденного храма: «И мужчины, и женщины все постились и притекали к храмам Божиим с малыми детьми своими, умоляя со многими слезами Господа Бога о своих согрешениях и о том, чтобы он утолил праведный свой гнев и помиловал людей своих. Исповедуя свои грехи, они причащались пречистых Христовых Таин и, расходясь по домам, обильно раздавали милостыню. Не видно и не слышно было тогда ни в го-

роде ни в селениях воровства и разбоя, обмана, обид и всякого зла; ни лжи и гнева и ярости и обиды и всякой злобы; но всех соединяла великая любовь [...]. Никто не помышлял о житейском, ибо все видели пред своими очами смерть. Никто и куплею не занимался, ибо торжище закрылось, а если что и продавалось, то лишь необходимое и то в малом количестве». – *25.*

[41] По одним сведениям, древнейшая из всех известных московских церквей – церковь Преображения Господня – была срублена среди бора, покрывавшего то место, где впоследствии возник Московский Кремль, на месте хижины пустынника Букола, по другим – построена в 1272 г. великим князем Даниилом Московским. В 1330 г., после перенесения столицы из Владимира в Москву, на ее месте была воздвигнута каменная церковь, которая в период существования в Кремле Спасского монастыря (с 1319 по 1491 г.) служила его главной церковью. До построения Архангельского собора церковь Спаса на Бору была усыпальницей великих князей и княгинь. – *25.*

[42] См. примеч. 171, 245. – *26.*

[43] *Митр. Макарий* – см. примеч. 52 ко II части «Записки». – Т. I наст. изд., с. 475. *Сильвестр* – священник Московского Благовещенского собора, политический и литературный деятель XVI в. В 1540-х гг. был вызван в Москву митр. Макарием как человек книжный и благочестивый и с 1547 г. быстро приобрел влияние на молодого Ивана IV, направляя его деятельность в том же духе, в каком это делал и Макарий. После 1560 г. впал в опалу. *Митр. Филипп* – см. примеч. 66 к «Собору». – Т. I наст. изд., с. 500. – *26.*

[44] Сообщение о построении обыденной часовни представил на заседании Орловской ученой архивной комиссии 17 января 1895 г. в ответ на поступившее письмо за подписью С.А. Белокурова (см. примеч. 101) член комиссии И.А. Богданов. Тогда же было постановлено «сообщение это напечатать в “Трудах Комиссии” и передать его члену Императорского общества истории и древностей Российских при Московском университете г. Белокурову, которым собираются сказания о построении обыденных храмов» («Труды Орловской ученой архивной комиссии. 1895». Вып. I. Орел, 1895, с. 2-3). «Сообщение члена комиссии И.А. Богданова о построении в г. Орле единодневной часовни» было опубликовано годом спустя: «Труды Орловской ученой архивной комиссии. 1896». Вып. I. Орел, 1896, с. 69-72. По указанию автора, доставленные им сведения содержались в книге Г.М. Пясецкого «Исторические очерки г. Орла» (Орел, 1874, с. 215-216). Из этой книги И.А. Богданов и приводил обширную цитату, которая целиком воспроизведена здесь Федоровым. – *27.*

[45] Статья «Добрый почин» («Русское слово», 5 марта 1895, № 62) принадлежала самому Федорову. Текст этой статьи, а также ответ Федорова «Брянскому вестнику», составивший в расширенном и переработанном виде текст данного абзаца, см. в настоящем томе. – *29.*

[46] Речь идет о Козьме Петровиче Афонине (1867-1918?), воронежском знакомом Федорова, служащем железнодорожного ведомства. Именно он сообщил Николаю Федоровичу приведенные выше сведения о построении церкви в с. Каширском. – *30.*

[47] О школах-храмах см. преамбулу к данному разделу. Открытие мощей преп. Сергия Радонежского состоялось 5 июля 1422 г. – *31.*

[48] «Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских». 1893, кн. 3 (т. 166), с. 13. – *31.*

[49] Федоров имеет в виду «Слово на освящении храма явления Божией Матери Преподобному Сергию, устроенного над мощами Преподобного Михея в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре», произнесенное митрополитом *Филаретом* (Дроздовым) 27 сентября 1842. В этом слове были такие строки: «Кто покажет мне малый деревянный храм, на котором в первый раз наречено здесь имя Пресвятыя Троицы? Вошел бы я в него на всенощное бдение, когда в нем с треском и дымом горящая лучина светит чтению и пению, но сердца молящихся горят тише и яснее свещи, и пламень их досягает до неба, и Ангелы их восходят и нисходят в пламени их жертвы духовной» («Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи». Т. IV. М., 1882, с. 193-194). Начало этого отрывка было приведено в качестве эпиграфа к вышеупомянутой Федоровым статье С.С. Слуцкого в «Московских ведомостях». – *31.*

[50] Текст купюры, сделанной редакцией «Московских ведомостей» в статье «К 500-летнему юбилею преподобного Сергия. Храм Св. Троицы при Румянцевском Музее», был

прислан Федорову самим ее автором, С.С. Слуцким (см. письмо Федорова С.С. Слуцкому в Т. IV наст. изд.). – *31*.

[51] Пожар в помещении читального зала Румянцевского музея произошел 11 августа 1896. – *32*.

[52] Цитата из статьи Федорова «Добрый почин» («Русское слово», 1895, № 62, 5 марта). – *35*.

[53] Речь идет о заметке, напечатанной в газете «Русское слово» 29 октября 1895 г. (№ 293) в разделе «Внутренние известия» под заглавием «*Мнение преосвященного Дионисия о церквах-школах*». *Дионисий* (в миру Димитрий Васильевич Хитров. 1818-1896) – епископ-миссионер, ученик и сподвижник просветителя Сибири Иннокентия (Вениаминова). Был составителем якутской азбуки и грамматики, перевел на якутский язык все книги Нового Завета (кроме Апокалипсиса), а также ряд богослужебных книг. С 1883 г. занимал уфимскую кафедру. – *35*.

[54] Заметка в «Русском слове», объяснявшая, почему «церковно-приходских школ в Уфимской губернии много», «а церквей-школ нет», приводила данные об отрицательном отношении преосв. Дионисия к новому типу школ не напрямую, а ссылаясь при этом на корреспонденцию «Волжского вестника». Само же мнение епископа вводилось не цитатой, а косвенной речью, с оборотом «как говорят»: «Владыка, как говорят, находит несовместимым...» Потому-то Федоров и говорит о *мнении, приписываемом «Русским словом» преосв. Дионисию*, оставляя надежду на неточность этих сведений. – *35*.

[55] Федоров имеет в виду «Слово при освящении храма Пресвятыя Богородицы, Взыскательницы погибших, устроенного при замке пересыльных арестантов», произнесенное *митр. Филаретом* 23 декабря 1843 г. // Сочинения Филарета Митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи. Т. IV. М., 1882, с. 278-283. Указанное Федоровым рассуждение находится на с. 278-279. – *35*.

[56] Повествование и размышление о *Мордовско-Качимской школе* Федоров основывает на статье «Постройка и освящение нового здания церковно-приходской школы в с. Мордовском Качиме Городищенского уезда», напечатанной в «Пензенских епархиальных ведомостях» (часть неофиц. 1892, 15 октября, № 20, с. 854-860). Статья была помещена без подписи, однако принадлежала учителю Мордовско-Качимской школы П.П. Мироносицкому (см. о нем примеч. 65). В редакционной преамбуле к ней сообщалось, что построение школы было осуществлено в рамках программы строительства зданий для церковно-приходских школ Пензенской епархии, разработанной епархиальным Училищным советом. Для сбора средств на это предприятие были открыты общественные работы, на которых местное население получало заработок. Из этого-то капитала общественных работ и было отпущено 20 000 рублей на построение более чем 40 зданий церковно-приходских школ и 3 церквей-школ (см. также: «Постройка зданий для церковно-приходских школ Пензенской епархии» // Пензенские епархиальные ведомости, 1893, 1 февраля, № 3). Сам Мироносицкий уточнял далее, что для Мордовско-Качимской школы, открытой 6 октября 1891 г. и в течение всего учебного года ютившейся «в сырой и тесной крестьянской избе», было отпущено 350 рублей. Сумма была небольшая и не могла покрыть всех расходов, связанных с постройкой. Однако на помощь учителю, бывшему непосредственным руководителем работ, и его отцу, священнику соседнего села Русского Качима, главному распорядителю постройки, пришли крестьяне. «Почти все отцы учеников школы привезли на место ее постройки по одному, по два, а некоторые и по три бревна, а один из них кроме того пожертвовал 50 штук тесу лучшего качества. Доставка материалов на место постройки производилась тоже большею частию бесплатно крестьянами – друзьями школы. Лучший из этих друзей школы, полагающий за нее душу свою, – крестьянин Максим Васильевич Меркурьев взял на себя трудную и неблагодарную задачу ходить по тем крестьянам, которые согласились помочь постройке, напоминать им об их обещаниях, торопить их, выпрашивать новые жертвы, торговаться по-крестьянски с поставщиками и т.д. [...] Плотники, подряженные на постройку школы за 90 рублей, тоже принадлежали к числу друзей школы, во главе с своим подрядчиком, – церковным сторожем Максимом Беляниным. Наконец, и сами ученики школы подвигали общее дело своими слабыми руками. На их долю вышло положить, так сказать, краеугольный камень школы. Один крестьянин пожертвовал под школу 8 дубовых столбов, оставшихся от

сгоревшей маслобойни. Жертва была чистой находкой, но беда была в том, что столбы были зарыты глубоко в земле и плотники отказывались вырывать их, боясь потратить на это целый день. Тогда учителю пришла в голову мысль созвать учеников школы и их послать вырыть столбы. Явилось 30 человек с лопатами, скребками, мотыками, и на месте сгоревшей маслобойни началась настоящая муравьиная работа, окончившаяся победоносным и шумным извлечением из земли дубовых кряжей. На другой день ученики школы ходили верст за семь от села на моховое болото и там под надзором взрослого крестьянина целый день теребили мох для стен будущей школы. Делом школьников было также собирание в кучу щеп, годных для топлива, и уборка негодного мусора. Все эти работы исполнялись с таким единодушием и веселием, что приходилось ставить детей в пример отцам» (с. 856-857).

Впрочем, не все жители Мордовского Качима поддерживали постройку. Большею частью, по словам Мироносицкого, это были кулаки, из мироедов. Они негодовали, что их не спросили, ворчали, что дело обошлось без водки. Однако единодушный порыв, охвативший всех участников предприятия: крестьян – «друзей школы», детей, их отцов, самих строителей, – смел все преграды и в сентябре 1892 г. здание, заложенное летом, было окончено. По удобству и отделке оно стоило гораздо больше, чем было отпущено денег (описание здания Мордовско-Качимской школы см. «Пензенские епархиальные ведомости». Часть неофиц. 1893, 1 февр., № 3, с. 116-117), и все благодаря безвозмездной помощи жителей села. Надо сказать, что и другие школы в Пензенской епархии строились при активном участии местного населения, которое «помогало посильными пожертвованиями и особенно даровым трудом и поставкою подвод для подвоза материала» («Отчет о деятельности Совета Иннокентиевского Просветительного братства [...] о состоянии церковных школ за 1892-93 учебный год» // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофиц., 1894, 15 февраля, № 4, с. 147).

Исходя из статьи П. Мироносицкого (мы пересказали здесь лишь часть текста, далее в статье описывалось торжественное открытие школы), Федоров и выстраивает собственное истолкование Качимского события, которое называет «новою эрою в истории просвещения». В нем нашел он проявление того же духа, что созидал в старину обыденные храмы, зачатки новой, «совершеннолетней» нравственности. Рассказ «о построении школы детьми под руководством священника и учителя» излагается мыслителем в жанре «сказания». И это сказание помещается им не в ту «естественную» историю, где идет постоянная борьба, сдерживаемая лишь юридическими рамками, а в историю священную, открывающую путь превозможения своей природы (все вместе, единым бескорыстным порывом одно общее дело делали качимцы). Кстати, впервые рассказ о качимской школе, в том его виде, в каком он вошел впоследствии в статью «О значении обыденных церквей», был изложен в одном из писем В.А. Кожевникову. И в этом письме Федоров просил ученика «мысль, нескладно, прозою изложенную, изобразить стихом», создать «похвалу Мордовскому Качиму за сооружение церковной школы единодушным трудом». – *36*.

[57] «обратить сердца отцов к детям» (Мал 4:6). – *36*.

[58] См. цитату в примеч. 56. Подобное же сравнение П. Мироносицкий употребил впоследствии и в рассказе о построении здания двухклассной школы в селе Русский Качим, в котором также, по мере сил, принимали участие дети-ученики: «Любо было смотреть на эту работу. Точь-в-точь как муравьи кишмя кишат наши работники в трех помещениях школы. Каждый с своей ношей, часто не по силам взятой. Иной свяжется с чурбаном, который вдвое больше его самого, пыхтит, кряхтит, а добьется-таки своего, – вытолкнет как-нибудь его за дверь. Шум, гам, веселье... Соперничество у класса с классом, у мальчишек с "девчатами", у "дворян" с мордвами... Как сладко чувствовать себя душою этого веселого и невинного муравейника!» (П. Мироносицкий. Из дневника учителя церковно-приходской школы. Киев, 1895, с. 57). – *36*.

[59] Речь идет о статье Николая Александровича Заозерского (1851-1919), писателя, профессора церковного права в Московской духовной академии, «Церковно-приходские школы» («Богословский вестник», 1893, № 4, с. 148-171). В начале своей статьи Заозерский целиком привел статью Мироносицкого в «Пензенских епархиальных ведомостях», опустив, однако, фамилии всех упоминавшихся в ней участников постройки и открытия Мордовско-

Качимской школы, а фамилии Белянина и Меркурьева дав лишь инициалами. О самом событии Заозерский писал следующее: «Представляя изображение этого маленького по внешности, но очень знаменательного события в жизни русской церкви, мы имеем основание утверждать, что подобных малых событий немало совершилось и совершается в настоящее время на святой Руси. Жизнь церковно-приходской школы богата светлыми явлениями подъема национально-церковного духа, а вместе явлениями самоотверженного подвига – полезнейшего приложения нравственно-интеллектуальных сил тысячи избранников – церковноприходских учителей и учительниц. Эти лица – за скудное вознаграждение, а иногда совсем безвозмездно приносят великую пользу русскому народу, образуя и воспитывая в юном поколении простолюдинов русских и инородцев "новую породу людей"» (с. 152). – *37*.

[60] Все, что в статье «О значении обыденных церквей...» сказано о Мордовско-Качимской школе, основывалось на заметках и письмах Федорова, относящихся к 1893-1894 гг. Именно в эти годы мыслитель вел особенно интенсивную полемику с Л. Толстым. В 1893 и 1894 гг. двумя изданиями выходит брошюра В.А. Кожевникова «Бесцельный труд, "неделание" или дело? Разбор взглядов Эм. Золя, А. Дюма и гр. Л.Н. Толстого на труд», написанная под прямым влиянием Федорова (подробнее см. примеч. 40 к статьям о Л.Н. Толстом – Т. II наст. изд., с. 491). А летом 1894 г. Федоров пишет работу «В защиту дела и знания, против автора недумания и не-делания, или научил ли чему нас голод 1891 г.», которую собирается выпустить отдельной брошюрой. В письмах 1894 г. к Петерсону и Кожевникову вопрос о Толстом постоянно переплетается с размышлениями по поводу Качимского события, в котором философ видит сильнейший аргумент против «неделания». Статья П.П. Мироносицкого о построении школы в Мордовском Качиме была упомянута в перечне сочинений, призванных опровергнуть Толстого, помещенном в начале работы «В защиту дела и знания...» (под заглавием «"Не-делание" ли или же отеческое и братское дело?» напечатана в Т. II наст. изд.). – *37*.

[61] Опыт такой «истории» был дан в статье П.П. Мироносицкого «Очерк развития грамотности в селе Мордовском Качиме Городищенского уезда» («Пензенские епархиальные ведомости». Часть неофиц. 1892, №№ 15-18). Во вступлении к этому очерку, в духе, близком Федорову, он призывал к собиранию сведений по истории просвещения в русских деревнях и селах, указывал на важность такого собирания, писал о том, что «очерки развития грамотности в народе были бы прекрасным примером исторической благодарности», «вызвали бы на страницы истории множество позабытых тружеников народного просвещения». «Историю образования» в Мордовском Качиме Мироносицкий начинал с 40-х годов XIX века, откуда и шли предания о первых грамотниках. Примечательно, что среди этих грамотников были Василий и Адриан Меркурьевы, отец и дядя которых были «главными деятелями по постройке в Мордовском Качиме церкви», а внуки (прежде всего Максим Васильевич Меркурьев) стали «главными деятелями по устройству в селе Мордовский Качим церковно-приходской школы». Сообщал Мироносицкий о старых девах-учительницах, на которых в селе смотрели как на монахинь в миру. Эти представительницы «народной крестьянской интеллигенции» обучали грамоте крестьянских детей. Отношения в школе старых дев были похожи на семейные, «единодушие и любовь» связывали учительниц с учениками, в их школе «вырабатывался определенный тип деревенского набожного человека». Старые девы-учительницы, сестры Акулина и Анна Левины также помогали впоследствии открывать в селе церковно-приходскую школу. Речь в очерке Мироносицкого шла и о странствующих учителях, и о первой школе грамоты, открытой в 1865 г. священником М. (его отцом, П.С. Мироносицким – см. примеч. 65, – служившим тогда в этом селе, где вырос, кстати, и сам П.П. Мироносицкий), для которой им самим «были сделаны столы и классная доска», «куплены учебники и учебные принадлежности», о собранной батюшкой библиотеке, о его стараниях убедить крестьян в необходимости открыть в селе церковноприходскую школу и выстроить ее миром («школа – дело общественное», – говаривал он). Очерк касался второй школы грамоты, открытой священником К. (П.Н. Кронтовским) в 1891 г. в церковной сторожке, и завершался сообщением об устройстве осенью того же года Мордовско-Качимской церковно-приходской школы. Таким образом, этим очерком П.П. Мироносицкий как бы укоренял в духовной истории села то событие, о котором сообщил он затем в 20 номере «Пензенских епархиальных ведомостей» 1892 года, запечатле-

вал вехи того пути, который привел наконец жителей села к единодушной постройке школы. – *38.*

[62] Статья И.А. Борисова, написанная им по мыслям Н.Ф. Федорова (см. в приложении к настоящему тому). – *38.*

[63] «Пензенские епархиальные ведомости». Часть неофиц. 1892, 15 октября, № 20, с. 860. – *38.*

[64] М. Толстой. Спасообыденный храм и чудотворная икона Спаса в Вологде // Душеполезное чтение, 1889, ч. III (№ 11), с. 357. О каменном Спасо-обыденском храме, воздвигнутом на месте первоначального деревянного, и о его росписях см. примеч. 94. – *39.*

[65] К организации церковно-приходских школ в Мордовском и Русском Качимах имела самое непосредственное отношение семья Мироносицких, известная и уважаемая в Пензенской епархии. Отец, Петр Мироносицкий, – священник Русского Качима – был благочинным 3 округа Городищенского уезда и наблюдателем церковно-приходских школ своего округа (в его ведении в 1892 г. находилось 15 школ). Его самоотверженность и усердие в деле церковно-школьного образования, к которому он относился «не только внимательно, но с любовью и воодушевлением», не раз отмечались Училищным советом епархии (см. «Пензенские епархиальные ведомости». Часть неофиц. 1891, № 2, 15 января, с. 71; 1893, № 10, 15 мая, с. 419; 1894, № 5, 1 марта, с. 195-196). Два его сына – Андрей Петрович и Порфирий Петрович Мироносицкие – стали народными учителями. А.П. Мироносицкий, окончивший полный курс духовной семинарии, в 1888 учебном году вместе с отцом открыл в Русском Качиме одноклассную церковно-приходскую школу. П.П. Мироносицкий был выпускником Казанской духовной академии (его магистерская диссертация «Афинагор, христианский апологет II века» вышла в Казани в 1894 г.). Вернувшись в село, он – также при поддержке отца – занялся устройством школы в Мордовском Качиме, которая была открыта 6 октября 1891 г.

Вскоре после своего возникновения Русско-Качимская и Мордовско-Качимская школы (первая – за два, вторая – за один учебный год) выдвинулись в число лучших в епархии. В «Отчете о состоянии церковно-приходских школ и школ грамоты Пензенской епархии за 1891-92 учебный год» они были названы «школами, наиболее замечательными в воспитательном и учебном отношении». Высок был уровень преподавания, интересны его приемы. А. Мироносицкий, помимо обычных занятий, устраивал по воскресным и праздничным дням, а зимой – иногда и в будни по вечерам, внеклассные чтения, на которых «в простых рассказах» сообщал детям «краткие сведения из русской истории и географии» (в этих предметах его ученики и показали наибольшие успехи на экзаменах). При школе была небольшая библиотека, содержавшая более 200 экземпляров книг для чтения. Ученики П. Мироносицкого выделялись успехами в чтении и изучении церковно-славянского языка. Особой же гордостью Мордовско-Качимской школы был хор. Он состоял из 40 человек и был самым большим в епархии. Пению школьников обучал сам Мироносицкий (он был специалистом по церковному пению; впоследствии написал ряд работ на эту тему: «Церковное пение», вып. 1-5, 1904-1909; «Пение литургии». Пг., 1915; «Начальное учение о музыке». СПб., 1912), а также «попечитель школы, крестьянин Максим Меркурьев. Меркурьев давал уроки пения по вечерам, причем часто ученики без зова являлись в школу и упрашивали "дядю Максима" заниматься пением». Меньше чем за год возник стройный, слаженный хор, который легко мог «пропеть всю литургию». Более того, «по стройности пения хор приобрел громкую известность в окружности», так что соседние помещики говорили: «В Качим нужно ездить говеть, как в монастырь» («Пензенские епархиальные ведомости». Часть неофиц. 1893, № 9, 1 мая, с. 376, 384; № 10, 15 мая, с. 411-413).

Уровень дисциплины в школах также был высок – и отнюдь не из-за строгости учителей или частого принуждения. Главное было в том, что А.П. и П.П. Мироносицкие, а также их отец, бывший законоучителем Русско-Качимской школы, снискали любовь и уважение и самих детей, и их родителей. «Отцы привыкли смотреть на школу как на место воспитания. А ученики очень преданы и привязаны к учителю, и вообще между ними и учителем существуют самые живые и искренние отношения. Поэтому большую часть дня ученики проводят в школе: можно сказать, что домой они ходят только поесть да переночевать, – все остальное время они проводят вокруг школы и учителя. Даже бывшие ученики школы, окончив-

шие курс год или два тому назад, не порывают своей связи со школой. Все свое время они проводят в школе», – так характеризовал отчет Русско-Качимскую школу (там же, № 10, 15 мая, с. 411-412).

В ноябре 1892 г. одноклассная Русско-Качимская школа была преобразована в двухклассную. Законоучителем ее по-прежнему оставался П.С. Мироносицкий, учителями же теперь стали оба сына: Андрей в первом, а Порфирий – во втором классе. Это была вторая двухклассная церковно-приходская школа в Пензенской епархии, и ее устройству придавалось большое значение. Школа должна была «приготовлять учителей школ грамоты», которые, помимо всего прочего, «могли бы руководить и певческими хорами» («Пензенские епархиальные ведомости». Часть неофиц. 1892, № 23, 1 декабря, с. 990).

Поначалу школа не имела своего здания, помещалась в трех разных местах, почти не располагала средствами. Но отец с сыновьями трудились поистине подвижнически. Они не чурались никакой работы. Даже мебель для школы была изготовлена их собственными руками. Затем были выделены деньги на постройку. И опять они были недостаточны, и снова выручили крестьяне: помочами они привезли почти весь лес, причем одна из помочей – особенно срочная – состоялась даже ночью во время распутицы. Активно помогали дети: участвовали в подвозке бревен, положили первое бревно при закладке, заваливали в школьном здании внутренние завалины, убирали мусор, украшали школу к открытию и т.д. (см. «Постройка нового здания для Русско-Качимской двухклассной церковно-приходской школы» // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофиц. 1893, № 14, 15 июля, с. 549-559, статья принадлежала П.П. Мироносицкому; П. Мироносицкий. Из дневника учителя церковно-приходской школы, с. 33-60).

Ученики и после открытия нового здания не переставали принимать деятельное участие в нуждах школы. Они занимались ее обустройством, отвечали за хозяйственную и учебную часть, за надлежащую подготовку к занятиям. При школе имелась библиотека – учебной, ученической и миссионерской литературы, – которой также заведовали дети. Ими же было положено начало и школьному музею. П.П. и А.П. Мироносицкие стремились максимально развивать самостоятельность и активность учащихся. Ученики второго класса периодически вели занятия в школе грамоты, открытой при двухклассной школе, а также в приготовительном классе. Забота о школе, ставшая общим делом учителей и учеников, соединила их в дружное, согласное целое, скрепленное взаимным доверием и любовью. Так же как в Мордовско-Качимской и Русско-Качимской одноклассных школах, обучение здесь было тесно связано с воспитанием. И воспитывали детей прежде всего «добрым примером личной жизни» и «разумным словом». Духовная атмосфера школы была воцерковленной: классная молитва, уроки церковного чтения и пения, совместное говение учителя с учениками, посещение богослужений, прислуживание и пение в церкви. П.С. Мироносицкий и его сыновья стремились «и домашнюю жизнь детей приспособить к высоте школы», и передавали это стремление родителям учеников («Пензенские епархиальные ведомости». Часть неофиц. 1894, 15 февраля, с. 150).

В истории Мордовско-Качимской и Русско-Качимских школ Федорову было созвучно многое: единодушный труд их строительства, в котором столько значил обычай безвозмездной, «всем миром» помочи, сердечное, родственное отношение учителей к своим подопечным (ведь и сам Федоров любил повторять: «учитель добрый душу свою полагает за детей»), стремление не к внешнему, формальному порядку, а прежде всего к дисциплине внутренней, к совершеннолетию сердца, к согласию ума и души. Как писал В.А. Кожевников, по мысли Федорова «наружная дисциплина получает цену лишь тогда, когда становится пособием внутренней, средством развития того сообщества душ, той "психократии", создание которой и составляет назначение школы» (В.А. Кожевников. Николай Федорович Федоров. Ч. I, М., 1908, с. 30). Качимские школы здесь шли навстречу его чаяниям. Дорог был мыслителю и пример семьи Мироносицких: бескорыстный, дружный труд отца-священника и двух его сыновей вырастал в альтернативу господствующей в «сем веке» розни поколений, конфликту отцов и детей, «восстанию сынов на отцов». А возврат в родные края «магистра-академика», ставшего учителем народной школы, становился символом возвращения городской интеллигенции, оторванной от своих корней и истоков, в село, к праху отцов, дедов, прадедов...

Было и еще одно знаменательное совпадение, – из тех, которые Федоров относил к действию Божьего промысла, направляющего живущих к исполнению их назначения. Вспомним взгляды Федорова на задачу начальной школы, призванной воспитывать в ребенке чувство родства, любви к умершим дедам и прадедам. Вспомним тот материально-символический комплекс, который, по убеждению мыслителя, должен был организовать вокруг себя жизнь и деятельность его идеальной общины: школа-храм, музей, кремль, обсерватория. И, наконец, кладбище, которое помещалось бы в самом центре, в самом сердце этих объединенных в одно целое учреждений. Так вот, Русско-Качимская двухклассная школа, так же как и приходская церковь села, была расположена на том самом месте, где когда-то находилось сельское кладбище. И в день закладки школьного здания на бывшем кладбище «была отслужена лития о упокоении рабов Божиих “зде лежащих”. Воодушевленно, – писал П. Мироносицкий, – все мы пели “Со святыми упокой” и “Вечная память”. Это была очень трогательная молитва. Сколько времени лежали здесь рабы Божии! На могилах их спокойно разгуливала скотина. Даже родственники утратили приметы родных могил. Никто не приходил сюда с поминаньем даже в дни, посвященные усопшим... И вот ныне на этом мертвом месте началась жизнь. Мы переселяемся на житье к покойникам и первое знакомство с ними ознаменовали молитвой за них. Да не оскудеет эта молитва!» (П. Мироносицкий. Из дневника учителя церковно-приходской школы, с. 45; см. также его статью о постройке здания двухклассной школы: «Пензенские епархиальные ведомости». Часть неофиц. 1893, № 14, 15 июля, с. 550-551). Нельзя не привести и другой рассказ, относящийся уже к третьему году существования школы и принадлежащий брату П. Мироносицкого Андрею Петровичу: «Сегодня – “Радуница”, поминовение усопших. Дни общего поминовения или “родители” для нас имеют особое значение. Школа стоит на “костях”, на старом кладбище. Правда, кладбище это давно уже забыто и лет 60 на нем уже никого не хоронят, но на “родители” все же служится общая панихида.

Школа, так сказать, обязана своим местоположением почившим предкам, и мы считаем священною обязанностию возглашать на молитвах им “вечную память”. Сегодня после первого урока все воспитанники и мы вышли в сад и дождались священника – петь панихиду. Очень красивое впечатление получилось от этой панихиды. Весна, голубое небо, пробивающаяся зелень, звучные молодые голоса, трогательное “Со святыми упокой” и радостное “Христос воскресе” – все это слилось в одну чудную гармонию, вызвало в душе упование, надежду и любовь, любовь к живым и мертвым» (П. и А. Мироносицкие. Дневник учителя церковно-приходской школы. СПб., 1899, с. 212). – *40.*

[66] Речь идет о В.А. Кожевникове, пожертвовавшем на Мордовско-Качимскую школу выручку со своей брошюры «Бесцельный труд, “неделание” или дело?» По поручению Федорова Кожевников писал в редакцию «Пензенских епархиальных ведомостей», а также в Мордовский Качим (см. письмо Н.П. Петерсона и Н.Ф. Федорова В.А. Кожевникову, 25 июля 1894). В ответ на последнее письмо и было им получено послание П.С. Мироносицкого. Федоров в свою очередь составил ответное письмо священнику Русского Качима (в переработанном виде оно также было использовано им в тексте), в котором кратко излагал проект повсеместного построения школ-храмов Пресвятой Троицы; спрашивал и о почитании преп. Сергия. К письму он приложил брошюру «Сказание о построении обыденного храма в Вологде...» – *40.*

[67] Ин 5:17. – *40.*

[68] «Слово в день 500-летия со дня блаженной кончины Преподобного и Богоносного отца нашего Сергия, Радонежского чудотворца», произнесенное ректором Пензенской семинарии прот. М. Знаменским («Пензенские епархиальные ведомости». Часть неофиц. 1892, № 20, 15 октября, с. 815-823); «О значении преп. Сергия в истории русской церкви и государства» (Подпись – «П»; там же, с. 523-830; окончание – № 21, 30 октября, с. 897-907). В последней статье подчеркивались именно те вехи деятельности преп. Сергия и основанной им Лавры, которые были близки Федорову: умиротворение княжеских усобиц, собирание русской земли в годины бедствий, утверждение нового порядка престолонаследия, особенно подробно говорилось о Смутном времени. Совпадение в одном номере материала о преп. Сергии со статьей о Мордовско-Качимской школе Федоров считал глубоко знаменательным – в его собственных заметках и письмах не раз переплетаются две эти темы. – *40.*

[69] См. примеч. 15. – *41*.

[70] См. в настоящем томе статью «Два юбилея» и примеч. к ней. – *41*.

[71] Начиная с этого абзаца и до конца статьи текст представляет собой – с незначительными стилевыми изменениями – статью «Обыденные храмы и ревивали». Она была написана Федоровым в 1895 г. (см. письмо к Н.П. Петерсону от 1 октября 1895 г.), доделывалась летом 1896 и дополнялась весной 1897 г.; Федоров предполагал отправить ее на X Археологический съезд (который должен был состояться в Риге с 1 по 20 августа 1896 г.), чтобы еще раз привлечь внимание к посланным туда же ранее запросам С. Белокурова и С. Слуцкого о храмах обыденных (см. письмо к В.А. Кожевникову от 7 августа 1896). Статья была отправлена и в Америку к русской журналистке В.Н. Мак-Гахан (подробнее см. примеч. 128). Отдельно текст статьи «Обыденные храмы и ревивали» в машинописной копии хранится в собрании бумаг Н.Ф. Федорова в рукописном отделе ИРЛИ (р.III, оп. 2, № 228). – *42*.

[72] Речь идет о статье самого Федорова «Обыденные церкви на Руси» («Русский архив», 1894, № 11, с. 448-453). См. ее в настоящем томе. – *42*.

[73] В своих рассуждениях о религиозной ситуации в Америке и американских *ревивалях* (см. преамбулу) Федоров, в частности, опирается на данные, приведенные в книге богослова Александра Павловича Лопухина (1852-1904) «Заокеанский Запад в религиозно-нравственном отношении» (СПб., 1887). Описывая жизнь американских протестантских общин, Лопухин указывал на их дробность и обособленность друг от друга, на кастовый, сословный характер многих приходов, на то, что и сам приход составляют лишь те, кто «несет расходы на содержание» церкви и проповедника – «в виде ли прямых взносов по подписке или в виде платы за сидение в церкви, которая в таком случае организуется совершенно по системе и плану общественных клубов. Вследствие этого церковь неизбежно теряет характер общедоступности, в ней получают преобладающее значение наиболее состоятельные люди, делающие наибольшие взносы, снимающие наиболее дорогие сидения. Конкуренция и соревнование особенно в церквах, где состоят популярные проповедники, чрезвычайно возвышают цены на места, обыкновенно продаваемые аукционным путем (как например в церкви Бичера, где цена местам иногда доходит до 1000 и более долларов), абонемент на эти сидения делается предметом своего рода моды и фешенебельности, и вот таким образом церковь замыкается в тесный круг более или менее богатых классов и делается совершенно недоступна для бедных классов населения. И таким образом в Америке церковь решительно теряет характер того истинно-христианского начала, по которому она должна представлять собой полное братство всех верующих во Христа и по которому в ней нет ни иудея, ни эллина, ни раба, ни свободного, а следовательно ни богатых, ни бедных, но все едино во Христе». Это лишение простого народа, особенно бедных классов в больших городах, «права на братское единение в церкви, – писал А.П. Лопухин, – тем сильнее и тяжелее чувствуется, что по принципу общественно-государственной жизни страны все граждане равны в своих правах и обязанностях, все равноправные члены одной демократической республики. И это теоретическое равноправие вопиющим образом нарушается именно в области священнейших прав на благовестие Христово!» (с. 57-58). Реакцией на отверженность становился уход простолюдинов в свободные секты, типа «церкви святых последних дней» или «церкви второго пришествия». И лишь в периоды ревивалей, когда рушились не только вероисповедные различия, но и экономические, общественные, сословные, бедняки имели возможность «без всякой платы за вход принять участие в общем богослужении» (с. 68). – *42*.

[74] А.П. Лопухин так описывал Нью-Йоркский ревиваль 1857 г.: «...религиозный энтузиазм нью-йоркцев был возбужден до такой степени, что купцы, банкиры с своими клерками и др. деловые люди запирали среди дня свои конторы и магазины, толпами стекаясь на молитву по церквам»; «местные театры экспромтом обращались в залы религиозных собраний», где проповедники призывали присутствующих. к покаянию. «Тогдашнее религиозное движение в Штатах было так интенсивно и всеобще, что обратило на себя внимание всего цивилизованного мира» (А.П. Лопухин. Заокеанский Запад в религиозно-нравственном отношении, с. 67). – *42*.

[75] Источник трех этих цитат установить не удалось. – *43*.

[76] «потому что они сподобились видеть то, чего не зрели их отцы». Цитата из «Сказания о построении обыденного храма в Вологде “во избавление от смертоносныя язвы”» // Чтения в императорском обществе истории и древностей. 1893, кн. 3 (т. 166), с.16. – *43*.

[77] Там же. – *43*.

[78] Главная особенность ревивалей, писал А.П. Лопухин, заключается в том, что они «выходят из пределов вероисповедных форм», преодолевают загородки между сектами, соединяют всех верующих «в одно религиозное братство, одушевленное одними и теми же чувствами, одними и теми же мыслями», и таким образом являют собой «стихийный протест» «против действующего в протестантизме церковного дробления», «против того бездушного мелочного сектантства, которое разъедает религиозно-нравственную жизнь народа». Более того, ревивали, по убеждению Лопухина, становились в каком-то смысле протестом и против самого протестантизма как религии, так как их участники во множестве своем совершали подвиги, постились, устраивали всенародную исповедь и т.д. (А.П. Лопухин. Заокеанский Запад в религиозно-нравственном отношении, с. 65, 68). – *43*.

[79] В 1860-1870-х гг. в американской епископальной церкви, выработавшей в те годы собственную теорию о кафоличности церкви, мечтавшей о создании «единой церкви», шел процесс сближения и диалога с православием. Был создан особый греко-русский комитет, члены епископальной церкви путешествовали по Православному Востоку, встречались с православными иерархами. И хотя к воссоединению это не привело, тенденция к восстановлению кафолического начала в епископальной церкви сохранилась и впоследствии, проявляясь как в области теоретической богословской мысли, так и в общем сознании церкви, некоторые общины которой принимали обеты безбрачия, послушания, бедности, вводили посты, а также в движении к преобразованию литургии (см. об этом: А.П. Лопухин. Религия в Америке. СПб., 1882; его же. Заокеанский Запад в религиозно-нравственном отношении; его же. Сношения американской епископальной церкви с православным востоком по вопросу о соединении церквей» («Христианское чтение», 1881, 1882 гг.). – *43*.

[80] См. примеч. 128. – *43*.

[81] Федоров основывается на заметке «Церковь, построенная в один день», появившейся в газете «Московские ведомости» (1897, № 90, 1 апреля) в рубрике «Заграничная жизнь». «Американская газета “Tägliche Illinois Nachrichten”, – писал анонимный корреспондент, – сообщает, что в предместьи Чикаго Равенсвуд недавно в один день построена и вполне отделана снаружи и внутри церковь, вмещающая 3000 человек, отопляемая тремя каминами и освещаемая электричеством. На другой день она уже была освящена. Место, на котором возвышается церковь, в пятницу вечером было еще незастроенным пустырем. Когда же в воскресенье утром жители Равенсвуда протерли себе глаза и выглянули в окно, они увидали новую, уже совершенно оконченную церковь, вышиной от 90 до 120 футов, из труб которой поднимался дым и открытые двери которой приглашали благочестивых граждан к богослужению.

Контракт для построения церкви был заключен в четверг поздно вечером. Первый строительный материал для церкви был привезен в пятницу в 3 ч. пополудни и в то же время были проведены электрические проволоки к фабрике, находящейся на расстоянии двух миль от места постройки. В субботу утром, в 5 часов, десять человек начали строить, и по мере того, как подвозили строительный материал, увеличивалось и число каменщиков, так что в конце концов в постройке участвовало около 200 человек. В 5 часов пополудни в субботу уже были возведены стены и крыша настолько подвинулась вперед, что дамы Равенсвуда могли уже украшать внутри стены ее зеленью и флагами.

3000 церковных стульев стояли уже все на местах, прежде чем крыша была готова, а кафедра и рояль были установлены в то же время, как навешивали церковные двери». Заметка сообщала далее о подписке на храм, по которой в течение недели было собрано 1700 фунтов стерлингов, и о поводе его постройки (чтения пастора Виллььямса). – *44*.

[82] *Редсток* Гренвил Валдигрев (1831-1913) – английский проповедник-евангелист. В 1874 г. прибыл в Петербург и с большим успехом проповедовал в великосветском обществе. Увлечение проповедями Редстока среди русской аристократии было настолько сильным, что его зачастую рассматривали как эпидемическую психическую болезнь, подобную массовым психозам в средние века (см. «Голос», 1876, 27 апреля, № 117). Последователи Ред-

стока составляли секту «*пашковцев*», получившую свое название от фамилии одного из ее руководителей, отставного гвардии полковника В.А. Пашкова. Основой учения пашковцев было протестантское положение об оправдании верою: будучи бессильным заслужить оправдание перед Богом и обрести спасение своими делами, человек способен спастись лишь верою во Христа-Искупителя. Раскаявшись же и уверовав во Христа, он силою веры начинает творить добрые дела. – *44*.

[83] Печатается по: «Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова». Т. I, с. 650-655.

Впервые: «Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете». 1893, кн. 3 (т. 166), отдел «Материалы историко-литературные», с. III-X, без подписи. Сам текст «Сказания о построении обыденного храма в Вологде "во избавление от смертоносныя язвы"» был помещен вслед за предисловием (с. 11-21). Это же название было вынесено на шмуц-титул, на обороте которого стояло: «Печатано под наблюдением действительного члена С.А. Белокурова». После публикации в «Чтениях...» сказание с предисловием Федорова было выпущено и отдельными оттисками: «Сказание о построении обыденного храма в Вологде "во избавление от смертоносныя язвы"». М., 1893.

Во втором номере «Русского обозрения» за 1894 г. в разделе «Библиография» за подписью «А.Ш.» появилась рецензия на брошюру (с. 956-957). Автор приветствовал стремление публикатора сказания привлечь внимание читателей к «доброму обычаю родной старины», приводил, по предисловию Федорова, историю с неосуществленным проектом Троицкого храма при Румянцевском музее, сочувственно и подробно останавливался на идее повсеместного построения храмов-школ, «значение которых в деле воспитания и образования несомненно». «Приятно, – заключал рецензент, – встречать в печати такое горячее чувство веры, такое строгое и глубокое понимание истинных интересов русского народа, состоящих в постоянном стремлении к духовному просвещению под руководством пастырей православной Церкви» (с. 957).

В сокращенном виде текст предисловия и самого «Сказания» был перепечатан в «Вятских епархиальных ведомостях» (1894, 1 октября, № 19, часть неофиц., с. 613-617) под шапкой «По вопросу о так называемых "обыденных храмах в древней Руси"» (о рассылке брошюры по губернским ученым архивным комиссиям и редакциям епархиальных ведомостей см. преамбулу и примеч. 101). В I т. «Философии общего дела» предисловие было помещено в качестве третьего приложения к статье «Два юбилея». – *46*.

[84] Подробнее об этих статьях см. преамбулу. – *46*.

[85] Согласно «Сказанию...», храм был построен 18 октября 7163 г. «от сотворения мира». В переводе на летоисчисление от Рождества Христова получается 1655 г. Однако, поскольку древнерусский год начинался с сентября, действительной датой построения храма Федоров справедливо считает 1654 г. (в названном им ниже изложении «Сказания...», составленном Н.Суворовым, ошибочно указан 1655 год; указан этот год и в других статьях Суворова). – *47*.

[86] «*Описание Спасообыденной всеградской, что в Вологде, церкви*», содержавшее подробную историю храма, рассказ о его построении, перестройке, об иконах и стенописях, список всех настоятелей церкви, документы эпохи его создания, было выпущено историком и краеведом Николаем Ивановичем *Суворовым* (1816-1896) еще в 1860 г., а в 1879 г. переиздано в исправленном и дополненном виде в «Прибавлениях к "Вологодским епархиальным ведомостям"» и отдельными оттисками. Н.И. Суворову принадлежали и другие статьи о вологодском обыденном храме: «Историческая заметка о Спасообыденной церкви в Вологде» // Прибавления к «Вологодским епархиальным ведомостям», 1864, 1 октября, № 1, и «Исторические заметки о моровой язве в Вологде в 1655 году и о двух всеградских праздниках в ней, 18 и 23 октября» с выдержками из «Сказания...» и из летописей (там же, 15 октября, № 2). – Целиком рукопись «Сказания...», хранившаяся в библиотеке храма, была напечатана в подлиннике и русском переводе А. Малевинским также в «Прибавлениях к Вологодским епархиальным ведомостям» (1866, 15 октября, № 20; 1 ноября, № 21). В «*Описании Ярославского Спасо-Пробоинского обыденного храма*» помещено «Сказание о иконе Господа нашего Иисуса Христа Всемилостивого Спаса». Оно повествует о чудотворной иконе Спасителя, обретенной в 1612 г. во время «моровой язвы», поразившей Ярославль, куда тогда

стекались войска народного ополчения. В честь обретения этой иконы и был немедля гражданами города и ополченцами воздвигнут обыденный храм, после чего язва вскоре прекратилась. – *47.*

[87] Мысль построить в память 900-летия Черниговской архиерейской кафедры «на добровольные пожертвования церковь-школу» принадлежала викарию Черниговской епархии, а затем епископу Черниговскому и Нежинскому преосв. Сергию (Соколову). Эту церковь-школу предполагалось воздвигнуть в деревне *Староселье*, где в X веке находился городок *Ольжичи*, «жилище св. равноапостольной княгини Ольги» (см. «Черниговские епархиальные известия». Часть офиц. 1893, 15 мая, № 10, с. 203-204). Ко дню празднования, которое из-за эпидемии холеры было перенесено с лета 1892 г. на лето 1893 (30 августа), епархия собрала часть необходимой суммы (300 рублей), был «приготовлен лесной материал, отпущенный Ведомством Государственных имуществ бесплатно» («Прибавления к Черниговским епархиальным известиям». 1893, 15 сентября, № 18, с. 659). В 1894 г. сбор средств продолжался («Черниговские епархиальные известия». Часть офиц. 1894, 1 апреля, № 7, с. 277) и в том же году церковь была построена («Отчет Черниговского епархиального училищного совета о состоянии церковно-приходских школ и школ грамоты Черниговской епархии за 1893/4 учебный год» // Там же. Часть неофиц. 1895, 15 апреля, № 8). – *47.*

[88] Историю обыденного храмостроительства в этом и следующем абзацах Федоров дает по статье А.С. Уварова «Обыденные, единодневные церкви» в «Материалах для Археологического словаря» // Древности. Труды Московского Археологического общества. Т. I. М., 1865-1867, с. 43-47 (3-я пагинация). Все цитаты, приводимые здесь Федоровым, взяты из этой статьи. – *48.*

[89] «забывался в этом положении на краткое время и вскоре потом умирал». – *49.*

[90] «утром оказывались мертвыми». – *49.*

[91] «В сердцах граждан родилось желание создать алтарь во славу Господню», «чтобы Господь Бог укротил праведный Свой гнев и помиловал людей своих от смертоносной язвы». – *49.*

[92] «Одни приготовляли и складывали лес, другие свозили его из других мест; ибо не было тогда ничего готового для сооружения храма, а все доставлялось из разных мест. Многие по причине ночной темноты зажигали бересту и носили ее на своих руках, вздевши на колья». «К утру храм был готов, одни стены в нем оставались неотесанными. Но вскоре и это сделали, и тщательно подготовили храм к освящению». – *49.*

[93] «И умилостивился благоутробный Господь, жизнью заменил смерть, ибо с того дня прекратилась в народе смертоносная язва». – *49.*

[94] «В год 7163 (1654) 18 октября, когда Вологду одолевал мор, в день памяти св. апостола и евангелиста Луки, поставили единодневный храм во имя Всемилостивого Спаса Смоленского в Вологде, на старой площади. Начали постройку накануне в 6 часов вечера, раскладывали костры, зажигали факелы и освещали место постройки, закончили же работы за два часа до рассвета. Святить начали в пятом часу утра. И увидел Господь веру и моление рабов своих, и покаяние слезное о своих согрешениях, и сменил великий Свой гнев на милость и остановил моровую язву: и с того дня мор в Вологде прекратился». Само «Сказание...» сообщало далее, что на пятый день после воздвижения храма, 23 октября, в день памяти св. апостола Иакова брата Господня, один благочестивый иконописец, боярский сын Иван Сумароков также обыденно написал для этого храма икону Всемилостивого Спаса, которая стала главной его святыней. Знаменательна была и дальнейшая судьба храма. В том же году жители Вологды на мирском сходе постановили «на вечные времена» содержать церковь и ее причт на доходы всего города, в результате чего церковь Всемилостивого Спаса стала всеградскою («общественный приговор» вологжан был обнаружен в 1858 г. и опубликован Н.И. Суворовым в «Описании Спасообыденной всеградской, что в Вологде церкви» (Вологда, 1860; 2-е изд.: Вологда, 1879). Спустя сорок три года, в 1698 г. вместо деревянной церкви (она была небольшой, в 9 аршин длины и 8 ширины) был воздвигнут каменный храм, а в 1718 г. в нем появилась настенная роспись. В тяжелые для Вологды времена, особенно в периоды эпидемий, этот храм и площадь перед ним становились местом молений всего города. В начале 1840-х гг. храм был частично перестроен, а позднее первоначальная роспись была заменена новой. – *49.*

[95] Подробный рассказ о праздновании 18 октября главного всеградского праздника в Вологде, а также о знаменательном обычае молитвенного бдения в храме накануне этого дня содержится в статье Н.И. Суворова «Исторические заметки о моровой язве в Вологде в 1655 году и о двух всеградских праздниках в ней, 18 и 23 октября» (см. примеч. 85). – *50.*

[96] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 48, лл. 1-1 об. Данный текст представляет собой проект письма, при котором было разослано по всем редакциям епархиальных ведомостей воззвание «О доставлении сведений, касающихся обыденных церквей и жизни преп. Сергия Радонежского». В окончательном варианте текст был сильно сокращен. Следы сокращений видны на автографе: в нем они обозначены квадратными скобками, а все, что находится внутри скобок, зачеркнуто (об этих сокращениях см. письмо Н.П. Петерсона В.А. Кожевникову от 17 июля 1894 г. в «Приложениях» к Т. IV наст. изд.). При публикации воззвания «О доставлении сведений...» в епархиальных ведомостях текст сопроводительного письма не печатался. Он был помещен лишь в одном случае и без последнего абзаца в «Тобольских епархиальных ведомостях» (Часть неофиц., 1894, 1 августа, № 15, с. 259-260). В настоящем издании печатается полный текст письма. Сделанные в нем сокращения заключены в фигурные скобки. – *50.*

[97] В окончательном варианте было: «в Епархиальных ведомостях» (см. «Тобольские епархиальные ведомости», Часть неофиц., 1894, 1 августа, № 15, с. 259). Возможно, первоначально Федоров предполагал разослать оттиски воззвания не только в «Епархиальные ведомости», но и в другие газеты. – *50.*

[98] В окончательном варианте было: «недавно возникшей науки». – *50.*

[99] См. примеч. 107. – *51.*

[100] Важным направлением церковно-школьного дела в России в конце 1880-х – начале 1890-х гг. стала организация библиотек при церковно-приходских школах. «Церковные ведомости» и епархиальные ведомости периодически печатали статьи, заметки, письма в редакцию, поддерживавшие идею устройства таких библиотек и библиотечек, сообщавшие об их открытии, составе фондов, об их роли в деле школьного образования и шире – просвещения и взрослого грамотного населения. Центральные и местные училищные советы рассылали списки рекомендуемых изданий как для основного, так и для внеклассного чтения. Ежегодные отчеты о состоянии церковно-приходских школ и школ грамоты содержали отдельные главы о школьных библиотеках. Библиотеки при церковно-приходских школах существенно расширяли ту сеть общедоступных народных библиотек, которые со второй половины XIX века начали активно открываться при различных просветительских обществах и комитетах грамотности, а также при земских школах. В эту сеть параллельно вливались и так называемые передвижные библиотеки-читальни, и уличные библиотеки. Федоров горячо сочувствовал этому процессу и стремился содействовать ему. Во введении к брошюре Я.Г. Кваскова «Реформа библиотечного дела. Библиотечные карточки при вновь выходящих книгах» (М., 1893), излагавшей некоторые проекты Федорова в области библиотековедения (см. примеч. 8 к разделу «Библиотеки и музейно-библиотечное образование»), были такие строки: «Правительство, сделав обязательными для каждой выходящей книги присоединение [...] карточек, не только удовлетворит требованию времени, но сделает для просвещения не меньше, чем простым открытием школ, потому что сама школа дает человеку не развитие, а только средство к развитию. При каждой сельской школе должна быть библиотека, но библиотекой нельзя назвать простое собрание книг. Составлять же каталоги сельскому учителю не хватит времени, а подчас и уменья. Если бы мой проект разнес по всем уголкам нашего обширного отечества последнее слово науки, выработанное в обширнейших книгохранилищах (я говорю о подвижных каталогах), то он сослужил бы всю службу, какой от него вправе требовать» (с. I-II). Брошюра Я.Г. Кваскова и была разослана по редакциям епархиальных ведомостей и некоторым архивным комиссиям вместе с брошюрой «Сказание о построении обыденного храма в Вологде...» и текстом воззвания. – *51.*

[101] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед хр. 48, лл. 3-4. Текст воззвания впервые был напечатан на внутренней стороне обложки «Чтений в Императорском обществе истории и древностей российских» (1894, кн. 3 (март)). Затем – выпущен отдельными оттисками. В архиве Н.П. Петерсона сохранилась корректура воззвания с карандашными приписками Федорова (там же, л. 4), которые не вошли в печатный текст, и отдельный оттиск с добавле-

ниями Федорова, сделанными также простым карандашом и частично обведенными рукой Петерсона. Отдельный оттиск был сделан на двойном листе: сам он находился на второй половине двойного листа, а на первой рукой Федорова был написан проект сопроводительного письма в редакции «Епархиальных ведомостей» (см. примеч. 96). В настоящем томе текст воззвания печатается с учетом всех приписок и добавлений Федорова, которые вынесены нами в подстрочные примечания.

Само воззвание выросло из письма, которое в марте 1894 г. было за подписью С.А. Белокурова разослано по губернским ученым архивным комиссиям (текст его см. в преамбуле) вместе со «Сказанием о построении обыденного храма в Вологде...» В статье «Два юбилея» Федоров указывал, что просьба о доставлении сведений о храмах обыденных и жизни преп. Сергия Радонежского была препровождена «ко всем одиннадцати архивным комиссиям», однако к 1894 г. их существовало уже тринадцать: Астраханская, Калужская, Костромская, Нижегородская, Оренбургская, Орловская, Пермская, Рязанская, Саратовская, Таврическая, Тамбовская, Тверская, Ярославская.

Поскольку порядок работы комиссий был таков, что на их заседаниях оглашалась или кратко сообщалась вся поступавшая корреспонденция, можно с большой долей вероятности утверждать, что содержание отправленного письма было доведено до сведения членов по крайней мере одиннадцати комиссий. Печатных данных об этом мы имеем меньше: не все комиссии в то время издавали сборники своих трудов, а те, которые издавали, не всегда помещали протоколы заседаний. Приводим список обнаруженных в настоящее время сведений:

Орловская ученая архивная комиссия: на заседании 12 мая 1894 г. «доложено письмо г. Белокурова» (далее максимально близко к тексту излагается содержание просьбы). «Член комиссии А.И. Георгиевский заявил, что ему известно, что в Брянском уезде в Бежице имеется обыденный храм, построенный из рельс в один день мастеровыми Бежицкого завода. Член комиссии Ф.Ф. Похвалинский изъявил готовность, во время поездки его в Брянский уезд на раскопки, ознакомиться с историей построения этого храма и сообщить о том комиссии» («Труды орловской ученой архивной комиссии». 1894. Вып. 2, Орел, 1894, с. II-III). На заседании 28 ноября 1894 г. «член комиссии Ф.Ф. Похвалинский, бывший по поручению комиссии, во время поездки его в Брянский уезд, на Бежицком заводе для ознакомления с историей построения храма, названного "обыденным", сообщил, что храм этот строился весьма обыкновенно, как все церкви, и с постройкой его ничего интересного не связано» (там же. Вып. 4, Орел, 1895, с. III.). См. далее примеч. 44.

Рязанская ученая архивная комиссия: на заседании 31 марта 1894 прочитано «письмо члена Комиссии С.А. Белокурова от 15 марта с. года» (целиком приводится текст письма). «Постановлено: Принять к сведению и оказать содействие по содержанию письма и за присланные брошюры выразить благодарность». Далее в разделе «Пожертвования» значится: «V. От Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском университете. «Сказание о построении обыденного храма в Вологде "во избавление от смертоносныя язвы". М., 1893» («Труды Рязанской ученой архивной комиссии. 1894». Т. X, вып. 2, Рязань, 1895, с. XXV-XXVI, XXIX).

Саратовская ученая архивная комиссия: Протокол заседания общего собрания членов ученой архивной комиссии 23 апреля 1894 дает развернутое изложение той части письма, в которой содержалась просьба о доставлении сведений об обыденных храмах и жизни Сергия Радонежского. «Постановлено: принять к сведению»; Протокол заседания от 1 ноября 1894: заслушано отношение «г. Белокурова от 27 мая с выражением признательности за данное Комиссиею обещание содействовать собиранию сведений об обыденных храмах на Руси» («Труды Саратовской ученой Архивной Комиссии». Вып. 21. Саратов, 1898, с. 5, 14).

Таврическая ученая архивная комиссия: на заседании 25 мая 1894 «доложено письмо г. Белокурова от 7 марта 1894 г. с приложением нескольких экземпляров брошюры "Сказание о построении обыденного храма в Вологде..." и просьбой сообщить ему все, что известно членам Комиссии о построении обыденных храмов где-либо на Руси. Постановлено: принять к сведению и благодарить за присылку брошюры» («Известия Таврической ученой архивной комиссии», № 21, Симферополь, 1894, с. 126).

Тамбовская ученая архивная комиссия: в журнале заседания 3 мая 1894 среди пожертвований в библиотеку комиссии значится: «м) Реформа библиотечного дела. Я.Г. Квасков. н) Сказание о построении обыденного храма в Вологде "во избавление от смертоносныя язвы"» («Известия Тамбовской ученой архивной комиссии». Вып. XXXIX, Тамбов, 1895, с. 6). Данное сообщение свидетельствует о том, что некоторым комиссиям, помимо «Сказания», была послана и брошюра Кваскова (см. примеч. 100).

Тверская ученая архивная комиссия: на заседании 6 мая 1894 г. «доложено письмо С.А. Белокурова, действительного члена Московского археологического общества, от 7 марта» (далее подробно излагается вторая часть письма с просьбой о доставлении сведений). «Председатель дополнил, что он вследствие указанного письма обратился к настоятелю погоста Сергиева Пустынь, Бежецкого уезда, где существует предание о посещении ее преп. Сергием, с просьбою сообщить содержание предания. Д.И. Скворцов заявил, что в библиотеке Духовной Семинарии есть религиозная картина, изображающая житие и чудеса преп. Сергия. Что касается обыденных храмов, то сведений о построении их в Тверской губернии пока не имеется» («Журнал 46-го заседания Тверской ученой архивной комиссии 6 мая 1894 года». Тверь, 1894, с. 8-9). На заседании 9 октября 1894 г. «председатель сообщил письмо священника села Сергиевой Пустыни Ф.И. Лавровского по запросу, обращенному к нему вследствие письма С.А. Белокурова. Из сообщения о. Лавровского видно, что в настоящее время среди окрестных жителей Сергиевой Пустыни утратилось предание о посещении ее преп. Сергием Радонежским. Сохранилось только предание, что иеромонах Троицкой Лавры Иларий, бывший прежде священником с. Присек, в 60-х годах текущего столетия заведовавший Лаврскою библиотекою, предлагал священникам Сергиевой Пустыни доставить о ней исторические сведения за вознаграждение в 50 рублей. Самый же древний деревянный храм пустыни сгорел вместе с находившеюся в нем святынею и утварью, а вместо него построена каменная церковь в 1825 году». В результате «постановлено: уведомить С.А. Белокурова, что в Архивной Комиссии пока не имеется никаких местных сведений по интересующему его вопросу об обыденных храмах и о чудесах св. Сергия Радонежского» («Журнал 47-го заседания Тверской ученой архивной комиссии 9 октября 1894 года». Тверь, 1895, с. 10).

Ярославская губернская ученая архивная комиссия: на заседании 5 апреля 1894 г. архивариус доложил о письме С.А. Белокурова, «присланном чрез Общество Истории и древностей российских» (следует краткое содержание второй части письма). «Выслушав сообщенное, некоторые из членов указали на тех лиц, от которых можно ожидать содействия по этому делу». «Постановлено: отношение кружка принять к сведению, а указанным лицам послать доставленные книжки с просьбой о содействии» («Труды Ярославской губернской ученой архивной комиссии», кн. 3, вып. I, Ярославль, 1900, с. 41).

Отдельные оттиски воззвания «О доставлении сведений...» вместе с текстом «Сказания» были разосланы во все редакции епархиальных ведомостей (к 1894 г. их было 52). Приводим список епархиальных ведомостей, опубликовавших воззвание (оно печаталось всегда в неофиц. части газеты): Астраханские епарх. вед. 1894, 15 октября, № 20, с. 517; Вологодские епарх. вед. 1894, 1 сентября, № 17, с. 261-262; Волынские епарх. вед. 1894, 21 июля, № 21, с. 605; Вятские епарх. вед. 1894, 1 октября, № 19, с. 613-617; Донские епарх. вед. 1894, 1 августа, № 15, с. 533-534; Екатеринбургские епарх. вед. 1894, 30 июля – 6 августа, № 31-32, с. 805-806; Екатеринославские епарх. вед. 1894, 1 сентября, № 17, с. 427-429; Калужские епарх. вед. 1894, 31 августа, № 16, с. 462-463; Кишиневские епарх. вед. 1894, 1 сентября, № 17, с. 532-533; Костромские епарх. вед. 1894, 15 сентября, № 18, с. 387-388; Московские церковные вед. 1894, 30 июля, № 31, с. 396; Нижегородские епарх. вед. 1894, 1 июля, № 13, с. 454-455; Оренбургские епарх. вед. 1894, 1 и 15 августа, № 15-16, с. 486-487; Подольские епарх. вед. 1894, 7 августа, № 35, с. 665-666; Полоцкие епарх. вед. 1894, 15 июля, № 14, с. 653-655; Полтавские епарх. вед. 1894, 15 июля, № 14, с. 512-514; Рязанские епарх. вед. 1894, 1 августа, № 15, с. 606-607; Ставропольские епарх. вед. 1894, 1 июля, № 13, с. 583-584; Таврические епарх. вед. 1894, 2 сентября, № 35, с. 985-986; Тобольские епарх. вед. 1894, 1 августа, № 15, с. 260-261; Уфимские епарх. вед. 1894, 15 июля, № 14, с. 242-243; Черниговские епарх. известия. 1894, 15 июля, № 14, с. 561-563. – *51*.

[102] «Чрезвычайные случаи были побуждением строить обыденные, обетные молитвенницы. Постигало ли какое-либо бедствие, угрожала ли опасность, для умилостивления Бога и Святых Его, строили, нередко, как и церкви, обетные, обыденные часовни: в один день поставит их селение всем миром и освятит, обрекаясь ежегодно в тот день там молебствовать» (И. Снегирев. Часовни в русском мире // Душеполезное чтение. 1862, ч. III, с. 253). – *52.*

[103] С.А. Белокуров. Преподобный Сергий Радонежский и Троице-Сергиева Лавра в русской литературе (Материалы для полной библиографии) // Библиографические записки, 1892, № 10, с. 701–711, № 12, с. 864–877. – *52.*

[104] Замысел такого сборника не был осуществлен. – *52.*

[105] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед.хр. 47 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 4, ед.хр. 3, лл. 11–13). Ранее опубликовано: «Русское возрождение». Нью-Йорк-Москва-Париж, 1992, № 58-59, с. 36-39. – *52.*

[106] Речь идет о взятии Иваном Грозным Казанского (1552) и Астраханского (1556) ханств, открывшем путь русской колонизации восточных земель, и начале освоения Сибири (поход Ермака 1581–1582 гг.). – *53.*

[107] Печатается по: «Русский архив», 1894, № 11, с. 448–453. Статья была написана между концом июля – началом октября 1894 г. Федоров намеревался обобщить в ней первые данные, поступившие в ответ на публикацию воззвания «О доставлении сведений, касающихся обыденных церквей...», а также вновь привлечь внимание общественности к утраченной традиции обыденного храмостроительства, стимулировать к собиранию новых материалов («Отзывы получены только из двух мест: из Сольвычегодска и из Нижегородской губернии», – сообщал он 21 октября 1894 г. Н.П. Петерсону). В этой статье впервые вопрос о храмах обыденных рассматривался мыслителем на фоне теорий коллективной психологии, выдвигался в противовес идее «преступной толпы». Такой поворот темы в немалой степени был стимулирован статьей «Les épidémies psychiques et la foule criminelle» («Психические эпидемии и преступная толпа»), появившейся в первом номере журнала «Revue des revues» за 1894 г. (p. 54–58, подпись «J.F.»). Сообщая о новой теории, выдвинутой итальянскими, французскими, немецкими психологами и социологами-криминалистами (см. преамбулу и примеч. 113), автор статьи указывал на различное, пожалуй, даже прямо противоположное отношение к ней в среде западно-европейских и русских ученых. Если первые в большинстве своем встречали теорию «преступной толпы» с энтузиазмом, считая ее прорывом в психологической науке, то вторые были настроены не только сдержанно, но порой и прямо негативно. Далее был приведен краткий реферат статей оппонентов этой теории – А.А. Токарского (см. примеч. 114) и Л.Е. Оболенского («Новейшая псевдо-наука» // Русская мысль, 1893, № 11, с. 122–142). Приводимые ими критические доводы побудили Федорова дать собственную оценку теории «преступной толпы», найти ей опровержение не только в сфере мысли и слова, но и в реальной истории. Таким опровержением стали для него обыденные храмы.

В «Русском архиве» статья «Обыденные церкви на Руси» была напечатана при содействии Ю.П. Бартенева (см. цитированное выше письмо Федорова к Н.П. Петерсону). – *54.*

[108] Эта и следующая цитаты взяты Федоровым из «Сказания о построении обыденного храма в Вологде». Перевод их см. примеч. 92, 40. – *55.*

[109] Речь идет о борьбе князя Дмитрия *Шемяки* и других удельных князей против Великого князя Василия II Темного. Она длилась почти десятилетие (1441–1450), изредка перемежалась примирениями (в одном из них активное участие принял игумен Троицкой Лавры Зиновий) и окончилась победой Василия II (особенно почитавшего преп. Сергия – о его богомолье к Троице, во время которого он и был схвачен враждебными ему князьями, имеется подробный рассказ у Карамзина), который к концу своего царствования соединил в своих руках почти все уделы Московского княжества. – *55.*

[110] Эти сведения были доставлены Федорову через посредство В.А. Кожевникова: «Очень благодарен Вам за сообщение сведений из Каменец-Подольска, – читаем в письме от 25 июля 1894 г.– Но как объяснить существование храма под названием «*обыденного*» в соседней с Подольскою губерии, в самом Владимире Волынском, как это видно из сочине-

ния П. Батюшкова под названием «Волынь». Не можете ли задать этот вопрос, когда будете писать, Вашему Каменец-Подольскому корреспонденту?» – *57.*

[111] Цитата из статьи «Les épidémies psychiques et la foule criminelle» // Revues des revues, 1894, № 1, p. 54. – *57.*

[112] Речь идет об эпизоде русско-турецкой войны 1877–1878 г., относящемся к периоду борьбы за Плевну. План решительных действий по окружению Плевны был составлен начальником кавалерии Западного отряда, будущим генерал-фельдмаршалом Иосифом Владимировичем *Гурко* (1828–1901). В рамках этого плана руководимый Гурко отряд 12 октября 1877 г. овладел важным турецким опорным пунктом *Горным Дубняком*, причем в битве за Горный Дубняк решающее значение имели смелые и инициативные действия самих солдат. – *57.*

[113] Концепция «преступной толпы» строилась на основе теории имитации, развитой в работах французского социолога и криминалиста Габриэля *Тарда* (1843–1904). Считая способность к подражанию одним из коренных свойств человеческой природы, Тард указывал на ее определяющую роль в общественной жизни, в становлении различных социальных образований, групповых и общественных ценностей и норм. Развивая идеи Тарда, наиболее полно сформулированные в его работе «Le lois de l'imitation. Etude sociologique», Paris, 1890 (рус. пер. «Законы подражания», СПб., 1892), итальянский ученый Сципио *Сигеле* в книге «La delinquenza settaria» (фр. пер. «La Foule Criminelle. Essai de psychologie collective» – Paris, 1892 – «Преступная толпа. Опыт коллективной психологии») предпринял направленное изучение психологии толпы. Его выводы заключались в том, что толпа по самой своей сути криминогенна, в составляющих ее индивидуумах в момент возбуждения всегда торжествуют низменные, жестокие инстинкты. Толпа мгновенно электризуется и способна на любые деструктивные действия. Для доказательства своих суждений Сигеле привлекал широкий исторический материал, данные психологии и криминалистики, высказывания философских и научных авторитетов. В их числе он упоминал итальянского криминалиста Энрико *Ферри*, ссылаясь на его книгу «Nuovi Orrizonti». Цитировал работу *Barbaste* «De l'homicide et de l'anthropophagie» (Paris, 1856) («О человекоубийстве и об антропофагии»): «Что происходит в сердцах людей, когда они всем скопом стремятся к убийству, к пролитию крови? Откуда идет эта страсть к подражанию, которая овладевает ими и неудержимо влечет их разрушать себя и друг друга? В кульминационной точке исследования мы останавливаемся на изначальной предрасположенности нашей натуры к человекоубийству, к инстинктивной ярости, которая и находит мощную поддержку в склонности к имитации». А собственный вывод о том, что интеллектуальный и нравственный уровень толпы всегда ниже уровня составляющих ее индивидуумов, основывал на идеях писателей А. Гибелли и М. *Нордау* (см. о нем примеч. 48 к «Супраморализму» – Т. I наст. изд., с. 513), ссылаясь на его книгу «Paradoxe» («Парадоксы», 5 ed. Paris, 1891). Вслед за С. Сигеле одноименную книгу («La foule criminelle», Paris, 1892, рус. пер.: «Преступления толпы», Казань, 1893) выпустил и Г. Тард. Опираясь на собственную теорию подражания и продолжая размышления Сигеле, Тард заявлял: толпа среди других общественных организмов есть явление низшего порядка, шаг назад в социальной эволюции. Толпа – это «дикий, бешеный, несдержанный зверь», «слепая игрушка своих инстинктов и рутинных привычек, а иногда напоминает собой беспозвоночное низшего порядка, род какого-то чудовищного червя». Особенно ополчался Тард на свойственные толпе «единодушие» и однородность идей и убеждений. Они всегда являются, утверждал он, «результатом лишь односторонней подражательности». Толпа плоскодонна, тупа и неспособна ни к великому деянию, ни к творчеству – и то и другое есть принадлежность лишь личности, а личность в толпе неизменно подавляется, тушуется, тонет, безжалостно сминается ею. –*58.*

[114] В статье «Les épidémies psychiques et la foule criminelle», на данные которой опирается здесь Федоров, был дан реферат речи психиатра Ардалиона Ардалионовича *Токарского* (1859–1901) «Психические эпидемии», произнесенной им на 4-м годичном заседании Общества невропатологов и психиатров при Московском университете 23 октября 1893 г. и напечатанной затем в журнале «Вопросы философии и психологии» (1893, кн. 5 (20), с. 203–223; отд. оттиск: М., 1893). Полемизируя со сторонниками теории преступной толпы, Токарский указывал, что столь частые примеры разрушительных действий толпы вызываются не

столько ее внутренними свойствами (повышение способности к «психическим контагиям», заразительность и т.д.), сколько теми идеями, которые овладевают большими массами людей и всецело подчиняют себе их деятельность. И вопрос не в том, чтобы подавлять общественные, коллективные движения (ибо в них – «основной закон жизни»), а в том, чтобы должным образом ориентировать их, одушевлять благим идеалом, направлять к созиданию. «Если суждено миру, – заключал Токарский, – в ближайшем будущем пережить обширную психическую эпидемию, пусть это будет эпидемия стремления к свету и знанию, – движение, вытекающее из любви к человечеству, к труду и к мирному процветанию и благоденствию народов, – и тогда те же явления подражания, заразительности и внушаемости будут служить не причинами смут, но элементами спокойного, прогрессивного развития масс» («Вопросы философии и психологии», 1893, кн. 5, с. 223). – *58*.

115 Печатается по: «Русское слово», 1895, 5 марта, № 62. В газете заметка появилась под инициалом «Б.», как бы адресуя к фамилии С.А. Белокурова, которая так или иначе фигурировала во всех печатных и публичных инициативах 1893–1894 гг., связанных с обыденными храмами. Поводом к ней послужило сообщение, помещенное в протоколе заседания Орловской ученой архивной комиссии от 12 мая 1894 г. (см. примеч. 101). – *58*.

116 Печатается по: «Русское слово», 1895, 22 апреля, № 107 (в рубрике «Из газет и журналов»). Заметка Федорова «Добрый почин» была написана и опубликована до того, как в третьем выпуске «Трудов орловской ученой архивной комиссии» за 1894 г. появились сведения, опровергавшие сообщение о том, что Бежицкий храм строился единодневно. К сожалению, ответная заметка «Брянского вестника» не была нам доступна в силу отсутствия подшивок этой газеты в библиотеках Москвы. – *59*.

117 Печатается по: ОР ИРЛИ, р. III, оп. 2, № 227. Публикация *И.А. Савкина*. Статья написана в промежутке между концом 1894 и летом 1896 г. (упоминается «будущий Съезд в Риге»). Впоследствии в переработанном виде вошла в статью «О значении обыденных церквей». В настоящем издании помещена с исключением большинства повторяющихся мест. – *59*.

118 Имеется в виду *Психологическое общество при Московском университете*, возникшее в 1884 г. Печатный орган общества – журнал «Вопросы философии и психологии» (издавался с 1889 г.). Возможно, Федоров передал или послал в Психологическое общество оттиск воззвания «О доставлении сведений об обыденных храмах», надеясь на его обсуждение, а может быть и напечатание. – *60*.

119 Речь идет о профессоре Московского университета, философе Матвее Михайловиче Троицком (1835–1899). Он был основателем, первым председателем, а затем почетным членом Московского Психологического общества. – *61*.

120 Имеется в виду Л.Н. Толстой (об отношении Л. Толстого к смерти см. примеч. 255 к «Статьям философского и эстетического содержания» и примеч. 2 к «Статьям о Л.Н. Толстом» – Т. II наст. изд., с. 471, 488). – *61*.

121 Под этим названием нами объединены две федоровские заметки. Первая печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 40 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 106–107), вторая: к. 8, ед. хр. 46, л. 2 об. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 44). Статью С.С. Слуцкого см. в приложении к настоящему тому. – *63*.

122 Цитата из «Слова по освящении храма и по принесении Господу Богу молитв о предохранении от губительной болезни», произнесенного *Филаретом*, митрополитом Московским 18 сентября 1830 г. во время эпидемии холеры // Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи. Т. III, М., 1877, с. 151. Полный текст цитаты был приведен в качестве первого эпиграфа к статье С.С. Слуцкого.

По содержанию данная заметка Федорова частично перекликается с его письмом С.С. Слуцкому (см. в Т. IV наст. изд.). По тону она резче и критичнее и, вероятно, была написана позднее – уже тогда, когда стало ясно, что план построения Троицкого храма при Румянцевском музее не может быть осуществлен. Будучи убежден, что учение «всеобщего дела» выражает глубинные потребности всех людей, всех поколений, прошедших и будущих, что основанные на нем проекты должны быть внятны и дороги каждому, в ком живо чувство родства, Федоров часто приписывал непонимание и равнодушие к этому учению, отказ от осуществления его проектов неточности собственных формулировок, неудачности

выражений, неадекватности в передаче мысли. Эти упреки мыслитель адресовал и тем, кто выступал с его идеями от своего имени, перелагал их собственным языком и стилем. – *63.*

[123] 5 (18) октября Православная церковь празднует день памяти святителей Московских митрополитов Петра (†1326), Алексия (†1378), Ионы (†1461), Филиппа (†1569). Празднование трем первым святителям было установлено в 1596 г., св. Филипп присоединен к ним в 1875. Федоров считает необходимым включить в «*собор четырех Московских чудотворцев*» и преп. Сергия Радонежского (впоследствии в их число вошел патр. Гермоген (†1612)). *Три органа памяти Москвы* – Успенский собор, построенный в 1326–1327 гг. по почину и благословению митр. Петра (в стене собора находится гробница святителя), Чудов монастырь в Московском Кремле (основан митр. Алексием в 1365 г.; там же покоились и его мощи) и Румянцевский музей с храмом Николая Чудотворца, в котором имелся придел преп. Сергия. – *63.*

[124] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 58 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 172). Предмет заметки – увековечение памяти жертвователей на построение храма Пресвятой Троицы при Московском Публичном и Румянцевском музеях. Сохранению памяти об участниках больших и малых исторических событий – особенно из числа тех, что входят в священную летопись воскресительного подвига, – Федоров придавал большое значение. Такое сохранение он считал и воспитательным, образовательным актом, и первым шагом на пути к будущему уже реальному восстановлению. В идеале увековечение всегда представлялось мыслителю в виде иконы-картины или стенописи, изображающих само событие и всех участников его, причем сам тип иконной живописи позволял запечатлеть их как бы уже преображающимися, совлекающими с себя ветхое, смертное естество. В данном случае речь идет о более традиционном способе поминовения – помещения в храме икон тех святых, имена коих носили жертвователи. Предлагает Федоров и издание сборника биографий жертвователей. – *64.*

[125] Археолог и библиограф Алексей Егорович *Викторов* (1827–1883) состоял хранителем отделения рукописей и славянских старопечатных книг в Румянцевском музее с 1862 по 1878 гг. Рукопись *Нового завета*, исправленная по греческому оригиналу и переписанная рукой *митрополита Алексия* (см. примеч. 123, а также примеч. 18 к «Статьям религиозного содержания» – Т. II наст. изд., с. 447), была издана в 1892 г.: «Новый завет Господа нашего Иисуса Христа. Труд списателя Алексия, митрополита Московского и всея Руси». М., 1892. – *65.*

[126] *Другой хранитель отделения* – надворный советник Семен Осипович Долгов (занимал эту должность с 1889 по 1901 гг.). *В.И.*– неустановленное лицо. Вероятно, именно о нем идет речь в письме Н.Ф.Федорова Н.П.Петерсону от 18 декабря 1892 г.: «Для наружной росписи храма, в которой должно бы выразиться теснейшее соединение Музея с Храмом, знания с верою, Вячеслав Иванович предлагал написать 17 картин». – *65.*

[127] Василий Андреевич *Дашков* (1819–1896), ученый-этнограф и общественный деятель. Был директором Московского Публичного и Румянцевского музеев с 1867 по 1896 гг. – *65.*

[128] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 90, лл. 26–27. Название дано составителями. Статья Варвары Николаевны *Мак-Гахан* (1850–1904), русской журналистки, с 1880 г. жившей в Америке, «Поступательное движение православия в Соединенных Штатах. Письмо из Нью-Йорка» была помещена в №№ 8, 9 журнала «Русское обозрение» за 1895 г. Она указывала на неуклонно усиливавшееся в те годы в Новом Свете тяготение к православию со стороны христиан разных конфессий: англиканских протестантских общин, славян-униатов, присоединявшихся к православию «целыми приходами», старокатоликов. Тяготение это, по мнению журналистки, было связано не только с миссионерской деятельностью церкви, хотя и она сыграла свою роль (В.Н. Мак-Гахан описывает самоотверженное служение преосв. Николая, епископа Алеутского и Аляскинского, проповедям которого внимали и инославные). Речь прежде всего шла о духовных процессах, происходивших *внутри* протестантизма, униатства, американского католицизма и т.д., в результате чего православие утверждалось в среде сочувствующих ему верующих «как-то самопроизвольно, [...] будто пшеница из зерна для глаза незаметно растет». III и V главы статьи были посвящены жизни православной диаспоры в Нью-Йорке и открытию здесь церкви, причем в хлопотах по ее устроению участвовали люди разного образования и положения – от мастеровых, рабочих,

прислуги до предпринимателей и интеллигенции. «Помощь – и самая дорогая, потому что вполне бескорыстная – стала прибывать с разных сторон». Забота о русской церкви, этом «уголке самой России», соединила не только верующих, но и людей, «совсем религией мало занимающихся»: и они «щедро отдавали свое время» – время, которое для них «буквально» означало «деньги, и деньги весьма значительные». Сочувствовали устроению церкви даже неверующие, даже непримиримые атеисты. Наконец, общими усилиями собрали пожертвования, нашли подходящее здание, оборудовали и украсили помещение будущей церкви. Уже после открытия устроили хор, организовали библиотеку-читальню... («Русское обозрение», 1895, № 8, с. 705–714, № 9, с. 206–215). Федорова явно затронул этот рассказ о церкви, «хотя и не обыденной, но при всеобщем участии созданной». На том же листе, где находится печатаемая заметка, набросан текст письма к В.Н. Мак-Гахан (см. в Т. IV наст. изд.). Вероятно, и письмо, и заметка были набросаны, что называется, по горячим следам чтения статьи «Поступательное движение православия». Уже 1 октября 1895 г. Федоров писал Петерсону: «Статью о ревивалях и обыденных храмах нужно бы было отправить к Мак-Гахан, которая говорит о православной Нью-Йоркской церкви, что она есть “плод усердной, дружной, общей работы русских людей всех состояний”». К этой же мысли он возвращается спустя год, в августе 1896 (см. письмо В.А. Кожевникову от 7 августа 1896). Тогда же письмо и статья были отправлены в Америку, но ответа на них не последовало (см.: В.А. Кожевников. Обыденные храмы в «Древней Руси» // Русский вестник, 1900, № 1, с. 194). – *65*.

[129] Роман американского писателя и общественного деятеля Льюиса *Уоллеса* (1827–1905) «The Prince of India, or why Constantinople fell» («Князь Индии, или отчего пал Константинополь?») был издан в русском переводе под заглавием «*Падение Царьграда*» в 1895 г. Федоров имеет в виду эпизод, в котором княжна Ирина, дочь военачальника Мануила, читает послание к ней отца Иллариона, архимандрита Кирилло-Белозерской лавры. В нем он повествует, как бежал из Византии, как жаждал схимничества. Вспоминает в связи с этим житие преп. Сергия Радонежского, его уход в пустыню, строительство храма Троицы, рассказывает о посещении Троице-Сергиевой лавры, откуда он сам и направился в Белозерскую обитель, основанную учеником преп. Сергия св. Кириллом. – *65*.

[130] Трактовку современного состояния протестантизма в Америке Федоров дает по статье Мак-Гахан (гл. IV «Иноверческое духовенство в Соединенных Штатах»). Там журналистка привела слова известного в те годы нью-йоркского проповедника-баптиста Диксона из его речи «О семи язвах Нью-Йорка». Конспект этой цитаты и приводит Федоров. Рассказ о молодом шотландце, усердно посещавшем русскую церковь в Нью-Йорке и изъявлявшем горячее желание перейти в православие (его предки были протестанты-пресвитерианцы, сам же он окончил курс в католическом колледже и стал католиком), содержится в гл. V «Чего ждут от церкви русские?» – *65*.

[131] Цитаты этого и двух предыдущих абзацев: «Русское обозрение», 1895, № 9, с. 206–207. – *66*.

[132] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 43 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 264–265). Перевод начальной фразы: «Пусть мне укажут армию, как бы она ни была хорошо составлена, которая могла бы спонтанно, непосредственно породить великолепный, или хотя бы сносный, план кампании, пусть мне укажут даже военный совет, который по концепции, я уж не говорю – по обсуждению военного маневра, стоил бы соображений самого посредственного генерал-аншефа» (*франц*.). (Источник цитаты не установлен.) Сокращенный перевод этой фразы Федоров дал в статье «Обыденные церкви на Руси». Данная заметка – первый письменный отклик Федорова на теорию «преступной толпы». – *66*.

[133] См. примеч. 112. Внизу листа, на котором написана эта заметка Федорова, его рукой сделана ссылка на книгу князя А.В. Шаховского «Два похода на Балканы» (М., 1878, с. 112–117), где и изложен рассказ о взятии Горного Дубняка. – *66*.

[134] «Видел ли кто когда-нибудь шедевр искусства, в живописи, скульптуре, архитектуре, литературе, который был бы создан коллективным вдохновением 10, 100 поэтов и художников?» (*франц*.). Источник цитаты не установлен. – *66*.

[135] См. примеч. 212. – *66*.

[136] См. примеч. 107, 114. – *67*.

[137] Под этим заглавием объединены две заметки Федорова. Первая печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8. ед. хр. 45 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 216). Ранее опубликовано: «Путь», 1929, № 18, с. 23-24. – *67.*

[138] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 76 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 39–40). Ранее опубликовано: «Начала», 1993, № 1, с. 66–67. – *67.*

[139] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 41, л. 1 об. Название дано составителями. – *68.*

[140] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 57, л. 2–2 об. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 165). Ранее опубликовано: «Путь», 1929, № 18, с. 6; «Начала», 1993, № 1, с. 67. О жителях г. Ниневии, которые покаялись от проповеди пророка Ионы, предсказавшего разрушение города за их грехи, «объявили пост и оделись во вретища», см. Книгу пророка Ионы 3:1-10. – *69.*

[141] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 44 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 211). Ранее опубликовано: «Путь», 1929, № 18, с. 16–17; «Русское возрождение», 1992, № 58–59, с. 31–32; «Начала», 1993, № 1, с. 66. – *69.*

[142] В статье «Обыденные церкви на Руси» подобная фраза продолжается так: «именно тогда, когда появились новые враждебные Пр. Троице орды Казанская, Крымская и особенно Османская». – *70.*

[143] Название подборки дано составителями. – *70.*

[144] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 60 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 31–32). Заметка была использована Ю.П. Бартеневым при работе над статьей «Святой Сергий Радонежский» («Русский архив», 1892, № 10, с. 223–233), написанной под прямым влиянием идей Федорова. Переложение ее содержания с использованием некоторых выражений оригинала находится на с. 228–229. Об общежительном уставе, введенном преп. Сергием в своем монастыре, см. примеч. 27 к I части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 470. О том, что этот устав был подобен «жизни апостольской общины», писал Никон (Рождественский): «Житие и подвиги преподобного богоносного отца нашего Сергия игумена Радонежского и всея России чудотворца». Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1891. Ранее заметка была опубликована в: «Путь», 1929, № 18, с.14-16; «Русское возрождение», 1992, № 58–59, с. 28–29; «Начала», 1993, № 1, с. 65. – *70.*

[145] Ин 17:22. – *70.*

[146] Цитата из жития преп. Сергия, составленного его учеником Епифанием Премудрым (Н.С. Тихонравов. Древние «Жития» Сергия Радонежского. М., 1892). – *70.*

[147] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 62, л. 3–3 об. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, л. 104). Ранее опубликовано: «Русское возрождение», 1992, № 58–59, с. 30. – *71.*

[148] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 40, л. 1–2 об. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 43–44). Ранее опубликовано: «Русское возрождение», 1992, № 58–59, с. 39. – *71.*

[149] В. Васильев. История канонизации русских святых // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1893, кн. 3 (т. 166), с. 1–256 (3-я пагинация). – *72.*

[150] *Новый порядок престолонаследия* был введен вел. кн. *Дмитрием Донским*, закрепившим в 1389 г. великокняжеский престол за своим старшим сыном *Василием* (ранее престол переходил к старшему брату великого князя). Грамоту, подтверждавшую это установление, призванное устранить борьбу за власть в Московской Руси (прежний порядок наследования был одной из главных причин княжеских усобиц), подписал преп. *Сергий Радонежский* (полагают, что именно он и внушил Дмитрию Донскому идею передачи «великокняжеского стола» от отца к сыну). Однако новый порядок наследования далеко не сразу был принят удельными князьями. Одним из первых еще при жизни великого князя против него выступил Владимир Андреевич Храбрый (1353–1410), двоюродный брат Дмитрия Донского, его верный сподвижник и союзник (он поддерживал Донского в борьбе с суздальским и галицким князьями, в обороне Москвы от набегов Ольгерда, в защите Пскова от ливонских рыцарей в 1369, в походе на Тверь (1375), на Куликовом поле в 1380, при встрече с Тохтамышем у Волока Ламского в 1382 г. и т.д.). За два месяца до смерти Донского (умершего 19 мая 1389 г.) двоюродные братья примирились и Владимир признал политическое стар-

шинство племянника. После восшествия на великокняжеский престол Василия I Дмитриевича (1379–1425) «розмирье» ненадолго снова вспыхнуло, однако вскоре было ликвидировано передачей Владимиру в дополнение к его уделу городов Волока и Ржевы. – *72.*

[151] Казанское и крымское ханства образовались в 1438 и 1443 гг. в результате распада Золотой Орды, так до конца и не оправившейся после ее разгрома азиатским ханом Тимур-Ленком (Тамерланом) в 1395 г. В том же 1395 г. нашествие Тамерлана грозило и Москве. 26 августа в Москву была перенесена из Владимира главная святыня Руси – *Владимирская икона Божией матери,* привезенная в XII в. из Константинополя в Киев великим князем Андреем Боголюбским. За городом на Кучковом поле, где икона была торжественно встречена всеми жителями Москвы и духовенством во главе с митрополитом Киприаном, великий князь Василий I воздвиг в ее честь храм (*храм Владимирской иконы Божией матери*) и учредил при нем *Сретенский монастырь*. Казанская икона Божией матери прибыла в Москву в 1612 г. с ополчением князя Дмитрия Пожарского. По взятии Кремля она была внесена во вновь освященную после разграбления поляками церковь *Введения во храм Пресвятой Богородицы* на Сретенской улице, а затем, после постройки на средства Д. Пожарского Казанского собора (окончен в 1633, освящен в 1637), установлена в этом храме. – *72.*

[152] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 108 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 384). Ранее опубликовано: «Русское возрождение», 1992, № 58–59, с. 32–33. – *72.*

[153] В 1419 г. вел. кн. Василий I назначил преемником, следуя установлению Дмитрия Донского, своего сына Василия, которому тогда было всего четыре года. Однако попытка взять письменное согласие на это братьев вызвала противодействие со стороны младшего из них, Константина, в знак протеста удалившегося в Новгород. Недоволен был и другой брат – Юрий Дмитриевич, который спустя несколько лет после смерти Василия I и литовского князя Витовта (бывшего попечителем и защитником великокняжеских прав Василия II (Темного) в период его малолетства), начал борьбу с племянником за Москву и Владимир, открывшую почти двадцатилетний период усобиц (см. также примеч. 109). – *72.*

[154] Князья-мученики *Борис* и *Глеб* были включены церковью в число святых в 1071 г. (тогда же был установлен и день их памяти – 2 мая). Под *первою страшною усобицею* Федоров разумеет вспыхнувшую в 1073 г. борьбу между сыновьями, а затем внуками и правнуками Ярослава Мудрого. Борьба эта длилась более столетия, приводя к ослаблению Киевской Руси, способствуя разрушительным набегам половцев, но в конечном итоге была прекращена и согласие вновь водворилось в княжение *Владимира Мономаха* (1113–1125). – *73.*

[155] В 1365 г. по просьбе Дмитрия Донского и митрополита Алексия преп. Сергий Радонежский отправился в Нижний Новгород, чтобы вразумить князя Бориса Константиновича, самовольно захватившего там власть. Сначала он действовал уговорами, затем принуждением (закрыл все церкви в Нижнем), и в конечном итоге Борис, против которого из Москвы уже была выслана рать, подчинился воле великого князя московского и вернул стол своему брату Дмитрию Константиновичу, ставшему союзником Москвы. В 1383 г. после смерти брата, с которым с 1366 г. он жил в согласии, Борис вновь пытался овладеть Нижним Новгородом и даже получил на него ханский ярлык (*«искал союзника за Окой»*), однако вынужден был уступить вел. князю Василию I, уничтожившему нижегородское княжество в 1392 г. – *73.*

[156] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 68 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 369). Ранее опубликовано: «Русское возрождение», 1992, № 58–59, с. 33–34. Вел. князь Владимир Мономах не случайно назван Федоровым чтителем св. мучеников Бориса и Глеба, явивших пример родственности, братской любви, взаимного единения. Не желая вызывать на Руси новых усобиц и уважая родовое старшинство, он дважды отказывался от киевского великокняжеского престола (в 1093 и 1113 гг.), неоднократно пытался, будучи князем переяславльским, сплотить удельных князей на борьбу с половцами и преуспевал в этом, был миротворцем в княжеских распрях. Став в 1113 г., по настойчивым просьбам киевлян, великим князем, начал дело объединения русских земель. В 1115 г., в начале его княжения, состоялось торжественное перенесение мощей Бориса и Глеба в построенную в их память каменную церковь в Вышгороде. – *73.*

[157] В августе 1689 г., во время вспыхнувшего стрелецкого бунта, Петр бежал в Свято-Троицкую Сергиеву лавру, куда затем созвал верные ему войска и бояр. – *73.*

[158] Александро-Невская лавра в Санкт-Петербурге была основана в 1712 г. по указу Петра I, строилась по его плану и под личным наблюдением. Троицкой Федоров называет ее по главному Свято-Троицкому собору, в котором находятся мощи св. Александра Невского. – *73*.

[159] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 41 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 23–24). Ранее опубликовано: «Русское возрождение», 1992, № 58–59, с. 34–36. Под «*статьей о юбилее Пр. Сергия*» Федоров имеет в виду «Предисловие к "Сказанию о построении обыденного храма в Вологде"». «*Вторая статья*» – «К вопросу о памятнике В.Н. Каразину». – *74*.

[160] В символическом мышлении Федорова «*земская школа*» представала эмблемой секуляризованного образования, разделяющего веру и знание, воспитания в духе нынешней «неоязыческой» цивилизации, ориентированной на потребление и комфорт. О его собственных взглядах на задачи просвещения, на необходимость взаимного восполнения духовной и светской школы см. преамбулу. – *74*.

[161] Федоров имеет в виду следующие законодательные акты государства российского: 1556 г. – принятие Уложения о службе, закрепившего обязанности служилых людей, 1649 – Соборное уложение, окончательно оформившее крепостное право, 1762 – Манифест о вольности дворянству и 1785 – Жалованная грамота дворянству, освободившие дворян от обязательной службы государству, 1861 – отмена крепостного права, 1874 – введение всеобщей воинской повинности. – *74*.

[162] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 59 (копия рукой Н.П.Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 141). Ранее опубликовано: «Русское возрождение», 1992, № 58–59, с. 40–41. – *75*.

[163] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 108, лл. 1–2 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 381–383). Ранее опубликовано: «Начала», 1993, № 1, с. 57–58; «Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений». Вып. 2. М., 1996, с. 193–194. – *75*.

[164] См. примеч. 186. – *76*.

[165] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 144, л. 1–1 об. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 390). Ранее опубликовано: «Начала», 1993, № 1, с. 59; «Философия бессмертия и воскрешения». Вып. 2, с. 194–195. – *77*.

[166] Оригинал не разыскан. Печатается по копии, сделанной Н.П. Петерсоном: ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, лл. 330–332, 335. Ранее опубликовано: «Начала», 1993, № 3, с. 25–28; «Философия бессмертия и воскрешения». Вып. 2, с. 195–197. – *77*.

[167] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 135 (копия рукой В.А. Кожевникова – к. 3, ед. хр. 4, л. 161). – *79*.

[168] Речь идет об элегии В.А. Жуковского «Сельское кладбище» (1802) и поэме «Певец во стане русских воинов» (написана в сентябре – начале октября 1812 г.). Федоров имеет в виду следующие строки поэмы:

«Отчизне кубок сей, друзья!
Страна, где мы впервые
Вкусили сладость бытия,
Поля, холмы родные [...]

О, родина святая,
Какое сердце не дрожит,
Тебя благословляя?
Там все – там родших милый дом;
Там наши жены, чада [...]

И царский трон, и прах царей,
И предков прах священный.
За них, друзья, всю нашу кровь!
На вражьи грянем силы;
Да в чадах к родине любовь
Зажгут отцов могилы». – *80*.

[169] Речь идет о статье В.А. Кожевникова «Стены Кремля» – см. примеч. 212. – *80*.

[170] См. примеч. 67 к «Собору» – Т. I наст. изд., с. 500. – *80*.

[171] Федоров имеет в виду следующее место статьи В.А. Кожевникова «*Международная благодарность*» (см. примеч. 250): «Оплакиваемый Европою, безвременно почивший Царь-Миротворец назвал Москву храмом России, а Кремль – алтарем этого храма. Он не прибавил, кому посвящен этот неразрушимый храм, этот неугасающий алтарь. Но и без пояснения всем желающим вдуматься в смысл истории России должно быть понятным, что для такого храма и такого алтаря нет и не может быть иного праздника, кроме «праздника праздников», праздника восстановления сыновнего и братского единодушия, праздника осуществления всеобщей, всесильной любви, праздника Воскресения. Россия и празднует его, этот светлый праздник, как высшую духовную радость, в ночь пасхальной заутрени в Кремле» («Русский архив», 1896, № 2, с. 262–263). – *80.*

[172] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 4, л. 2–2 об. – *80.*

[173] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 151. Ранее опубликовано: «Философия бессмертия и воскрешения». Вып. 2, с. 198–200. – *81.*

[174] *Словущее Воскресение* – день обновления храма Воскресения Христова в Иерусалиме, празднуется 13 (26) сентября. Название этого дня «Воскресением Словущим» означает, что он словет, или слывет, Воскресением в отличие от праздника Светлого Христова Воскресения, Пасхи. – *81.*

[175] Метафора «*храмы, наполненные гробами и мощами*» – «*могильные пещеры*» восходит к установлениям первых веков христианства, когда таинства совершались не только в домах христиан или церквах, но и – особенно в периоды гонений – в катакомбах, христианских подземных кладбищах, причем своего рода алтарем для их совершения служили гробницы мучеников. Этот обычай дал начало престолу в христианских храмах, непременной принадлежностью которого является антиминс со вшитыми в него частицами мощей (см. примеч. 7 ко II части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 472). Отсюда пошла и традиция погребать внутри храмов священнослужителей, а также мирян, по их духовному завещанию или по заслугам перед церковью. Главные соборы Московского Кремля – Успенский и Архангельский, а также кремлевские монастыри – Чудов, Вознесенский, Спасский на Бору – с их церквами стали усыпальницами великих князей и княгинь, царей и цариц, митрополитов и патриархов Всея Руси («*духовных и светских собирателей Русской земли*»). В них же почивали мощи российских святых, а в Успенском соборе в золотых и серебряных ковчегах хранились частицы мощей: Иоанна Предтечи, св. апостола Андрея Первозванного, Григория Богослова, Иоанна Златоустого, Василия Великого, великомуч. Георгия и др. – *81.*

[176] Федоров говорит о Кремле, отражавшем нашествия иноплеменных народов, используя образы книги пророка Аввакума (Авв 1:3, 6, 8; 2:12, 13). – *82.*

[177] См. примеч. 41. – *83.*

[178] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 139. Текст сохранился не полностью: лист автографа частично оборван. Поводом к заметке послужил эпизод, приведенный в книге английского писателя Дональда Мэкензи Уоллеса «Russia» (в 2-х тт. London, 1877; рус. пер.: Мэкензи Уоллэс. Россия. Т. 1–2, СПб., 1880–1881). С 1870 г. Уоллес жил в России, наблюдал за политической, общественной и культурной жизнью страны, изучал ее язык, историю, литературу, много путешествовал – результатом шестилетних занятий и наблюдений и стала созданная им книга. В главе двадцать шестой «Москва и славянофилы» Уоллес описывал пасхальную ночь в Кремле. – *83.*

[179] По словам Уоллеса, вид огромной толпы народа с горящими свечами, колокольный благовест, сопровождавшийся пушечными выстрелами, «произвели удивительное влияние» на его «русского приятеля», бывшего в Кремле вместе с ним. «В его нормальном состоянии это был человек спокойный, преданный науке, сторонник западной цивилизации вообще и дарвиновской теории в частности, и совершенный скептик в деле религии; но влияние всего нас окружавшего, особенно же пушек, вывело его из философского спокойствия. На минуту его православная московская душа пробудилась от своей обычной скептической и космополитической летаргии; перекрестившись несколько раз, чего я прежде за ним никогда не замечал, – он схватил меня за руку и, указывая на толпу, сказал мне торжественным тоном: “посмотрите! вот зрелище, которого вы не увидите нигде, кроме Белокаменной. Не правда ли русский народ набожен?”» «Но я должен сознаться, – продолжал Уоллес, – что в моем еретическом мозгу этот внезапный взрыв оглушающего шума и ослепляющего света возбу-

дил скорее воинственные, чем религиозные чувства. Я мог на минуту перенестись в старинную Москву и вообразить себе, что народ призывался ограждать татарскую орду, уже подступавшую к воротам города». Уоллес сообщал далее, что не остался до конца службы, а «если бы остался, то увидел бы еще другой оригинальный обычай, состоящий в том, что все раздают и принимают братские поцелуи [...] Обычай христосованья более или менее соблюдается всеми классами общества, и его исполняет даже сам император» (М. Уоллэс. Россия. Т. 2, с. 161–162). – *84*.

[180] Данное выражение принадлежит А.Н. Муравьеву, автору знаменитого «Путешествия по святым местам русским» (ч. 1, СПб., 1888, глава «Пасха в Кремле», с. 283): «Кто не видал Пасхальной утрени в Кремлевском соборе, не может представить себе всего величия сей церковной службы, сколь ни возвышенна она сама по себе и при малейшем благолепии; Кремль для нее создан, и она для Кремля, ибо здесь благоприятствует и местность, и святыня, и самый глас Ивана Великого, звучащий неземным». Образ Пасхи в Кремле, рисуемый Муравьевым, был близок Федорову и явно противопоставлялся им описанию М. Уоллеса – внешнему, достаточно поверхностному, оставляющему за скобками смысл совершающегося («церемониал русской церкви всегда казался мне очень сложным» (М. Уоллэс. Россия. Т. 2, с. 160)). Уоллес писал об «оглушающем шуме» колоколов, каждый из которых «казалось бешено желал заглушить звук своего соседа», о «тысячах маленьких огней» (пасхальные свечи), которые «производили оригинальное освещение, сообщавшее соседним зданиям живописный вид» (там же, с. 160–161). Муравьев – о торжественном благовесте, возвещающем радость восстания из мертвых, о «священных огнях», подобных звездам и словно спускающих небо на землю. Уоллес ничего не говорил о начале Пасхальной утрени – Муравьев поставлял описание «первой вести о воскресении» в центр своего рассказа: «При гласе всех колоколов Кремля, со всею заветною святынею собора и с животворящим крестом в руке митрополит обошел соборный храм, и вся площадь кругом его, исполненная народом, обратилась в один храм: как будто расступились вековые стены всех смежных соборов и они соединились в одно святилище, осененное вместо купола звездным небом. В ту же минуту совершалось шествие вокруг Архангельского и Благовещенского соборов на той же площади, горевшей бесчисленными огнями, и не погасла ни одна свеча в руках народа: такая тишина царствовала в воздухе. Нет слов на языке человеческом, чтобы выразить сие таинственное безмолвие, исполненное чаянием оживающей земли. Когда же в знамение светлого Воскресения Владыка роздал свечи своим сослужителям у западных врат и, осенив врата знамением креста, впервые возгласил: "Христос воскресе!" и при громком пении сего торжественного гимна отверзлись заключенные врата – казалось, Восток свыше осиял всех изнутри ярко освещенного храма; все устремились во внутрь его, как бы в тесные врата небесного царства, уже отверстого для нас на земле; немой восторг проговорил слезами, и два только божественных слова: "Христос воскресе!" могли выразить тайну неба и земли» (А. Муравьев. Путешествие по святым местам русским. Ч. 1, с. 282–283). Уоллес не остался ни на всю утреню, ни на литургию, хотя и собирался посмотреть после конца службы «церемонию благословения пасхальных пирогов»: «дождь охладил его любопытство» (М. Уоллэс. Россия. Т. 2, с. 162). Муравьев описал и «Пасхальный канон», и «слово Златоуста, приглашавшего к общей радости», и чтение Евангелия за литургией по всем четырем сторонам света, «как бы во услышание всея Руси из ее первопрестольного собора», и христосование священнослужителей «с властями и народом», а затем – уже за вечерней – чтение митрополитом «Евангелия от Иоанна о явлении воскресшего Господа ученикам своим» и «всенародное его христосование со всею паствою», когда он «никого не лишил целования, несмотря на утомление», со всеми соединился в чувстве братской, «благоговейной любви» (А. Муравьев. Путешествие по святым местам русским. Ч. 1, с. 283–285). – *84*.

[181] «Смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, иного жития вечного начало» – слова из 7 песни «Пасхального канона». – *84*.

[182] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 36, лл. 1–2 об (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 351–352). Ранее опубликовано: «Философия бессмертия и воскрешения». Вып. 2, с. 201–202. Эта и две последующие заметки тематически связаны со статьей «Самодержавие» (см. Т. II наст. изд., с. 3–38). Поводом к ним послужила предстоявшая в 1896 г. коронация Николая II. Федоров стремился дать религиозно-символическое истолко-

вание акта коронации и назначения царской власти и полагал, что только в день Воскресения Христова, являющего собой обетование и прообраз грядущего всеобщего воскрешения, это назначение может быть раскрыто во всей своей полноте. Предложение совершить венчание на царство в Светлое воскресение опиралось на конкретный факт русской истории: коронация императора Павла I состоялась именно на Пасху – 5 апреля 1797 г. О *коронационной выставке* см. примеч. 323. – *85.*

[183] См. примеч. 202. – *85.*

[184] Согласно византийскому чину венчания на царство, совершавшегося во время литургии, царь должен был участвовать в перенесении Св. даров с жертвенника на престол. При этом он возлагал на себя златотканную мантию и с крестом в правой руке шествовал во главе священнослужителей, выходивших со Св. дарами из предложения, где совершалась проскомидия (см. примеч. 20 к «Самодержавию» – Т. II наст. изд., с. 443), и переносивших их в алтарь. (См.: А. В. Горский. О священнодействии венчания и помазания царей на царство. М., 1882, с. 12). – *85.*

[185] См. примеч. 35 к «Самодержавию» – Т. II наст. изд., с. 444. – *85.*

[186] Федоров настаивал на восстановлении в чине венчания на царство, воспринятом Русью от Византии, обряда *акакии* (при коронации русских царей, а затем императоров он не исполнялся), причем не в смысле указания на тленность всего земного, а в качестве символа грядущего воскресения (см. примеч. 35 и 56 к «Самодержавию» – Т. II наст. изд., с. 444, 445). – *85.*

[187] См. примеч. 24 к IV части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 491. «Слово огласительное...» Иоанна *Златоуста* читается в конце Пасхальной утрени. – *85.*

[188] *Платон* (в миру – Левшин Петр Григорьевич, 1737–1812) – митрополит Московский, философ и богослов. Законоучителем Павла Петровича, наследника российского престола, будущего императора *Павла I*, состоял с 1763 по 1773 гг. – *85.*

[189] Печатается по : ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 137 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 101–102). Ранее опубликовано: «Вопросы философии», 1993, № 1, с. 145–146. – *86.*

[190] *Гора двух Адамов* – Голгофа. По преданию Христос – «второй Адам», искупивший род человеческий от греха, был распят на том самом месте, где находилась могила праотца Адама. – *86.*

[191] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 136, л. 3–3 об. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, л. 353). Ранее опубликовано: «Философия бессмертия и воскрешения». Вып. 2, с. 202–203. – *87.*

[192] *Дединец, детинец* – в Древней Руси одно из названий кремля (до XIV в. было особенно употребительным). Существуют разные его этимологии: от слав. «дедина» – владение, обиталище, двор дедича; от слав. «деть» – давать, укрыть; от слав. «дети»). – *87.*

[193] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 148 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 324–326). Ранее опубликовано: «Философия бессмертия и воскрешения». Вып. 2, с. 211–213. – *87.*

[194] Пс 128:5. – *87.*

[195] *Памятник Александру II*, созданный по проекту художника и скульптора Павла Жуковского и гражданского инженера Н.В. Султанова, был заложен в Кремле в 1893 г., открыт – 16 августа 1898 г. – *87.*

[196] Источник цитаты установить не удалось. В воспоминаниях об историке, правоведе, социологе Константине Дмитриевиче *Кавелине* (1818–1885), принадлежащих перу известного юриста и публициста Владимира Даниловича *Спасовича* (1829–1906) и напечатанных в качестве предисловия во втором томе «Собрания сочинений К.Д. Кавелина» (СПб., 1898), данная фраза отсутствует. Нет ее и в небольшой заметке «Несколько слов о Кавелине» («Сочинения В.Д. Спасовича». Т. 1, СПб., 1889, с. 203–207). – *88.*

[197] Федоров цитирует статью *А.И. Фаресова* «Памяти Т.И. Филиппова». – *88.*

[198] Взрыв Московского Кремля планировался Наполеоном на ночь 11 октября 1812 г.; однако шедший тогда проливной дождь местами подмочил тлевшие фитили, а некоторые из них вовремя были потушены населением, – в результате чего разрушения были намного меньше предполагавшихся. – *88.*

[199] В 1848 г. *К.Д. Кавелин*, с 1829 г. живший в Москве, переехал в Санкт-Петербург. «Кавелин принадлежал в гораздо большей степени Петербургу, нежели Москве, – писал о нем В.Д. Спасович, – в Петербурге родился Кавелин; в Москве провел он только раннюю молодость; конец же этой молодости, начиная от 30 лет, весь зрелый и преклонный его возраст до дня смерти на 67 году, прошли среди нас в Петербурге» («Несколько слов о Кавелине» // Сочинения В.Д. Спасовича. Т. 1, с. 203). Для Федорова переезд Кавелина в Петербург (связанный прежде всего с личными обстоятельствами – конфликт с Крыловым, так называемая «профессорская история») мировоззренчески окрашен: предпочтение «западнического Петербурга» «славянофильской Москве». – *88.*

[200] См. примеч. 224 к «Статьям философского и эстетического содержания» – Т. II наст. изд., с. 468. – *88.*

[201] См. примеч. 43 к «Статьям о разоружении и умиротворении» – Т. II наст. изд., с. 482. – *89.*

[202] По мысли Федорова, Кремли, священные крепости, сторожащие прах предков, в истории человечества как бы замещают его мифическую прародину, соотносятся с образом первоначального рая, Эдема. Прародину же человеческого рода философ считал необходимым искать на Памире (см. примеч. 12 к III части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 478). – *89.*

[203] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 150 (копия рукой Н.П. Петерсона – ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, лл. 348–349). Впервые опубликовано: «Философия бессмертия и воскрешения». Вып. 2, с. 214. – *90.*

[204] *Нод* – название страны, в которую удалился Каин-братоубийца после проклятия, наложенного на него Господом. *Ленорман* – см. примеч. 45 к «Самодержавию» – Т. II наст. изд., с. 444. – *90.*

[205] Федоров перечисляет названия гор, которые в мировых мифологиях и религиях почитались священными: *Меру* – см. примеч. 14 к IV части «Записки», Т. I наст. изд., с. 490; *Эльбрус* – в грузинской мифологии гора, к которой приковывают Амирани (культурный герой, аналог Прометея); *Хара* – в иранской мифологии мировая гора, ось мира; *Арарат* – одна из высочайших гор Армении, на которой, по преданию, в период всемирного потопа остановился ковчег Ноя. Здесь же был установлен завет Бога с людьми и устроен Ноем первый послепотопный жертвенник Господу. – *90.*

[206] *Hâra Berezaiti* (Хара Березайти) – у древних иранцев главная гора хребта Харайти, где находилась обитель богов Гаронмана. Федоров в своих построениях отталкивается от двух устойчивых образов рая, вошедших в мировую культуру: образ рая как сада (само слово «рай» персидского происхождения и означает «сад») и образ рая как города, упорядоченного, огражденного, окультуренного пространства, противостоящего внешнему хаосу, природной стихийности (последнее уподобление давало мыслителю дополнительные аргументы в пользу сближения образов Эдема и Кремля). – *90.*

[207] *Висячие сады*, считавшиеся одним из семи чудес света, были созданы царем Навуходоносором II (605–562 до н. э.) для его жены, мидийской княжны. Они примыкали ко дворцу властителя и были раскинуты вверху огромных арок на пирамидах до 50 м высоты. – *90.*

[208] Речь идет о раскопках, начатых в 1852 г. английским археологом Лейярдом, холма *Куюнджик* на восточном берегу Тигра, где находился древний город Ниневия. В процессе раскопок был открыт дворец *Ассурбанипала*, царя Ассирии в 669 – ок. 633 до н. э. – *90.*

[209] *Храм Священной горы* – Успенский собор. *Мория* – библейская гора на северо-востоке от Иерусалима, на которой, по преданию, Авраам приносил в жертву своего сына Исаака, а царь Давид во время язвы видел явление Ангела-губителя. Впоследствии на этой горе был воздвигнут Иерусалимский храм. – *90.*

[210] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 152 (копия рукой Н. П. Петерсона: к. 3, ед. хр. 3, лл. 349–350). Ранее опубликовано: «Философия бессмертия и воскрешения». Вып. 2, с. 215. – *90.*

[211] Федоров перечисляет древние города мира, бывшие центрами греческой, ассиро-вавилонской, египетской культур и имевшие в своей структуре защитные укрепления. *Акрополь в Афинах* был выстроен основателем и первым царем афинского государства *Кекропсом. Кадмея*, акрополь беотийских Фив, была основана греческим царем *Кадмом. Дельфы* – город в юго-западной Фокиде, религиозный центр Древней Греции, знаменитый находя-

щимся в нем оракулом Аполлона. Находился у подножия мифического Парнаса, на котором высадились после потопа прародители Девкалион и Пирра: один из их сыновей, Эллен, стал родоначальником греческих племен. Под *художественными играми* Федоров разумеет пифийские религиозные праздники, устраивавшиеся амфиктиониями (см. примеч. 53 к III части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 481). *Капитолий* – один из семи холмов, на которых располагался Рим; был со всех сторон укрепленной недоступной крепостью. Федоров называет Капитолий «лобным, краниевым местом», поскольку юго-западный обрывистый склон холма (т. наз. Тарпейская скала) служил местом казни: с него сбрасывали преступников. *Вавилон* – древний город в Месопотамии, бывший в XIX–VI вв. до н. э. столицей Вавилонии; славился знаменитым храмом Бела, построенным Навуходоносором. *Экбатана* – столица Мидийского царства (упоминается с XII в. до н. э.). *Сузы* – город в Иране, бывший во второй половине III – первой трети I тысячелетия до н. э. столицей Элама. После завоевания персами стал резиденцией династии Ахеменидов. Славился своими укреплениями, дворцами, гробницами. *Мемфис* – древне-египетский город, бывший в XXVIII–XXIII вв. до н.э. столицей Египта. К числу священных «прадединцев» Федоров относит и *еврейскую скинию* – иудейский храм, построенный Моисеем по плану, указанному ему Господом на горе Синай. Во внутренней части Скинии (Святое Святых), отделенной от святилища завесою, находился Ковчег Завета, а в нем скрижали Закона, золотой сосуд с манною и жезл Ааронов. Во время странствования своего по пустыне израильтяне переносили с собой скинию и всегда ставили ее посреди стана. – *91*.

212 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 145, лл. 10–11 об. (копия рукой Н.П.Петерсона – к. 3, ед. хр.3, лл. 131–133). Ранее опубликовано: «Философия бессмертия и воскрешения». Вып. 2, с. 215–217. Заметка была написана в связи со статьей В. А. Кожевникова «Стены Кремля» («Русский архив», 1893, № 11, с. 365–377), в которой предлагалось к 600-летию первой, тогда еще деревянной ограды Кремля расписать его стены исторической живописью, представив на них все, что в течение веков видели эти стены, [...] всю многострадальную драму истории России, поставленной провидением посредине между двумя мирами – Восточным и Западным». Необходимость подобной росписи Кожевников аргументировал и практическими доводами (к 1890-м гг. кремлевские стены, «загрязненные, отсыревшие, облупившиеся, все в пятнах, с незатертыми даже простою побелкою местами починки», нуждались во внешней реставрации), и соображениями нравственного порядка: ограда Кремля, так же как и сам древний детинец, – достояние всей России и должны быть возвышены до значения «национального памятника», который послужил бы воспитанию живущих, укреплению их на «все доброе». «Это была бы, – писал Кожевников о проектируемой им росписи, – отечественная и вместе всемирная история, рассказанная не бледною речью учебника, не сухим изложением ученых работ, а страстным, задушевным, полным божественного огня языком искусства, доступная и понятная не одному уму только, и притом уму немногих, а уму, воображению и чувству как простолюдина, так и человека высокого развития. Это был бы общеобразовательный музей, перенесенный из-под спуда ученых хранилищ древности наружу, на свет Божий. [...] Это была бы национальная художественная галерея, всем и всегда доступная не для эстетического только наслаждения, но и для поучения в художественных образах» («Русский архив», 1893, № 11, с. 367–371).

Изложенная Кожевниковым идея росписи кремлевских стен принадлежала Федорову и была частью его проекта обращения Кремля в воспитательный «всенаучный и всехудожественный Музей» (см. также статьи о памятниках Александру II и Александру III в настоящем разделе, а также статью «Внутренняя роспись храма» в разделе «Статьи о литературе и искусстве»). Николай Федорович и вдохновил Кожевникова на статью, надеясь, что предложение, печатно высказанное, встретит сочувствие и поддержку и официальных лиц, и деятелей искусства. Однако этого не произошло. В. Верещагин, которому Федоров сообщил свой проект (Кожевников в статье «Стены Кремля» также упомянул имя этого художника, указав, что по роду своего таланта, склонного к эпичности, монументальности, к неразрывности идейного и художественного начал, Верещагин более всех подошел бы для осуществления росписи), заинтересовался им, но счел надежды на выполнимость задуманного мало реальными (см. в связи с этим письмо Федорова Верещагину в Т. IV наст. изд.). Кроме того, статья Кожевникова вызвала возражения со стороны тогдашнего заведующего дворцовой

частью Кремля графа А. В. Орлова-Давыдова, увидевшего в предложении росписи кремлевских стен неуважение к родной старине, «новшество» и собиравшегося напечатать об этом статью в том же «Русском архиве». По свидетельству В.А. Кожевникова, «П.И. Бартенев передал эту статью для просмотра Николаю Федоровичу и мне, а мы возвратили ее с письменною репликою, также для напечатания», после чего «граф раздумал печатать свою статью» (ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, л. 354).

В архиве Н. П. Петерсона сохранились три заметки Федорова, последовательно отражающие стадии работы над текстом ответа гр. Орлову-Давыдову. Первоначальный набросок, начинающийся словами «Что такое стены Кремля в настоящее время?» – ф. 657, к. 7, ед. хр. 145, л. 5-5 об; вторая заметка – «Не видя ни малейшей попытки к сохранению стен Кремля...», текст которой содержит фактически все положения и многие формулировки беловика, – к. 7, ед. хр. 146; третья заметка – та, которая помещена здесь, – наиболее законченна и отделана. В фонде находится и четвертый текст, аккуратно записанный рукой неустановленного лица: «Что такое стены Кремля в их нынешнем виде?» (к. 7, ед. хр. 145, лл. 3–4 об). Фактически это та же третья федоровская заметка, но уже в обработке и ретуши Кожевникова (данный текст, будучи окончательно доделан, и был отправлен в «Русский архив») – см. ее в приложении к настоящему тому. – *91*.

213 Цитата из статьи гр. А. В. Орлова-Давыдова (см. указание В. А. Кожевникова – ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, л. 354). Статья не сохранилась. – *92*.

214 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 145, л. 8. (копия рукой Н. П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 130–131). Заметка обращена к В. А. Кожевникову, которого Федоров и стремился подвигнуть к написанию статьи «Башни Кремля, что они есть и чем должны быть?» «*Плач церквей московских*» – статья В.А. Кожевникова («Русский архив», 1893, № 6, с. 288–297), написанная по внушению Федорова. В ней Кожевников представил впечатляющую картину того, как город, все более проникаясь духом торгово-промышленной цивилизации, теснит храмы, которые ранее являлись в нем «средоточием всей жизни христианского общежития», как окружаются, фактически блокируются церкви враждебными им зданиями, как сдается в наем под магазины, склады товаров часть церковных построек и помещений, как возрастает в обществе равнодушие к такому явному, легальному «удушению» храмов. – *93*.

215 Данное утверждение основано на личных впечатлениях Федорова: в 1882 г. Толстой при посещении всероссийской промышленно-художественной выставки в Москве сказал: «динамитцу бы»; придя как-то в библиотеку Румянцевского музея, заметил: «сжечь бы все эти книги»; негодование Федорова в свое время вызвал и решительный отказ Толстого, не признававшего церковных служб и обрядов и называвшего Пасху «колдовством», пойти вместе с ним на Пасхальную утреню в Кремль. – *93*.

216 Трактат Л.Н. Толстого «Что такое искусство?» был напечатан журналом «Вопросы философии и психологии» в № 5 за 1897 и № 1 за 1898 гг. Памятник императору Александру II был открыт в Кремле 16 августа 1898 г. – *93*.

217 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 149 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 356–357). Ранее опубликовано: «Философия бессмертия и воскрешения». Вып. 2, с. 217–224. Статья стремится расширить содержание проекта росписи стен Кремля, высказанного в статье Кожевникова в «Русском архиве» (см. примеч. 212): там – отчасти, по соображениям цензуры – речь шла только о картинах реальной российской истории, Федоров же имел в виду и образы истории проективной (см. преамбулу); пытался представить этот проект образцом художественно-образовательной росписи кремлей других городов, а в идеале – всех мест поминовения. – *93*.

218 По своему расположению Московский Кремль имеет форму неправильного пятиугольника, заостренного к северу, а основанием обращенного на юг. *Угловые башни южной стены* – Водовзводная (с западной стороны) и Беклемишевская (со стороны восточной). *Северная башня* – Угловая Арсенальная. – *95*.

219 См. примеч. 5 к «Статьям о регуляции природы» – Т. II наст. изд., с. 474. – *95*.

220 *Стефан Пермский* (ок. 1340–1396) – св., просветитель народа коми (*устар.* – зыряне). Положил начало зырянской письменности, составив азбуку коми и переведя на этот язык чин богослужения православной церкви, четвероевангелие и книгу деяний апостольских.

Мощи св. Стефана Пермского были погребены у северной стены Спасского собора на Бору. *Иннокентий* (в миру Иван Евсеевич Попов-Вениаминов, 1797–1879) – церковный деятель, миссионер, этнограф. В 1823 г., в начале своего служения, приехал священником на остров Уналашку, обратил живших там алеутов в христианство; затем, изучив алеутский язык, распространил христианство по всем Алеутским островам. Впоследствии, уже будучи епископом камчатским, активно способствовал переводу Св. Писания на алеутский, курильский и якутский языки. – *96.*

221 См. примеч. 38 к «Супраморализму» – Т. I наст. изд., с. 512. – *96.*

222 Статья Кожевникова «Стены Кремля» начиналась с обозрения Красной площади и окружающих ее сооружений, причем это описание приобретало характерный для мысли Федорова и его учеников символический оттенок. Новое здание Верхних Торговых рядов (нынешний ГУМ), сменившее «уродливый, темный, сырой лабиринт, прежний приют русской торговли: свободно, легко поднимаются вверх от земли эти громадные массы камня и железа и кружевными узорами разбегаются и вьются по длинному фасаду здания» – «какая громадная денежная сила воплотилась во всем этом великолепии». «Памятник скромного торговца Минина», указывающий на противопоставленный Торговым рядам (этой эмблеме Всемирной Выставки, торгово-промышленной цивилизации) «Кремль с его древними соборами, могилами святителей церковных и светских устроителей порядка государственного»: «вот где главное, где источник жизни и силы, вот о чем надо думать, о чем должно помнить, чего нельзя не любить русскому». Наконец, «Исторический музей, ставший столь удачно с Кремлем и вдохновившийся его архитектурными мотивами в своей внешности, музей, призванный по своему содержанию хранить память о прошлом родины, а по положению между торгово-промышленным центром и Кремлем служить непрестанною живою связью настоящего с прошедшим, облегчать переход от минутных, эгоистических расчетов, воплощающихся в торгово-промышленных интересах, к постоянным общенародным целям и трудам, воплощенным в лице Кремля, и этот музей также взывает к суетной злобе дня не забывать неумирающих заветов истории, и он также указывает на Кремль, на его святыни, на его стены». В конце статьи Кожевникова речь шла о первых шагах к осуществлению замысла росписи кремлевских стен: «Существенное в программе могло бы быть намечено знатоками науки и искусства; мог бы быть объявлен конкурс (конечно бесплатный) для проектов росписи; в нем могли бы участвовать лучшие художественные силы; новые силы могли бы быть вызваны к деятельности в отзывчивом таланте при этом случае» («Русский архив», 1893, № 11, с. 366–367, 375). – *98.*

223 В статье Кожевникова вопрос об «исторической росписи стен Кремля» вплетался в цепь размышлений о назначении искусства: искусство, «если оно не хочет разменяться на мелочи, превратиться в праздную забаву», должно, сохраняя всю силу художественности, существенно расширить свою идейную, учительную функцию, найти себя «в служении задачам и целям общественным, национальным, наконец, общечеловеческим». Сплав идейности и художественности, подчеркивал Кожевников, был характерной чертой русского искусства, унаследованной им от Византии, проявлялся и в церковном искусстве, и в искусстве светском, а во второй половине XIX в. отличал живопись передвижников, в руках которых «бытовой элемент поднялся до высоко поучительного значения». Особенно ярок и органичен идейно-художественный синтез в искусстве монументальном, способном к направляющему, учительному воздействию на большие массы людей. Этому-то искусству, по убеждению Кожевникова, и принадлежит будущее, когда «живопись и скульптура, соединясь с архитектурою, из частных собраний, из музеев и галерей [...] выйдут наружу, на улицу, на площадь [...] для того чтобы стать достоянием всех, чтобы осуществлять назначение свое [...] непрестанно, чтобы действовать на мысль, на чувство, на воображение, на волю не единиц, а целых масс людей и не порознь, а совокупными силами своими, с высоты зданий и памятников, посвященных общему труду, общей пользе и общей славе» («Русский архив», № 11, с. 371–373).

Высказывания Кожевникова о «расширении идейных задач искусства», о будущности искусства монументального были близки Федорову, во многом являлись отражением его собственных эстетических воззрений. Однако учительная функция искусства в изложении Владимира Александровича по своему содержанию была редуцирована, ограничена лишь

социальной сферой («служение задачам и целям общественным», воспитание «отзывчивости к общественным нуждам», «любви к исполнению общественного долга»). Федоров же стремился вывести художественное творчество к «конечному идеалу», в область религиозных, онтологических задач (искусство как слово о воскресительном деле). Потому-то и ссылка на Перова, Репина, Маковского (их имена упоминал Кожевников в своем рассуждении), в живописи которых был силен социально-критический пафос, казалась ему неудачной. – *99.*

[224] См. примеч. 39 к «Самодержавию» – Т. II наст. изд., с. 444. – *99.*

[225] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 145, лл. 1–2 об. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 124, 135). – *99.*

[226] Легенда о короновании *Владимира Мономаха* византийскими императорскими регалиями, содержащаяся в составе Воскресенской, Патриаршей и др. летописей и изображенная на дверях царского места в Московском Успенском соборе, указывала, что эти регалии были присланы Владимиру специальным посольством Константина Мономаха. Поправки *Киевского синопсиса* (издан в Киеве в 1674 г., автор – Иннокентий Гизель) и *Густынской летописи* (украинский летописный свод, названный так по одному из списков, хранившемуся в Густынском монастыре на Полтавщине) заключались в устранении хронологической нестыковки: Константин Мономах скончался в 1055 г., когда Владимиру Мономаху было всего два года, между тем как в легенде он выступает уже зрелым мужем. Согласно Густынской летописи, императорские утвари отправил к князю Владимиру византийский император *Алексий I Комнин* (1048–1118), по Киевскому же синопсису это сделал Иоанн II Комнин, правивший с 1118 по 1143 гг. (см.: Д. Прозоровский. Об утварях, приписываемых Владимиру Мономаху. СПб., 1880). – *99.*

[227] Имеется в виду «Сказание о Вавилонском царстве», памятник византийского происхождения, получивший в переработке широкое распространение в русской книжной литературе. Согласно сказанию, греческий царь Лев (в крещении Василий) отправил «трех благочестивых мужей» в Вавилон, «взять там знамения у святых трех отроков: Анания, Азария и Мисаила». Во храме святых отроков послы получили вразумление отправиться «в царев двор» и во дворце нашли царские венцы: «первый Навуходоносора, царя вавилонского *и всея вселенныя*», второй – его царицы, «сердоликову крабицу», хранившую в себе царскую багряницу, или порфиру, и грамоту, «написану греческим языком». В грамоте излагалась история венцов и сообщалось, что теперь «молитвами святых отроков» венцы должны бысть «на греческом царе Льве, в св. крещении Василии, и на его царице Александре» (цит. по: В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев. 1901, с. 496–497). Так сказание устанавливало преемственность Византийской монархии от великих монархий древности и освящало ее как единственную истинную монархию, опираясь в этом смысле на известное пророчество Даниила, «*творца первого апокалипсиса*» (см. примеч. 94 к «Статьям религиозного содержания» – Т. II наст. изд., с. 451), о четырех царствах (Дан 2:36-44), три из которых «прейдут», а четвертое, будучи воздвигнуто «Богом небесным», «вовеки не разрушится», «будет стоять вечно». На русской почве «Сказание о Вавилонском царстве» было поставлено в прямую связь со сказанием о передаче царских регалий Владимиру Мономаху (тех самых регалий, которые были найдены посольством императора Льва в Вавилоне), и таким образом Россия утверждалась как преемница мировых монархий, как «четвертое царство», которое не прейдет вовек. – *99.*

[228] Оригинал не разыскан. Печатается по копии, сделанной Н.П. Петерсоном: ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, лл. 346–347. Ранее опубликовано: «Философия бессмертия и воскрешения». Вып. 2, с. 224–225. О перенесении Баженовской модели Кремля в Румянцевский музей см. примеч. 236. – *100.*

[229] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 147 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 55–56. Ранее опубликовано: «Начала», 1993, № 1, с. 59–60. О каких статьях идет речь, установить не удалось. – *100.*

[230] В Пасхальную полночь в Кремле колокольный звон, знаменовавший начало крестного хода, сопровождался артиллерийскими залпами (обычно они производились с Тайницкой башни). См.: М. Уоллэс. Россия. Т. 2. СПб., 1881, с. 61. – *101.*

[231] О теории преступной толпы и относящихся к ней работах *С. Сигеле*, *Г. Тарда*, *М. Нордау*, *Э. Ферри* см. преамбулу и примеч. 113. Людвиг *Гумплович* (1838–1909) – право-

вед и социолог, представитель социал-дарвинизма; основной движущей силой истории полагал борьбу этнических и социальных групп, умаляя роль индивидуальности, личной воли. См. его книгу «Sociologie und Politik». Leipzig, 1892 (рус. пер. «Социология и политика», М., 1895). – *101*.

[232] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 126 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 112, 123). Ранее опубликовано: «Начала», 1993, № 3, с. 32–33; «Философия бессмертия и воскрешения». Вып. 2, с. 229–230. – *101*.

[233] «*Тебе одеющегося светом*» – стихира, поющаяся на вечерни в Великую Пятницу. «*Не рыдай Мене, Мати*» – песнопение из канона Великой Субботы. – *102*.

[234] «*Увы Мне, Свете мой*» – слова из стихиры на целование Плащаницы. – *102*.

[235] Слова из стихиры «*Тебе одеющегося светом*» (см. примеч. 233). – *102*.

[236] Печатается по: «Кремль», 1897, 1 марта, № 2. Поводом к статье послужило предстоявшее летом 1897 г. в преддверии 160-летия со дня рождения архитектора Василия Ивановича Баженова (1737 или 1738–1799) перенесение созданной им модели реконструкции Московского Кремля в Московский Публичный и Румянцевский музеи. Эта модель, хранившаяся с 1856 г. в здании Оружейной палаты, была передана Музеям по высочайшему повелению Николая II от 5 ноября 1896 г. (см.: «Отчет Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1896 год». М., 1897, с. 10–11).

Фигура В.И. Баженова привлекала внимание Федорова и ранее – непосредственно в связи с Публичным и Румянцевским музеями: знаменитый архитектор был строителем дома Пашкова, в котором с 1862 г. располагались их коллекции и библиотека. В 1890-е годы администрацией Музеев, их служащими, представителями московской интеллигенции неоднократно поднимался вопрос о реставрации здания. Федоров со своей стороны полагал, что эта реставрация может быть приурочена к памятным датам: 80-летию со времени пожара Москвы 1812 г., коронации Николая II в 1896, а также 100-летию со дня смерти В.И. Баженова, которое должно было отмечаться в 1899 г. «Баженова, – писал Федоров Н.П. Петерсону 30 мая 1894 г., – можно назвать отцом Новой русской архитектуры: он первый задумал изучить все древние здания России и создать самобытный русский стиль». Эту же характеристику спустя три года он повторил в статье «Баженовский Кремль».

Модель реконструкции Московского Кремля была создана В.И. Баженовым по заказу императрицы Екатерины II. Архитектор предполагал застройку всего пространства древнего детинца одним монументальным дворцом, внутри которого должны были оказаться все кремлевские соборы и монастыри. Торжественная закладка дворца состоялась в 1773 г. (Екатерина стремилась продемонстрировать Европе культурную и финансовую мощь России, находившейся с 1768 г. в войне с Турцией), начались работы, однако в 1775 г. они были прекращены: замысел Баженова так и остался неосуществленным.

Проект нового Кремля, поражавший современников архитектора своей грандиозностью, усиливавшийся раздвинуть границы возможного (этим он оказался сродни созданному уже в XIX в. проекту храма Христа Спасителя А. Витберга), заинтересовал Федорова. Мыслитель стремился дать истолкование замысла Баженова в духе идей всеобщего дела, влагал в него собственное проективное содержание, подчеркивал символичность акта перенесения кремлевской модели в *предкремлевский музей*, старался привлечь к этому событию внимание своих коллег, посетителей Музеев, общественности Москвы. Для печати им были написаны две небольшие статьи под одноименным названием «Баженовский кремль» (одна – до перенесения модели, вторая – после перенесения). Первая появилась в газете «Кремль», издававшейся историком Д.И. Иловайским, в рубрике «Московские художественные известия» за подписью «Н.Ф.» (что, вероятно, было сделано без ведома Федорова: он никогда не ставил под статьями своих инициалов), вторая – в «Русском слове» (см. примеч. 239). Текст статей составлялся так, чтобы создавалось впечатление об их принадлежности разным лицам, причем лицам, не имеющим отношения к Публичному и Румянцевскому музеям (для Федорова это был обычный прием). Многое из высказанного в них Федоровым спустя год почти дословно было повторено в брошюре Е. Варба (псевдоним Я.Ф. Браве – см. примеч. 19 к разделу «Библиотеки и музейно-библиотечное образование») «Одно из наших центральных просветительных учреждений (Очерки Румянцевского музея)». М., 1898,

с. 31–34 со ссылкой на газету «Русское слово». Из федоровского окружения отдельную статью о Баженове (к его юбилею) написал Ю.П. Бартенев («Русский архив», 1899, № 4). – *102.*

237 Замысел принадлежал самому Федорову. Однако на пути к его осуществлению уже после перенесения модели Кремля летом 1897 г. в дом Пашкова обнаружились препятствия: «...многие ее подробности [...] вследствие долголетнего хранения их в кладовых Оружейной палаты» были поломаны; а главное – «ни одна из зал Музеев, по недостаточным размерам, не позволяла установить Баженовскую модель в том виде, в каком она должна быть расположена по своему плану» (длина модели была почти 15 м, а ширина – 10 м, при Екатерине II для ее изготовления была отведена целая крытая постройка). Поэтому «в ожидании лучшей будущности Музеев (в то время неоднократно предпринимались попытки увеличить музейные площади, которые, однако, ни к чему не приводили. – *Сост.*) кремлевскую модель пришлось разобрать по частям и расставить в двух, трех комнатах» («Отчет Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1897 г.». М., 1898, с. 15–16). Спустя некоторое время Баженовская модель Кремля была передана Архитектурному отделу Политехнического музея, куда поступили и все относящиеся к ней планы, чертежи и рисунки. – *103.*

238 Федоров цитирует «Записку о Московских достопамятностях», написанную *Н.М. Карамзиным* «в 1817 году для некоторой особы, ехавшей в Москву», по изданию: «Сочинения Карамзина». Изд. 4-е. Т. 9, СПб., 1835. – *103.*

239 Речь идет о гравюре французского художника-гравера Бернара *Пикара* (1673–1733), изображавшей панораму Москвы. На ней было хорошо видно здание в духе раннепетровской архитектуры, стоявшее на том самом месте, где впоследствии был построен дом Пашкова. См.: Н. Янчук. Старое Ваганьково и дом бывший Пашкова // Московский Публичный и Румянцевский Музеи. Торжественное заседание в память графа Н.П. Румянцева. М., 1897. – *104.*

240 Печатается по: «Русское слово», 1897, 1 октября, № 263. В газете статья Федорова была помещена без подписи в разделе «Из газет и журналов». – *104.*

241 *Л. Тихомиров*. С вышки Румянцевского музея // Московские ведомости, 1896, 18 мая, № 135; *В.И. Немирович-Данченко*. Письма о коронации // Нива, 1896, № 22, с. 561–565. Обе статьи содержали описание иллюминации Московского Кремля в дни коронационных торжеств 15–17 мая 1896 г. За иллюминацией их авторы наблюдали с бельведера дома Пашкова – это место считалось «идеально удобным» для обозрения Москвы. – *104.*

242 В «Русском архиве» была помещена статья Федорова «Еще об историческом значении царского титула», вошедшая затем в работу «Самодержавие» (см. Т. II наст. изд., с. 3–5). О статье *В.С. Соловьева* см. примеч. 66 к «Самодержавию» (там же, с. 446). – *104.*

243 Речь идет об Уложенной комиссии (1767–1768 гг.), созванной Екатериной II для выработки нового законодательства Российской империи (в состав комиссии входили 572 депутата – представители разных сословий и социальных групп: дворяне, горожане, крестьяне, жители национальных окраин и т.д.). – *105.*

244 Оригинал не разыскан. Печатается по копии рукой Н.П. Петерсона: ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, лл. 344–347. – *105.*

245 «Россия, вся история которой есть не что иное, как подвиг умиротворения и объединения враждующих сил, – писал В.А. Кожевников в статье «Международная благодарность», – Россия заслужила право быть главною вестницею всемирного мира и уповать на осуществление его. После стольких нашествий враждебных, она вправе ожидать в настоящем и будущем пришествий мирных от всех концев земли и верит, согласно со старою Москвою, в осуществление уповаемого, в осуществление именно в третьем Риме и Новом Сионе (Кремле) царства мира, царства сынов человеческих, которому не будет конца, в том древнерусском смысле, что ни четвертому Риму, ни иному новому Сиону уже не быть». И праздник Пасхи, так радостно и торжественно празднуемый в Кремле, «станет всемирным и действительным "торжеством из торжеств" тогда лишь, когда исполнится пророчество, когда станет ясно, что в Новый Сион грядет не один Царь мира, но грядут все примиренные народы земли, от Запада, и Севера, и моря, и Востока, – все, как братья, познавшие общее родство и потому ставшие, наконец, сынами человеческими, постигнувшими первоначальный смысл этих простых слов и долга, из них вытекающего» («Русский архив», 1896, № 2, с. 262–263). – *105.*

[246] Лев XIII (см. примеч. 39 к «Супраморализму» – Т. I наст. изд., с. 512). – *105*.

[247] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 2 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 367–368). *Владиславлев* – вероятно, речь идет о Владимире Михайловиче Владиславлеве, экономисте и публицисте, авторе книги «К аграрному вопросу в Лифляндии», СПб., 1894. Владиславлев был знакомым Федорова по Румянцевскому музею: в письме Николаю Федоровичу в Воронеж от 1 февраля 1899 г. он вспоминал об их частых беседах «в каталожной за горами бумажек в полусумраке короткого зимнего дня», и в том же письме упоминал о размолвке, из-за которой они «расстались напряженно и тяжело». Оправдывая свое «супротивничанье», Владиславлев писал: «...при всей любви моей, преданности и глубоком уважении к Вам не могу и никогда не буду в состоянии напечатать хоть строчку такого, что я сам не разделяю душевно. [...] Неужели Вы, такой широкий и добрый, не хотите допустить свободы для моей личной совести, писательской свободы ратовать за тό, за что действительно стоишь!» (ОР РГБ, ф. 657, к. 4, ед. хр. 12, л. 15). – *106*.

[248] Баженова не раз упрекали в том, что его «Проект Кремлевской перестройки» следовал образцам французской архитектуры в ущерб традиции древнерусского зодчества и фактически уничтожал архитектурный ансамбль Кремля, сложившийся еще в XVI веке. Действительно, план Баженова предполагал снос южной Кремлевской стены, части башен и древних построек. Однако значительная часть стен и башен Кремля, его церкви и соборы должны были быть сохранены, а новые сооружения – образовать с прежними единое, гармоничное целое. По мнению целого ряда исследователей творчества Баженова уже в нашем столетии, в случае с моделью Кремлевского дворца речь должна идти не о приоритете западноевропейской традиции, а о сочетании приемов классицизма и барокко с композиционными принципами русской архитектуры XVI–XVII вв., о создании синтетического, самобытного стиля, проявившегося затем в других гражданских и архитектурных постройках Баженова (см.: В. Снегирев. Зодчий Баженов. М., 1962; Е.Т. Чернов, А.В. Шишко. Баженов. М., 1949). Федоров предвосхищает именно такое толкование творчества русского архитектора. – *106*.

[249] Федоров имеет в виду свою собственную статью «Баженовский Кремль», напечатанную в газете Д.И. Иловайского «Кремль» (см. примеч. 235). – *106*.

[250] Печатается по: «Русское слово», 1896, 9 февраля, № 38 (без подписи). Эта и следующая заметка («Еще о Румянцевском музее – как памятнике 1812 года») имели форму отклика-рецензии на статью *В.А. Кожевникова «Международная благодарность»* («Русский архив», 1896, № 2), написанную под прямым руководством Федорова и содержавшую многие задушевные его мысли о значении Москвы, Кремля, Румянцевского музея. Федоров стремился привлечь внимание общественности к статье своего друга и ученика и одновременно – дополнить ее (см. письмо к Н.П. Петерсону от 15 февраля 1896 г.). – *107*.

[251] Картина Николая Сергеевича *Матвеева* (1855–1939) «Король Прусский Фридрих Вильгельм III с сыновьями благодарит Москву за спасение его государства» должна была быть выставлена на II выставке Общества художников исторической живописи в Историческом музее (фотографический снимок с картины и историческую справку к ней, составленную Н.С. Матвеевым, см.: «Общество художников исторической живописи под покровительством вел. кн. Сергея Александровича. Обзор второй выставки картин в Москве 1896 г.». М., 1896, с. 4–6; фото под № 13). О том, что эта картина должна появиться на выставке, газета «Русское слово» сообщила в № 324 за 1895 г. (статья «Благодарствование сожженной Москве», подпись «N»). Сама выставка открылась 10 марта 1896 г. («Московские ведомости», 1896, № 69). Обозревая представленные полотна, корреспондент «Московских ведомостей» так писал о картине Н.С.Матвеева: «Сюжет патриотический, а если прибавить, что он вызвал заранее некоторые восторги в нашей прессе, то понятно, почему мы подходим к нему с громадным интересом и уходим с некоторым разочарованием, так как ждали большего от картины, умело сделанной, гладко написанной [...] и несомненно интересной по бесспорно историческому сюжету». Далее автор обзора излагал сюжет картины по статье В.А.Кожевникова и заметкам Н.Ф.Федорова в «Русском слове» и завершал похвалой Матвееву: «Картина выписана превосходно, свежа по краскам и свидетельствует о непрерывном совершенствовании художника, о его занятиях историей и тща-

тельной разработке русских сюжетов» («Московские ведомости», 1896, 9 апреля, № 96). – *107.*

[252] Это замечание В.А. Кожевникова относилось к В.В. Верещагину (в начале статьи «Международная благодарность» речь шла о выставке картин художника на сюжеты истории 1812 г., проходившей в Историческом музее в конце 1895 г.). – *107.*

[253] Рассказ государственного деятеля и дипломата Павла Дмитриевича *Киселева* (1788–1872) был приведен в письме Н.В. Ханыкова к биографу Киселева А.П. Заблоцкому-Десятовскому от 3 июля 1874 г. (А.П. Заблоцкий-Десятовский. Граф П.Д. Киселев и его время. Т. IV. СПб., 1882, с. 7). Н.С. Матвеев историческую справку к своей картине начал именно с этой цитаты («Общество художников исторической живописи. Обзор второй выставки...», с. 4). – *108.*

[254] «Фридрих-Вильгельм III не однажды выражал Москве свою признательность. Еще только издали увидев Москву из села Кунцева, король приветствовал ее как избавительницу его отечества от нашествия Наполеона. В память этого в Кунцеве сооружен пирамидальный памятник с надписью: 1818 года июня 4 дня король Прусский, узрев из села Кунцева Москву, благодарствовал ей за спасение своего государства» // Общество художников исторической живописи. Обзор второй выставки..., с. 5. – *108.*

[255] «Русский архив», 1896, № 2, с. 260–262, 264. Личная библиотека императрицы *Александры Федоровны* (1798–1860), супруги Николая I, содержавшая богатое собрание книг (9000 томов), гравюр, альбомов, эстампов, была передана Московскому Публичному и Румянцевскому музеям в 1862 г. по инициативе вел. князей Михаила и Николая Николаевичей и с высочайшего соизволения императора Александра II. В доме Пашкова она располагалась «посредине всего здания» в «обширном помещении под литерою G» («Путеводитель по библиотеке Московского Публичного и Румянцевского Музеев». М., 1872, с. 8). Сведения о библиотеке Александры Федоровны Кожевникову сообщил Федоров. Федорову же принадлежала мысль о «скульптурном воспроизведении» памятного события на бельведере дома Пашкова, а также многие формулировки из приведенного им фрагмента статьи «Международная благодарность». Впоследствии эпизод поклонения Москве прусского короля по статье «О Румянцевском музее» был пересказан Я.Ф. Браве в брошюре «Одно из наших центральных просветительных учреждений. Очерки Румянцевского Музея» (с. 34–35; здесь же упоминалась и библиотека Александры Федоровны, и то, что она была «первым славянофилом нашего века»). – *109.*

[256] Печатается по: «Русское слово», 1896, 15 февраля, № 44 (статья была помещена за подписью «Москвич»). – *109.*

[257] Федоров имеет в виду два старейших изображения Пашкова дома – гравюры Антинга (1789) и Делабарта (1799). О статуях, украшавших тогда здание, упоминается и в первом его описании, приведенном в книге И. Рихтера: Moskwa. Eine Skizze (рус. пер.: «Москва – начертание». М., 1801). – *109.*

[258] В.А. Кожевников. Международная благодарность // Русский архив, 1896, № 2, с. 261. – *110.*

[259] Описание гравюры см.: *Д.А. Ровинский*. Подробный словарь русских гравированных портретов. Т. I. СПб., 1889, с. 15. – *110.*

[260] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 143 (текст – рукой Н.П. Петерсона с пометами и поправками Н.Ф. Федорова; копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 385–389). Черновик статьи, написанной Федоровым в Воронеже между концом августа – серединой сентября 1898 г. и посланной в редакцию «Московских ведомостей». Статья не была напечатана, и сам текст ее затерялся в редакции (вплоть до конца декабря 1898 г. Федоров через В.А. Кожевникова и Ю.П. Бартенева предпринимал попытки вернуть статью, однако они остались безрезультатными). Поводом к статье стало открытие памятника Александру II в Московском Кремле (см. примеч. 195). Федоров называет Александра II «основателем Музея», поскольку перевод в 1861 г. Румянцевского музея из Санкт-Петербурга в Москву и образование в 1862 г. Московского Публичного музеума и Румянцевского музеума состоялись по «высочайшему утверждению» императора. Александр II заботился и о пополнении коллекции и библиотеки Музеев: в 1861 г. им была приобретена и передана в дар Музеям картина А.А. Иванова «Явление Христа народу», положившая начало музейной картинной

галерее; в 1862 – пожертвовано 200 картин из собрания Императорского Эрмитажа, а также ряд других экспонатов, дано соизволение на передачу библиотеки императрицы Александры Федоровны (см. примеч. 255) и т.д. – *111*.

[261] Библиотека, принадлежавшая государственному деятелю, министру народного просвещения и ученому-востоковеду Аврааму Сергеевичу *Норову* (1795–1869), была приобретена для Московского Публичного и Румянцевского музеев на средства Государственного казначейства в 1864 году. Она насчитывала 14 000 томов, была особенно богата отделами церковно-историческим, древне-классическим и философским и считалась «одним из самых капитальных приобретений Московского Музея» («Путеводитель по библиотеке Московского Публичного и Румянцевского музеев», с. 7). Собрание графа Михаила Юрьевича *Виельгорского* (1788–1856) – более 8600 книг и брошюр по различным отраслям знания – поступило в библиотеку Музеев от его дочери А.М. Веневитиновой в 1866 г. – *111*.

[262] *Фредерикс* Мария Павловна (1832 – после 1897) – фрейлина императрицы Александры Федоровны. Приведенную Федоровым цитату см.: «Из воспоминаний баронессы М.П. Фредерикс» // Исторический вестник, 1898, № 5, с. 408. – *112*.

[263] Картина «Король Прусский Фридрих Вильгельм III с сыновьями благодарит Москву за спасение его государства» была приобретена Николаем II в 1896 г. и до 1931 г. находилась в Александровском дворце в Детском Селе (ныне г. Пушкин), откуда поступила в собрание Государственной Третьяковской галереи (см.: «Государственная Третьяковская галерея. Каталог живописи XVIII – начала XX века (до 1917 года)». М., 1984, с. 292). – *112*.

[264] В момент написания черновика статьи у Федорова еще не было в руках изображения памятника Александру II. Описание памятника см.: Н. Султанов. Памятник императору Александру II в Кремле Московском. СПб., 1898. – *112*.

[265] Московский Публичный и Румянцевский музеи были первыми публичными просветительными учреждениями Москвы. Если в Санкт-Петербурге к середине XIX в. существовали Императорская Публичная библиотека, Эрмитаж, Музей Академии наук, Картинные галереи Академии художеств, то в Москве для общественного пользования были доступны лишь библиотека Московского университета и находящиеся в нем Зоологический музей, нумизматический и др. кабинеты, собрания которых были подчинены прежде всего научным целям, а помещения не могли вместить всех желающих. В 1857 г. возникла идея перевести университетскую библиотеку и коллекции в здание дома Пашкова, однако она не была реализована (см. Е. Варб (Я.Ф. Браве). Одно из наших центральных просветительных учреждений (Очерки Румянцевского Музея), с. 24–28; «Пятидесятилетие Румянцевского Музея в Москве. 1862–1912. Исторический очерк». М., 1913). – *113*.

[266] Жалобы на тесноту помещений Московского Публичного и Румянцевского музеев были высказаны еще в их «Отчете» за 1879–1882 гг. С начала же 1890-х годов вопрос о нехватке помещений стоял особенно остро. Его неоднократно поднимала и администрация Музеев в лице В.А. Дашкова и М.В. Веневитинова, и сотрудники, и многолетние читатели библиотеки, предпринимались официальные ходатайства, появлялись статьи в «Московских ведомостях», «Русских ведомостях» и т.д. «Надо заметить, – писал Я.Ф. Браве, – что вообще теснота и неудобство помещения сильно задерживают успехи и развитие Музея. Дом Пашкова с каждым годом все с большим трудом вмещает разрастающиеся коллекции. Но теснота всего более дает себя чувствовать в библиотеке. Давно уже все стены использованы, давно уже книжные полки тянутся в несколько рядов поперек зал; давно уже площадки, коридоры и лестницы заняты шкафами. Вообще, с угрожающей быстротой подступает тот трагический момент, когда некуда будет деваться со стекающимися со всей России изданиями» (Е. Варб (Я.Ф. Браве). Одно из наших центральных просветительных учреждений, с. 79). О Московском главном архиве Министерства иностранных дел см. примеч. 285. – *113*.

[267] «Дополнение 1», «Дополнение 2» и заметка «Если будет признано превосходство музеев...» печатаются по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 144, лл. 2–5 об. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 391–393). – *113*.

[268] *Памятник Александру II*, воздвигнутый на южном склоне Кремлевского холма, представлял собой величественное монументальное сооружение (35 м по лицевому фасаду и 32 м по боковому). Над статуей императора (работы скульптора А.М. Опекушина), изображавшей Александра II «в полной генеральской форме и в Императорской порфире, т.е. в том

одеянии, в котором он венчался на царство», возвышалась сень, а сама сень с трех сторон была окружена галереей (Н. Султанов. Памятник императору Александру II в Кремле Московском. СПб., 1898). – *114*.

[269] Польское восстание 1863–1864 гг., охватившее Королевство Польское, территории Литвы, Белоруссии, Правобережной Украины. – *114*.

[270] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 142 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 394–396). – *115*.

[271] *Речь Стаховича* – см. примеч. 60 к «Статьям религиозного содержания из III тома “Философии общего дела”». – *115*.

[272] Заметка написана осенью 1898 г., уже после того, как основной текст статьи «Прекремлевский Московский Румянцевский музей...» был отправлен в редакцию «Московских ведомостей» и затерялся там. Поводом к заметке послужил слух о предстоящей передаче картины А.А. Иванова «Явление Христа народу» из Московского Публичного и Румянцевского музеев в Императорский Российский исторический музей. Ранее в Исторический музей последовательно были переданы проекты памятника Александру II, представлявшиеся на конкурсы 1882, 1884 и 1885 гг. (организованы для художников и скульпторов Комитетом по сооружению памятника; ни один из проектов не был утвержден); проект памятника, разработанный П.В. Жуковским и Н.В. Султановым, и его гипсовая модель; модель статуи работы А.М. Опекушина; все относившиеся к проекту рисунки, планы и чертежи, а также древности, найденные во время земляных работ по закладке фундамента. – *116*.

[273] Согласно описанию Н. Султанова, «терраса памятника [...] имеет венчающий арочный карниз, наподобие тех карнизов средневековой фортификации, которые в западном военном зодчестве известны были под названием “машикули”, а у нас назывались “навесными бойницами” и “осадными стоками”. Такого рода архитектурная обработка придана ей для того, чтобы она была в согласии со стенами Московского Кремля» (Н. Султанов. Памятник императору Александру II в Кремле Московском, с. 572).Украшали террасу памятника и щиты с размещенными на них гербами присоединенных при Александре II частей империи: Туркестана, Амурской области, Кавказских областей. – *116*.

[274] Исторический музей был основан по инициативе устроителей Севастопольского отдела Политехнической выставки, прежде всего графа А.С. Уварова. Александр II дал высочайшее соизволение на устройство музея 9 февраля 1872 г. и присвоил ему имя наследника, вел. князя Александра Александровича (будущего Александра III): с 1873 по 1881 гг. музей назывался Русским национальным музеем его императорского высочества государя наследника цесаревича. – *117*.

[275] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 25 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 59–64). Ранее опубликовано: «Философия бессмертия и воскрешения». Вып. 2, с. 206–209. Поводом к статье послужил план установки в Москве памятника императору Александру III: всенародная подписка на него была объявлена с Высочайшего соизволения в 1894 г. Проект и место сооружения этого «национального, народного, русского памятника» – именно таким виделся он почитателям императора – долгое время были предметом дискуссий: одни предлагали воздвигнуть в Кремле храм-памятник во имя Св. благоверного князя Александра Невского, другие – статую «рядом с памятником Александру II, и также непременно под сенью» («Русское слово», 1895, 20 октября, приложение), третьи – опять-таки статую, но уже у храма Христа Спасителя (именно там памятник и был построен; открыт – в 1912 г.). Федорову была близка и идея храма-памятника (см. в наст. томе статью «Внутренняя роспись храма»), и проект постановки памятника сыну рядом с памятником его отцу. В данной статье он разбирает именно второй вариант, предлагая собственное видение памятника императору-миротворцу, который, по его мысли, должен был раскрыть – архитектурно и скульптурно – и назначение самодержавия, и место России в мировой истории, и, наконец, задачу, стоящую перед человечеством.

Статья была написана осенью 1898 г. в Воронеже. 17 ноября Н.Ф. Федоров отправил ее В.А. Кожевникову в Москву для передачи Ю.П. Бартеневу. Николай Федорович просил о том, чтобы Бартенев прочел эту статью П.В. Жуковскому вместе со статьей о памятнике Александру II, на возвращение которой из редакции «Московских ведомостей» он очень

надеялся. Данную просьбу Федоров повторял и в последующих письмах, особенно настаивая на прочтении Жуковскому именно двух статей, а не одной лишь о памятнике Александру III, поскольку эти статьи, по его замыслу, были взаимосвязаны (см. письмо В.А. Кожевникову от 2–3 декабря 1898 г.). Однако, убедившись в том, что первая статья «погибла в редакции "Московских ведомостей"», отказался от своей просьбы. Частично статья «О памятнике Александру III» вошла в брошюру «К делу умиротворения...», напечатанную в Воронеже в 1899 г. (см. в наст. томе). – *117*.

276 На сводах галереи, окружавшей памятник Александру II, были изображены мозаичные портреты великих князей, царей и императоров государства российского, начиная от равноапостольного князя Владимира и заканчивая Николаем I. «Исторический смысл памятника» – собирание русской земли, образование великой державы – поясняли и украшавшие сень над статуей императора гербы городов и губерний (Н. Султанов. Памятник императору Александру II в Кремле Московском, с. 576–578). – *118*.

277 *А.В. Горский*. О священнодействии венчания и помазания царей на царство. М., 1882, с. 30–31. – *118*.

278 Федоров цитирует свою заметку «Еще об историческом значении царского титула».– *118*.

279 *А.Н.Муравьев*. Путешествие по св. местам русским. Ч. I (гл. «Пасха в Кремле»), с. 281. – *118*.

280 Речь идет о книге филолога, близкого знакомого Федорова, Ивана Михайловича *Ивакина* (1855–1910) «Князь Владимир Мономах и его поучение» (первая часть ее была издана в Москве в 1901 г.). – *119*.

281 Речь идет о словах, сказанных митрополитом всея Руси *Петром* (см. примеч. 125) Ивану Даниловичу Калите и сопровождавших просьбу митрополита к князю о построении в Москве собора Успения Богоматери: «Если послушаешь меня, сын мой, то прославишься много больше других князей, и сыны, и внуки твои в род и род; и град сей славен будет среди всех городов российских, и святители пребудут в нем, и твердо лягут руки его на плечи его врагов, и прославится Бог в нем» (цит. по: А.Ф. Малиновский. Обозрение Москвы. М., 1992, с. 18). Сам митрополит Петр, приехав в Москву из великокняжеской столицы владимирской, остался в этом, тогда еще удельном городке, пожелав основать в нем митрополию. Здесь же скончался и был похоронен в стене недостроенного Успенского собора. – *119*.

282 Мф 8:22, Лк 9, 60. – *119*.

283 Стихотворение Ю.П. Бартенева, написанное им «по поручению» Н.Ф. Федорова (авторский текст см. в письме Ю.П. Бартенева к Н.П. Петерсону от 4 ноября 1896 г. // ОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 25). Федоров цитирует стихотворение Ю.П. Бартенева с некоторыми собственными поправками стилистического характера. – *120*.

284 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 99. Автограф не сохранился. Источник текста – гранки статьи с корректурной правкой синим карандашом рукой неустановленного лица (редактора? корректора?) и простым карандашом – рукой Федорова (им же сделаны две небольшие приписки к статье). Вверху 1 листа тем же синим карандашом и той же рукой надпись: «NB Отправить, прислать мне завтра», ниже простым карандашом рукой третьего лица: «Не читана». Шрифт, которым набрана статья, – характерный шрифт газеты «Московские ведомости». Судя по содержанию (посещение в Пасхальные дни «Нового Иерусалима», осмотр Румянцевского музея, который в конце июня – начале августа бывал закрыт для посетителей, ироническая фраза «Мы все еще не пресытились горьким... любуемся "Дном", забывая, что есть и верхи, есть и небо!» – пьеса А.М. Горького «На дне» шла в Художественном театре с декабря 1902 г.), статья была написана во второй половине апреля – конце июня 1903 года. В газете «Московские ведомости» она не появилась, хотя, как видно по гранкам, была набрана и планировалась к выходу. В архиве Н.П. Петерсона корректура статьи, по всей вероятности, сохранилась не полностью: вслед за первым листом идет лист, на котором вверху простым карандашом сделана надпись «Без заглавия. 3», а содержание этого листа позволяет предположить, что перед ним был еще один лист текста, который ныне утрачен. Подписана статья – «N.N.». – *120*.

285 *Московский главный архив Министерства иностранных дел* (до 1832 г. – Московский Архив Коллегии иностранных дел) – первый исторический архив России. Образован в

1724 г. при Петре Великом. С конца мая 1902 г. его директором был действительный статский советник, дипломат, князь Владимир Евгеньевич *Львов*.

Московский главный архив Министерства иностранных дел и Московский Румянцевский музей Федоров считал взаимосвязанными учреждениями. Для обоих, подчеркивал он, много сделал канцлер Н.П. Румянцев: в 1811 г. будущий основатель музея ходатайствовал об устройстве при архиве комиссии печатания грамот и договоров и сам пожертвовал на это 25 тысяч рублей, благодаря чему было предпринято пятнадцатитомное издание «Собрания государственных актов и договоров». Топографически музей и архив (с 1876 г. помещавшийся на Воздвиженке) также были близки, располагаясь, к тому же, по соседству с Кремлем, что для Федорова выглядело глубоко символическим. Как указывал В.А. Кожевников, мыслитель неоднократно говорил «о необходимости сближения деятельности обоих учреждений на пользу общего дела». Этой теме был посвящен ряд статей, ныне, к сожалению, утраченных. В.А. Кожевников следующим образом резюмировал их содержание: «Предкремлевский Музей, так сказать, суммирует миротворную задачу Третьего Рима применительно к самой России; Архив же Министерства Международного Дела» – именно так называл Федоров Московский главный архив Министерства иностранных дел – «распространяет ту же задачу до размеров уже интернациональных, всечеловеческих», служа делу «восстановления всечеловеческого братства и всемирного мира». «Содействовать “религионизации Министерства Иностранных дел” есть для всех его агентов и священный долг, и высокая честь. Нравственная обязанность посланников и всех служащих при посольствах заниматься изучением стран, в которых они служат, а с изучением связано и собирание предметов, в коих особенно ясно и типично выразилась жизнь страны. Если бы благой пример, преподанный в этом отношении [...] князем В.Е. Львовым, нашел себе последователей, Архив превратился бы в Международный Музей Мира, т.е. соединение наиболее дорогого каждому народу влекло бы за собою и внутреннее сближение народов. Возвратить сердца народов друг другу и создать Музей, который был бы родным для всех народов – это и есть одна из задач 3-го Рима» (статья «Министерство Международного Дела» и другие на эту тему) // В.А. Кожевников. Николай Федорович Федоров. Ч. I, с. 21. – *120*.

286 Александр Иванович *Румянцев* (? – нач. 1750-х гг.) – дед Н.П. Румянцева, государственный деятель, сподвижник Петра I. При императрице Анне Иоанновне некоторое время находился в опале, затем с 1735 г. последовательно служил астраханским, казанским губернатором, правителем Малороссии. С 1740 – чрезвычайный и полномочный посол в Царьграде. Петр Александрович *Румянцев-Задунайский* (1725–1796) – отец Н.П. Румянцева, выдающийся русский полководец, государственный деятель, главнокомандующий русской армией в русско-турецкую войну 1768–1774 гг. «*Non solum armis*» («не только оружием» – *лат.*) – девиз, начертанный на гербе Румянцевых. Статуя «*Мир*» работы итальянского скульптора Антонио *Кановы* (1757–1822) – в виде крылатой богини – находилась в большой зале Московского Публичного и Румянцевского музеев в напоминание «3-х важных исторических событий, связанных с именем Румянцевых: трактат о мире с Швецией, заключенный в 1743 г. в Або Александром Ивановичем Румянцевым [...] громкая победа, одержанная графом П.А. Румянцевым-Задунайским над турецкою армиею, и условия мира, предписанные им турецкому визирю в 1774 году в болгарской деревне Кайнарджи (Кючук-кайнарджийский мир, завершивший русско-турецкую войну. – *Сост.*); наконец, Фридрихсгамский мир, заключенный сыном Задунайского, канцлером Н.П. Румянцевым в 1809 г.» («Путеводитель по библиотеке Московского Публичного и Румянцевского музеев». М., 1872, с. 4–5). – *120*.

287 Этими словами оканчивается 1 лист корректуры. Последующий текст находился на листе с надписью «Без заглавия. 3». – *120*.

288 См. примеч. 11 к «Супраморализму» – Т. I наст. изд., с. 509. В 1902 г. Федоров прожил в г. Воскресенске, близ которого находился Ново-Иерусалимский монастырь, с мая по август; после Пасхи 1903 г. также посетил его. Письма мыслителя В.А. Кожевникову о Новом Иерусалиме см. Т. IV наст. изд. – *121*.

289 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 40, к. 7, ед. хр. 56 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 81–84, 439–441). В данном случае в единый текст соединены два черновых варианта заметки (окончательный ее текст не сохранился), переданной Н.Ф. Фе-

доровым в 1893 г. Ивану Алексеевичу Борисову, публицисту, частому посетителю библиотеки Румянцевского музея, для написания статьи «Вопрос о Каразинской метеорологической станции в Москве» (вышла в журнале «Наука и жизнь», 1893, № 44, дана в приложении к наст. тому). Поводом к заметке послужило ходатайство заведующего метеорологической обсерваторией Московского университета Б.И. Срезневского о перемещении этой обсерватории в здание Московского Публичного и Румянцевского музеев, причем для размещения приборов и инструментов предполагалось использовать бельведер Пашкова дома. Сообщение о ходатайстве Срезневского в 1893 г. напечатала газета «Русские ведомости».

Федоров не только поддержал идею Срезневского (не сам ли и внушил ее?), но и предлагал присвоить обсерватории имя В.Н. Каразина (см. примеч. 4 к I части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 468). В личности и деятельности этого общественного деятеля и ученого-изобретателя его привлекало многое. Придавая огромное значение образованию, Каразин, став с 1801 г. доверенным лицом Александра I, ходатайствовал перед ним о создании особого Министерства народного просвещения. По поручению императора разработал обширный проект деятельности нового министерства (к сожалению, при обсуждениях проект подвергся значительным изменениям и переработке), в 1802–1804 гг. служил в нем правителем дел Комиссии об училищах, участвовал в подготовке и проведении реформы высшего и среднего образования. Считал, что правительство в деле просвещения народа должно опираться на все образованные сословия, в первую очередь на дворянство (обязанность каждого помещика заботиться об образовании вверенных ему крестьян) и духовенство: его роль здесь особенно велика, поскольку просвещение, по мысли Каразина, неотделимо от воспитания; составил проект устройства сельских «приходских училищ» (призыв Каразина расширить участие духовенства в сфере начального образования в полной мере нашел отклик уже в конце столетия, в 1884 г., когда были высочайше утверждены правила о церковно-приходских школах и на полях этих правил император Александр III начертал: «надеюсь, что приходское духовенство окажется достойным своего высокого призвания в этом важном деле»). Был инициатором создания Харьковского университета, автором его устава, штатов и программы преподавания (университет открыт в 1805 г.). Федорову были близки и метеорологические проекты Каразина: так, в 1810 г. ученый-естествоиспытатель выступил на заседании Московского общества естествоиспытателей с «Запиской...», в которой, отстаивая пользу «постоянных и связных наблюдений», выдвинул идею создания по всей России сети метеорологических станций; причем станции эти, по его убеждению, должны были быть открываемы при уездных училищах, раскинутых на всем пространстве страны «от Колы до Тифлиса и от Либавы до Нижнекамчатска». При помощи повсеместных наблюдений, при широком «исследовании ближайших причин атмосферических явлений», подчеркивал Каразин, появится «возможность предсказывать погоду на данное время года и на данное место на целый год вперед», будут предотвращаемы неурожаи и естественные природные бедствия («Сочинения, письма и бумаги В.Н. Каразина». Харьков, 1910, с. 401–404).

Мысль Каразина о введении метеорологических наблюдений в уездных училищах послужила отправной точкой федоровского проекта повсеместного устроения школ-музеев: Федоров считал, что он должен быть осуществлен к 1942 г. – к 100-летию со дня смерти Каразина. По замыслу, этот проект философа был подобен проекту построения школ-храмов, посвященных Троице, который также был юбилейным и приурочивался к празднованию 500-летия открытия мощей преп. Сергия. Далее Федоров объединил два эти проекта (см., в частности, статью «Два юбилея»), основанием к чему были и соображения идейного порядка (объединить духовное и светское, веру и знание, создать новый, синтетический тип образования), и тот факт, что юбилейные года преп. Сергия и В.Н. Каразина совпадали (в 1892 г., например, отмечалось 500-летие со дня кончины преп. Сергия и 50-летие со дня смерти В.Н. Каразина). – *122*.

290 Печатается по: «Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова». Т. I, с. 647–650. Статья была задумана Федоровым как продолжение статьи «Вопрос о Каразинской метеорологической станции в Москве», и к работе над ней снова был привлечен И.А. Борисов. Как явствует из письма последнего Федорову от 14 декабря 1893 г., в его распоряжении находилась «Записка...», переданная ему мыслителем для составления окончательного текста статьи (см. ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 8, л. 1; возможно,

это был проект «Записки к IX съезду естествоиспытателей» – см. примеч. 308, 316). Из-за болезни Борисов не смог сразу за нее приняться и выслал Федорову законченную статью только 22 декабря. В сопроводительном письме он сообщал, что при работе придерживался федоровского текста и «местами [...] дословно переписывал то, что сказано» в заметке, «так как не находил возможным выразить этого лучше» (там же, л. 4 об.). В то же время в статью «К вопросу о памятнике В.Н. Каразину» Борисов не включил те части заметки, где говорилось о школах-храмах, «ни единым словом не обмолвился» о них. «Во-первых, – писал он Федорову, – статья не была бы напечатана, а во-вторых (что главное), – уж Вы простите мне откровенность, – я не мог писать о том, чего я не понимаю и не чувствую. Это совершенно чуждая для меня область, в которой я не привык мысленно работать. Конечно, я мог бы переписать об этом предмете с Вашей записки, но это было бы лицемерием» (там же, лл. 3–4). Присланная статья не удовлетворила Федорова. Сохранился черновик его письма к Борисову с разбором статьи, в котором содержится просьба не пускать ее в печать (см. Т. IV наст. изд.). Вероятно, именно несогласием Федорова на публикацию статьи объясняется тот факт, что, будучи готова в конце декабря 1893 г., она появилась лишь в апреле 1894 (в 15–16 номерах журнала «Наука и жизнь», подпись «И.Б.»). Перед отправкой в печать в статью были внесены мелкие добавления (ссылка на статью «Памятник В.Н. Каразину» в № 75 «Русских ведомостей»).

По выходе в свет статья «К вопросу о памятнике В.Н. Каразину» несколько раз была сочувственно упомянута в газетной периодике (см. примеч. 297). Впоследствии В.А. Кожевников и Н.П. Петерсон включили ее в I том «Философии общего дела» в качестве второго приложения к статье «Два юбилея». – *125*.

[291] См. примеч. 11 к «Статьям о разоружении и умиротворении» – Т. II наст. изд., с. 479. – *125*.

[292] В книге *Я.В. Абрамова* «В.Н. Каразин, его жизнь и общественная деятельность» приведен эпизод, впервые обнародованный Ф.В. Каразиным, в сопроводительном примечании к публикации каразинской «Записки о метеорологии» («Русская старина», 1871, т. 3, с. 722): «В 1824 г. Аракчеев, проезжая через г. Богодухов (Харьковской губернии), сказал крестьянам, просившим о помощи по случаю неурожая: “странно, что вы голодаете: под боком у вас живет колдун (имение Каразина находилось возле Богодухова), который сводит с небес дождь и гром, когда захочет; обратитесь к нему”». – *125*.

[293] См. примеч. 28 к «Статьям о регуляции природы» – Т. II наст. изд., с. 475. – *125*.

[294] 30 ноября 1893 г. в № 330 газеты «Московские ведомости» было напечатано письмо заведующего метеорологической обсерваторией Московского университета Б.И. Срезневского, в котором он сообщал об обстоятельстве, препятствующем осуществлению проекта «устройства метеорологической обсерватории на бельведере Румянцевского Музея»: «...бельведер и вся крыша Музея представляют собою довольно ветхое деревянное строение», нуждающееся в «коренной перестройке». «Грандиозный проект сооружения железного верха здания при соблюдении, согласно державной воле покойного императора Николая I, в полной неизменности внешнего вида здания, составлен профессором К.М. Быковским и ждет для своего осуществления значительного капитала». Таких средств у музея не имелось. Точка в вопросе о «Каразинской метеорологической станции в Москве» этим письмом поставлена не была. 14 декабря 1893 г. И.А. Борисов писал Федорову: «Вчера вечером получил письмо от двоюродного брата, где он сообщает мне о желании Срезневского повидаться со мною. Письмо было помечено 12-м и заключало сообщение, что “завтра он уезжает в Петербург”». Другими словами: Срезневский уехал в Петербург в день получения мною письма и в то время, когда я не имел возможности исполнить его желание (из-за болезни. – *Сост.*).

Как только мне можно будет выходить, занесу Вам статью («К вопросу о памятнике В.Н. Каразину». – *Сост.*) и узнаю о причине желания меня видеть, которое выражал Срезневский» (ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 8, лл. 1–2). Вероятно, Федоров, Срезневский, Борисов какое-то время еще надеялись, что при помощи печатных и публичных выступлений смогут привлечь внимание общественности и официальных лиц к проекту обсерватории и каким-то образом решить вопрос о реконструкции бельведера – потому-то мысль «о каразинской метеорологической станции» в Румянцевском музее повторялась и в «Записке IX съезду

естествоиспытателей» (см. примеч. 308), и в статье «К вопросу о памятнике В.Н. Каразину». – *127.*

[295] Речь идет о статье «Памятник В.Н. Каразину», помещенной в указанном номере «Московских ведомостей» в разделе «Внутренние известия». Согласно этой статье, «вопрос об увековечении памяти “основателя харьковского университета”» был поднят еще в 1872 г. по инициативе писателя Г.П. Данилевского. Вскоре «Харьковское губернское земское собрание ассигновало 5000 рублей на сооружение памятника и 5000 рублей на образование стипендии имени В.Н. Каразина». В апреле 1875 г. была открыта всероссийская подписка на памятник, однако средства поступали вяло и сбор пожертвований сильно затянулся. Вследствие этого в сентябре 1891 г. по инициативе профессоров Харьковского университета был образован комитет для сооружения памятника. «Комитет пришел к заключению, что необходимо соорудить памятник В.Н. Каразину в виде полной фигуры, а так как для такого памятника необходима значительная сумма, то пришлось расширять подписку». «В последние годы, – заключал автор статьи, – [...] подписка значительно оживилась и есть основание думать, что в недалеком будущем харьковцы приступят к постройке давно ожидаемого памятника». – *127.*

[296] Печатается по: «Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова». Т. I, с. 627–644. При жизни Федорова статья не была опубликована. – *127.*

[297] Первая заметка («Русские ведомости», 1894, 7 мая, № 124), напечатанная в разделе «Из газет и журналов», представляла собой краткое резюме статьи «К вопросу о памятнике В.Н. Каразину» с небольшой выдержкой из нее, вторая («Русские ведомости», 1894, 21 июня, № 169), помещенная в разделе «Внутренние известия», содержала корреспонденцию из Харькова. Автор корреспонденции (предположительно В.И. Срезневский – см. примеч. 306) рассказывал о мероприятиях по увековечению памяти Каразина: прошедших (торжественные заседания и речи в юбилейный 1892 год), настоящих (работа Д.И. Багалея «Опыт истории Харьковского университета», в которой подробно говорилось о жизни и деятельности ученого) и будущих (среди последних и упоминался проект «основания метеорологической обсерватории» имени Каразина). – *128.*

[298] См. примеч. 83. – *132.*

[299] См. примеч. 2 к I части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 468. – *133.*

[300] Речь идет об архимандрите *Никоне* (в миру Николай Иванович Рождественский, 1851–1918), церковном деятеле и духовном писателе. С 1879 г. архимандрит Никон был редактором-издателем основанных им «*Троицких листков*». Это издание духовно-нравственного, назидательного характера, обращенное к широкой аудитории, рассчитанное и на читателя из народа, получило в последней четверти XIX – начале XX вв. огромное распространение (к 1912 г. было выпущено свыше 115 млн. экземпляров) и пользовалось устойчивой популярностью. – *133.*

[301] Речь идет о письме Федорова к Антонию Храповицкому (см. примеч. 23 к I части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 469–470). – *133.*

[302] См. примеч. 3. – *135.*

[303] Реминисценция из стихотворения А.С. Пушкина «Поэт» (1827). – *135.*

[304] В 1611 г. Нижний Новгород, жители которого вместе с другими городами северной и северо-восточной Руси постановили искать общего «совета» и «соединения» и в знак покаяния наложили на «всю землю» пост, стал во главе 2-го земского ополчения. – *136.*

[305] В 1869 г. на 2 съезде естествоиспытателей и врачей в Москве была высказана мысль о желательности создания в России объединения ученых, подобного уже существовавшим в то время на Западе, в Австралии и Северной Америке ассоциациям (первой, наиболее известной и в некотором смысле «образцовой» была «British Association for the Advancement of Sciences» – *Британская Ассоциация для прогресса естественных наук*, возникшая в 1831 г.). Эти ассоциации создавались и с научной, и с просветительской целью. Они занимались организацией естественнонаучных съездов, субсидировали перспективные исследования, печатали труды своих членов, организовывали публичные лекции и т.п. (расходы на научные цели иногда достигали 35–50 тыс. руб. в год). Далее первых предварительных планов на 2 московском съезде дело не пошло, и вопрос о *Русской Ассоциации* возродился лишь в 1890 г., когда зоолог и антрополог А.П. Богданов представил распорядительному комите-

ту VIII съезда естествоиспытателей записку «Для чего нужна Русская Ассоциация, как ее устроить на пользу русского естествознания и съездов русских естествоиспытателей». Получив эту записку и рассмотрев ее, комитет выработал проект устава «Ассоциации русских естествоиспытателей» и разослал его вместе с запиской Богданова различным ученым учреждениям и обществам для обсуждения, поправок и дополнений. Обсуждения и споры шли в течение всего времени, остававшегося до IX съезда, предлагались и новые проекты (к примеру, «Проект устава Общества для обеспечения и организации естественнонаучных съездов» (М., 1892), разработанный А.П. Павловым и В.И. Вернадским). При IX съезде, проходившем в Москве с 3 по 11 января 1894 г., работала специально созданная Комиссия по вопросу о Русской Ассоциации, а на последнем общем собрании съезда был образован особый Редакционный комитет для доработки проекта устава Ассоциации с учетом поступивших и имеющих поступить материалов. По окончании работы Редакционного комитета в Москве был созван Редакционный съезд всех членов Комиссии, который и принял – как тогда казалось, уже окончательный – «Проект устава Русской Ассоциации естествоиспытателей и врачей» (этот проект был представлен в 1895 г. в Министерство народного просвещения, через какое-то время возвращен для внесения поправок, выносился на X, затем на XI съезды, на XII съезде (конец 1909 – начало 1910-х гг.) был заменен новым проектом, который после обсуждений, дополнений, путешествия по инстанциям и был утвержден в 1916 г.). Далее в статье «Два юбилея» Федоров разбирает проект Ассоциации, выработанный Комиссией и Редакционным комитетом IX съезда. – *137.*

[306] *Багалей* Дмитрий Иванович (1857–1932) – историк, государственный и общественный деятель. С 1887 г. – ординарный профессор Харьковского университета. Автор «Опыта истории Харьковского университета» (Т. 1–2, 1893–1904). Открыл ряд биографических материалов В.Н. Каразина, неоднократно писал о нем, призывал к изданию трудов ученого (в 1910 г. под редакцией Багалея вышли «Сочинения, письма и бумаги В.Н. Каразина»). *Сумцов* Николай Федорович (1854–1922) – этнограф, общественный деятель, профессор истории русской литературы Харьковского университета. Со статьями «Вопрос о каразинской метеорологической станции в Москве» и «К вопросу о памятнике В.Н. Каразину» Д.И. Багалея и Н.Ф. Сумцова познакомил писатель, историк литературы Вс.И. Срезневский, брат метеоролога Б.И. Срезневского. Об их реакции на прочитанное он сообщал Федорову в письме от 7 июня 1894 г.: Багалей «с мыслями, высказанными в статьях “Науки и жизни”, вполне согласен “в принципе”, но не считает возможным их осуществление в настоящее время, потому что Каразинские деньги, собранные университетом, были пожертвованы на памятник-статую, а не на что другое»; Сумцов же «с большим удовольствием услышал от меня, что мысли, высказанные в них, довольно близки (в основе) к его планам», которые «заключаются в том, чтобы учредить в Харькове учено-литературное общество имени Каразина, которое проводило бы в публике идеи Каразина и создавало бы те учреждения, о которых мечтал Каразин» (ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 96; ответное письмо Н.Ф. Федорова см. Т. IV наст. изд. – оно содержит как бы краткий набросок того, что далее выражено в абзаце «Общество, основанное Каразиным [...] этими климатическими крайностями»). Вероятно, именно Вс. Срезневский был автором статьи в 169 номере «Русских ведомостей» от 21 июня 1894 г. (см. примеч. 297): по приведенному в ней материалу и по выражениям она близка его письму от 7 июня и также подробно рассказывает о задуманном Сумцовым обществе. – *137.*

[307] Д.И. Багалей. Просветительная деятельность В.Н. Каразина. Харьков, 1893, с. 1. – *137.*

[308] На *IX съезд русских естествоиспытателей и врачей* Федоров собирался представить особую «Записку», которая, с одной стороны, вновь подняла бы вопрос об учреждении при Московском Публичном и Румянцевском музеях метеорологической станции имени В.Н. Каразина, а с другой, раскрыла бы собственный взгляд мыслителя на принципы объединения научных сил и на задачи этого объединения, которые он мыслил всеобъемлющими. *Проект* же *устава Русской ассоциации*, выработанный Комиссией и Редакционным комитетом IX съезда, напротив, крайне сужал задачи создаваемого сообщества, фактически сводя его деятельность лишь к устройству периодических съездов естествоиспытателей и врачей и исполнению постановлений этих съездов. Не были приняты во внимание те гораздо более

широкие и более полные формулировки, которые предлагались на разных этапах обсуждения вопроса об Ассоциации А.П. Богдановым и др. учеными (например, Богданов так определял задачи Ассоциации: «...способствовать развитию естествознания в России соединенными силами по возможности всех ученых естество-испытательных обществ и учреждений и всех сочувствующих положительным успехам естественных наук» // А.П. Богданов. Нужна ли Русская Ассоциация естествоиспытателей и научных врачей для вспомоществования развитию научных работ по естествознанию в России и для расширения деятельности Съездов русских естествоиспытателей и врачей? М., 1891, с. 14). Кстати, именно узость данного проекта повлекла за собой его замену на XII съезде другим проектом (его основы были выработаны председателем этого съезда Д.Н. Анучиным), согласно которому устройство съездов поставлялось лишь одной из задач ассоциации, а сама она должна была «содействовать развитию и распространению наук», «более широкому и подробному изучению России» и т.д. («Известия Объединения (ассоциации) русских естествоиспытателей и врачей». Вып. I, М., 1917, с. 8–9). – *138.*

309 «Проект устава Русской Ассоциации естествоиспытателей и врачей». СПб., б.г.: «Задачи Ассоциации состоят в том, чтобы путем периодических съездов в различных городах России [...] возбуждать в обществе интерес к научным вопросам; привлекать к научным занятиям возможно большее количество сил» (с. 1). – *139.*

310 Поскольку материальной основой существования и деятельности Русской Ассоциации естествоиспытателей и врачей предполагались пожертвования и членские взносы, то устав ее определял размеры обязательных взносов для действительных членов и членов-соревнователей (почетные члены от уплаты взносов были освобождены): действительные члены – 50 руб. единовременно или 3 руб. ежегодно, члены-соревнователи – не менее 500 руб. единовременно. Подробно определялись уставом также условия и порядок приема действительных членов (ими могли быть «действительные члены русских естество-испытательных, математических и медицинских обществ и учреждений», «преподаватели высших и средних учебных заведений», «лица, заявившие себя учеными трудами в области естествознания»), их права и обязанности. Относительно членов-соревнователей было указано, что они «избираются Советом Ассоциации», «пользуются правом голоса на общих собраниях Съездов и получают все текущие издания Ассоциации» (Указ. соч., с. 2–3). – *139.*

311 Согласно уставу Ассоциации, собираемые ею съезды русских естествоиспытателей и врачей должны были проходить через каждые 2–3 года «в одном из городов России»; это являлось общим правилом съездов: все предыдущие и последующие съезды естествоиспытателей и врачей проходили только в крупных городах. – *139.*

312 Согласно уставу, постоянно действующим органом Ассоциации считалось ее Правление (Совет Ассоциации функционировал лишь во время очередного съезда); оно избиралось из немногих членов, находилось в Петербурге, приводило в исполнение постановления Ассоциации и распоряжалось всеми ее средствами (Указ. соч., с. 3, 5). – *140.*

313 Указ. соч., с. 1. – *141.*

314 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 35; к. 9, ед. хр. 16 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 244–247, 93–94). В данном случае в единый текст соединены два варианта заметки, посвященной разбору статьи И.А. Борисова «Вопрос о Каразинской метеорологической станции в Москве». Все цитаты, приведенные Федоровым в тексте, взяты из этой статьи. – *143.*

315 Определение книги, данное И.А. Борисовым, было сокращенным переложением фразы самого Федорова – см. статью «Будущее или что должно быть». Николай Федорович часто бывал недоволен тем, как он сам выражал свою мысль и как выражали его мысль другие – отсюда и критика данного определения. – *145.*

316 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 33 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 4, ед. хр. 5, лл. 9–12). Данный фрагмент, по всей вероятности, является одним из набросков к составлявшемуся Федоровым тексту «Записки к IX съезду естествоиспытателей» (см. примеч. 308). Текстовые совпадения со статьей «К вопросу о памятнике В.Н. Каразину» позволяют предположить, что основой последней послужил именно несохранившийся беловик «Записки...». – *146.*

[317] «*Instauratio Magna Scientiarium*» («Великое восстановление наук» – фундаментальный труд *Ф. Бэкона*, в который вошел ряд трактатов философа и в котором были изложены его воззрения о ведущей роли науки в жизни человечества, разработан эмпирический метод научного исследования, даны перспективы развития науки и ее практических применений, призванные умножить власть человека над природой. – *146.*

[318] *Археологические съезды* – всероссийские научные съезды археологов, историков, архивистов, искусствоведов, этнографов и т.д. – проводились с 1869 г. (1 раз в 3 года). *Съезды естествоиспытателей и врачей* – с 1867 г. (с интервалами от 2 до 8 лет). – *147.*

[319] Печатается по вырезке из газеты «Асхабад» (1899, № 298; подпись «N»), хранящейся в архиве Н.П. Петерсона (ОР РГБ, ф. 657, к. 2, ед. хр. 9); в тексте статьи имеются пометы Н.П. Петерсона и подчеркивания Н.Ф. Федорова. Статья была идейно и тематически взаимосвязана с предшествовавшей ей в той же газете статьей Федорова «Асхабадский музей» и печатавшейся в октябре–ноябре 1899 г. рецензией Н.П. Петерсона на книгу «К.П. Фон-Кауфман – устроитель Туркестанского края. Личные воспоминания Н.П. Остроумова» (Ташкент, 1899). Большое внимание в рецензии уделялось проблемам народного образования в русском Туркестане, поднимался вопрос о реформе учебного дела, излагалась федоровская концепция образования и школы (см. преамбулу к наст. разделу). В последней части рецензии (напеч. в газете «Асхабад», 1899, № 332, 28 ноября), раскрывая принцип наглядности преподавания и активности самих учащихся в познавательном процессе, Петерсон ссылался на статью «Несколько предположений по поводу ноябрьских падающих звезд», приводил из нее цитаты, перелагал ее стержневые идеи. Материал статьи Федорова активно использовался им и в статье «К вопросу о лучшем устройстве нашей школы», появившейся в «Асхабаде» 1 и 25 июля 1900 г. – *148.*

[320] См. примеч. 401. – *148.*

[321] Статья самого Федорова (см. в наст. томе). – *153.*

[322] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 50 (копия рукой Н.П. Петерсона: к. 3, ед. хр. 4, лл. 177–178). – *153.*

[323] Печатается по: «Дон», 1896, 18 апреля, № 42 (подпись «N»). В архиве Н.П. Петерсона имеется копия данной статьи, сделанная рукой неустановленного лица (ОР РГБ, ф. 657, к. 4, ед. хр. 11). Статья открывала серию воронежских публикаций Федорова. Как явствует из письма Н.П. Петерсона к В.А. Кожевникову (между 18 и 21 апреля 1896), она была напечатана с пропуском (текст письма см. в «Приложении» к Т. IV наст. изд.). По настоянию Н.Ф. Федорова и Н.П. Петерсона, в следующем же номере газеты («Дон», 1896, 21 апреля, № 43) появилось сообщение редакции: «По просьбе автора статьи «К предстоящей коронации» (№ 42) заявляем, что она напечатана со значительным пропуском, изменяющим ее смысл. Хотя пропуск этот явился помимо воли редакции, но автор статьи не уполномочивал помещать ее в таком виде».

Поводом к статье стала предстоявшая в мае 1896 г. коронация Николая II. В феврале Московский Публичный и Румянцевский музеи, по почину Федорова, выразили намерение организовать в рамках предполагавшихся торжеств специальную выставку. Краткое сообщение об этом 17 февраля 1896 г. появилось в газете «Московские ведомости» (№ 47) в разделе «Московская жизнь»: «Как слышно, в Московском Публичном и Румянцевском музеях предполагается устроить особую выставку иллюстраций, относящихся до коронаций как в России, так и в других странах в различные века». Известие о выставке было напечатано и в других газетах. Отталкиваясь от данной локальной инициативы, Федоров разворачивает проект повсеместного устройства коронационных выставок, призванных придать коронационным торжествам нравственно-образовательное значение.

Выставка в Московском Публичном и Румянцевском музеях, к сожалению, не была устроена; в дни коронационных торжеств администрация Музеев организовала только допуск посетителей на бельведер дома Пашкова для обзора Москвы и праздничной иллюминации, а также широкий осмотр коллекций (см.: «Отчет Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1896 г.». М., 1897, с.7). – *155.*

[324] Заявленная Федоровым идея коронационной выставки была осуществлена Воронежским губернским музеем: выставка в нем шла в течение трех дней 14–16 мая 1896 г., затем была продолжена и работала до 30 мая. Федоров, уехавший из Воронежа в двадцатых чис-

лах апреля (26-м апреля датировано его письмо Н.П. Петерсону из Москвы), не принимал непосредственного участия в ее организации, однако начертанная в данной статье программа послужила прямым руководством для главного устроителя коронационной выставки в музее, С.Е. Зверева (см. примеч. 325), с которым Федоров был хорошо знаком и до отъезда из Воронежа вполне мог беседовать о своем проекте лично (мог заинтересовать им Зверева и через Н.П. Петерсона). Выставка была устроена очень быстро, всего «в две недели» (см. письмо Н.Ф. Федорова Н.П. Петерсону от 28 мая 1896) и имела большой успех. Газета «Дон» в заметке «Коронационная выставка» (19 мая, № 54; в фонде Н.П. Петерсона имеется копия данной заметки рукой неустановленного лица; А.Н. Акиньшин атрибутирует заметку Н.П. Петерсону) так описывала ее: «Три коронационных дня помещение воронежского губернского музея было переполнено массой публики. Причиной тому служило открытие коронационной выставки на первые три дня празднеств священного коронования, причем вход для желающих обозреть выставку назначен бесплатный. Нельзя не признать, что идея открытия выставки пришлась весьма кстати, давая посетителям музея поучительную и наглядную картину последовательных действий св. коронования в периоды нескольких царств. В витринах первого зала помещено несколько старинных ценных гравюр, знакомящих вообще с эпохой царствования Павла I, Екатерины II и т.д. Собственно же коронационная выставка начинается с первой залы от главного входа. Здесь, под особой сенью, сделанной в старинном вкусе [...] расположены в ряд несколько фотографий, изображающих сцены, относящиеся к избранию на царство царя Михаила Федоровича, заимствованные из книги, хранящейся в Оружейной палате под названием "Книга об избрании на превысочайший престол великого российского царствия Великого Государя Царя и Великого Князя Михаила Федоровича всея великия России самодержца". Тут видится, как царица выводит к народу Михаила Федоровича; ход его в Успенский собор; пир в Грановитой палате; внизу же расположены виды Ипатьевского монастыря, палаты, в которых жил в монастыре Михаил Федорович и т.д. В средине же витрины лежит замечательная по редкости книга о бракосочетании царя Михаила Федоровича с рисунками, исполненными красками. [...] Во второй зале расположены снимки с коронационных торжеств уже более близких к нам царствований. Так, например, особенно выделяются старинные гравюры, изображающие процессию следования – "как следовала в Успенскую соборную церковь Ее Величество Императрица Елизавета Петровна". Тут же множество фототипий, знакомящих с предметами современного нам коронования: изображение держав, троны царей Алексея Михайловича, Михаила Федоровича и проч. Особенной полнотою отличается собрание гравюр, рисунков и предметов, относящихся к короновавию Государей – Николая I, Александра II, Александра III.

Вообще выставка составлена с большим умением и знанием дела. Насколько велик интерес, который она возбудила в публике, видно из того, что 15 мая в продолжение нескольких часов выставку посетило более 250 человек» (как сообщала другая заметка, в «Воронежском телеграфе» – 1896, 24 мая, № 58, – «на третий день посетителей было более 900 человек»). На коронационную выставку в Воронежском губернском музее откликнулись и московские «Археологические известия и заметки» (№ 5–6, 1896, с. 147), поместившие в рубрике «Археологическая хроника» краткие о ней сведения и указавшие на наиболее интересные из выставленных предметов. – *157.*

[325] Печатается по: «Дон», 1896, 21 ноября, № 132 (экземпляр данного номера газеты имеется в фонде Н.П. Петерсона: ОР РГБ, ф. 657, к. 2, ед. хр. 2). Статья посвящена второй тематической выставке Воронежского губернского музея, устроенной по инициативе Н.Ф. Федорова. Музей был открыт при губернском статистическом комитете в 1894 г. Он находился на втором этаже бывшего здания Мещанской управы (Большая Московская улица, д. 50, ныне: ул. Плехановская, д. 3), занимая там две комнаты (к ним примыкала квартира хранителя музея, а также небольшая кладовая для хранения экспонатов, книг и т.п.). По статье Н. Поликарпова «Историческая записка о Воронежском губернском музее» («Памятная книжка Воронежской губернии». 1896. Воронеж, 1896) можно составить представление о том, каким был музей в те годы, когда в Воронеж приезжал Федоров. У входа в здание стояла пушка времен Петра Великого. Вступив же «в первый этаж здания и подымаясь по лестнице, посетитель замечал на первой площадке лестницы каменную бабу из Задонского

уезда». На верхней площадке на столе помещалась «модель Макарьевской школы Воронежского уезда, пожертвованная писателем А.И. Эртелем». В первой комнате находилась библиотека, «отдел памятников первобытных времен», виды местностей Воронежской губернии и т.д. Привлекали внимание весы времен Петра Великого. Стены второй комнаты были увешаны иконами, портретами государей дома Романовых и деятелей Воронежского края. Вдоль стен в специальных шкафах и витринах располагался архив музея и его коллекции: старых крестов и икон, женских уборов XVIII – начала XIX в., отделы нумизматический, естественно-исторический, кустарно-этнографический, историко-географический и др. Особенно выделялась витрина, посвященная св. Митрофану Воронежскому, первому воронежскому епископу, сподвижнику Петра I, церковному и общественному деятелю. На момент открытия музея (9 сент. 1894 г.) в нем было около 1700 предметов, к 1896 г. – уже 2400. Все они в разное время были собраны статистическим комитетом, найдены при раскопках воронежских курганов, а также пожертвованы местными обществами, публичной библиотекой, частными лицами. При музее составилась и библиотека по истории края: книги, выходившие в Воронеже, древние грамоты и древние акты, карты, планы и т.д.

Инициатором открытия музея был Стефан Егорович Зверев (1860–1920) – законоучитель и священник Михайловского кадетского корпуса в Воронеже, историк, археограф, краевед. Став в 1891 г. членом губернского статистического комитета, он приложил все усилия к скорейшему решению вопроса об организации музея и помещении для него – вопроса, который неоднократно поднимался и ранее (см. примеч. 356, 359). После открытия музея стал его заведующим, стремился объединить вокруг музея местную интеллигенцию, привлечь к нему внимание общественности города, превратить его в живое, активное, просветительное учреждение, деятельность которого была бы полна и разностороння. Многие практические инициативы Федорова в области музейного дела были Звереву близки: так, например, им была воспринята идея соединения в деятельности музея работы просветительской и популяризаторской с широкой постановкой историко-археологических, этнографических, географических и проч. исследований, с организацией научных экспериментов и наблюдений, – и отзвуки этого мы находим в проекте устава воронежского губернского музея, выработанного С.Е. Зверевым совместно с хранителем музея М.И. Успенским: музей «производит раскопки, наблюдения (например, метеорологические), устраивает выставки, чтения, издает книги» («Памятная книжка Воронежской губернии. 1897». Воронеж, 1897, с. 56). С 1896 г. Зверев начал осуществлять федоровскую идею устройства тематических выставок (см. преамбулу). Замысел выставки к столетию со дня кончины Екатерины II (6 ноября 1796), вероятно, возник еще в августе 1896 г. во время очередного пребывания Н.Ф. Федорова в Воронеже, непосредственные же работы по ее организации велись уже осенью. Выставка открылась 6 ноября и работала до 30 ноября. В день ее открытия в газете «Дон» появилась заметка С.Е. Зверева «Памятники Екатерининского времени в Воронежском губернском музее» (1896, 6 ноября, № 127), сообщавшая о начале выставки, ее составе и участниках. Статья «Екатерининская выставка...» появилась в той же газете спустя пятнадцать дней, была датирована 17 ноября и подписана «Н.П.». Однако Н.П. Петерсону она принадлежала лишь частично – в той ее части, где приводилось описание представленных на выставке экспонатов. Остальной текст статьи должен быть атрибутирован Федорову, хотя и представляется пока невыясненным, был ли он специально написан мыслителем еще до отъезда из Воронежа, прислан в письме Петерсону из Москвы в ноябре, либо составлен самим Петерсоном из имевшихся у него федоровских статей и заметок (в тексте имеются совпадения со статьями Федорова по библиотечному делу). Сам Петерсон впоследствии в период подготовки сочинений Федорова к печати сообщал Кожевникову, что целый ряд статей в газетах «Дон», «Асхабад», «Туркестанские ведомости», под которыми стояла его, Петерсона, подпись, был написан им «под диктовку Николая Федоровича» (добавим, и по его заметкам), а подписан так «по обстоятельствам разного рода и по желанию Николая Федоровича» (письмо от 17 января 1916 // ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 29, л. 33 об.; см. также письмо без даты, предположительно 1904–1905 гг.: «...по поводу того, что Вы воспользовались широко воронежскими статьями и считаете нужным почему-то оговариваться, должен сказать, что помещая эти статьи, как в Воронеже, так и в Асхабаде, [...] я всегда говорил, что статьи эти не мои» (там же, л. 72 – 72 об.). – *158*.

[326] *Успенский* Михаил Иванович – коллежский асессор, преподаватель арифметики и геометрии в Воронежском духовном училище, хранитель губернского музея в 1896–1897 гг. (сообщено А.Н. Акиньшиным). – *159.*

[327] Святитель *Тихон Задонский* (1724–1783), выдающийся церковный деятель и духовный писатель, занимал воронежскую епископскую кафедру в 1763–1767 гг. Ревностно заботился о духовном просвещении Воронежского края, был устроителем Воронежской духовной семинарии. – *159.*

[328] *Le paralitique, servi par ses enfants* – Паралитик, за которым ухаживают его дети (*франц.*).

Бухонов Константин Иванович – воронежский коллекционер-нумизмат. *Паренаго* Михаил Павлович (1852–1920-е гг.) – земский начальник, член статистического комитета, коллекционер. Был членом комиссии по организации Воронежского губернского музея, основанной в феврале 1894 г. *Беляев* Павел Григорьевич (1839–1900) – коллекционер, был обладателем богатой коллекции древнерусских и иностранных книг, икон, картин, монет, церковной утвари, бытовых предметов и т.д. К.И. Бухонов, М.П. Паренаго, П.Г. Беляев активно содействовали работе губернского музея, при его открытии пожертвовали ему целый ряд экспонатов, а затем регулярно передавали в музей предметы своих коллекций, участвовали в тематических выставках. (Даты жизни М.П. Паренаго и П.Г. Беляева сообщены А.Н. Акиньшиным.) – *159.*

[329] Это пожелание Федорова было исполнено. *Митрофановская выставка* была организована Воронежским губернским музеем в ноябре–декабре 1897 г. (см. о ней: «Митрофановская выставка» // Дон, 1897, 20 ноября, № 129, подпись «-въ»). Выставка, посвященная Петру I, состоялась в 1909 г. и была приурочена к 200-летию Полтавской битвы. Выставка, посвященная св. *Тихону Задонскому*, была устроена к 50-летию со дня его канонизации (1911). – Сообщено А.Н. Акиньшиным. – *160.*

[330] Печатается по вырезке из газеты «Дон» (1898, 23 апреля, № 43, без подписи), с правкой Н.П. Петерсона и подчеркиваниями Федорова, хранящейся в ОР РГБ, ф. 657, к. 2, ед. хр. 2. Книга В.А. Кожевникова «Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии» (ч. I, М., 1897) была посвящена философскому течению XVIII в., связанному с именами И.Г. Гамана (см. примеч. 49, 55 к «Статьям философского и эстетического содержания» – Т. II наст. изд., с. 455–456), Ф. Гемстергюи (1721–1790) и Ф.Г. Якоби (см. примеч. 71 – там же.). Через развернутое изложение и критический анализ идей И. Гамана и Ф. Гемстергюи Кожевников приходил к необходимости восполнения «философии отвлеченного мышления» и противостоящей ей «философии чувства» до всеобъемлющей «философии дела», которая раскрыла бы перед человечеством его «высшую, конечную задачу» – «регуляции сил природы для обеспечения, укрепления и восстановления жизни» – и одушевила бы этой целью научное знание (с. 755–756). Именно этот обобщающий вывод Кожевникова вызвал возражения Сергея Сергеевича *Глаголева* (1856–1937), профессора Московской духовной академии по кафедре апологетики, поместившего во втором номере журнала «Богословский вестник» за 1896 г. рецензию «Новости русской литературы по религиозно-философским вопросам» (с. 276–300). Глаголев высказался против подобного «расширения задач философии», указав на то, что человеческий разум не способен постичь «конечную цель бытия» и тем паче «определить средства и метод для достижения этой цели», что «конечная цель бытия» дана только в религии и открывается лишь через веру, «через смиренное принятие христианских истин». «Автору, – замечал Глаголев, – не нравится мысль Гаманна, что природа – неразрешимая тайна. Но неужели автор серьезно думает, что человек, оставаясь человеком и пребывая на земле, когда-нибудь разрешит ее? Неужели эта мысль теперь может быть поддерживаема?», ведь «блестящие победы естествознания, о которых так шумят естествоиспытатели minores, склоняют лучшие умы гораздо более к скептицизму, чем к оптимистическим надеждам на всеведение в будущем», да и «самые стремления современной науки ясно показывают, что она нисколько не добивается овладеть тайнами бытия. Она хочет все объяснить механическим образом» (с. 294, 297).

Впрочем, С.С. Глаголев не ограничился лишь замечаниями. Он указал на важность книги Кожевникова, которая, по его мнению, в целом направлена к «умножению доброго» и

«людям, видящим в церкви стесняющее начало, готовым ее назвать бастилией человеческого духа», «показывает, что церковь не стесняет, а содействует осуществлению лучших и благороднейших стремлений человечества»; подчеркнул ценность позиции Кожевникова в вопросе о «положительной религии». Тем не менее преобладала в рецензии все-таки критика, а в некоторых местах ее заменяла искусно скрываемая ирония: по поводу объемности книги Кожевникова, пространных экскурсов, обилия цитат, тяжеловесного справочного аппарата; заканчивалась же рецензия тем самым «недоумением», с опровержения которого начал затем Федоров свой ответ Глаголеву. Тем более, что сам он горячо поддержал решение Кожевникова пожертвовать выручку с продажи книги Воронежскому губернскому музею. С благодарностью откликнулся на это решение и С.Е. Зверев (по его представлению Кожевников вскоре был избран почетным членом Губернского статистического комитета) и деятельно помогал распространению книги в Воронеже. О пожертвовании Кожевникова дважды упоминала газета «Дон» (см. 14 апреля 1898, № 39), а в «Воронежском телеграфе» появилась благоприятная рецензия на «Философию чувства и веры», анонимный автор которой выделял и приветствовал как раз те особенности книги, которые ранее критиковались Глаголевым: писал о необходимости положить в основу «решения этических задач» «определенное и целостное мировоззрение – религиозное или философское», хвалил стремление Кожевникова представить воззрения Гемстергюи и Гамана на широком фоне общественной и литературной жизни XVIII века, подчеркивал обстоятельность труда мыслителя, блестящее знание эпохи и т.д. («Воронежский телеграф», 1898, 1 мая, № 44 – заметка найдена А.Н. Акиньшиным). – *161*.

[331] «Богословский вестник», 1898, № 2, с. 297. – *163*.

[332] См. примеч. 31 к «Супраморализму». – Т. I наст. изд., с. 511. – *164*.

[333] Печатается по: «Дон», 1898, 12 апреля, № 38. Статья состояла из двух частей, первая из которых писалась Федоровым к празднику Пасхи и по первоначальному замыслу должна была появиться непосредственно в день Светлого Христова Воскресения. Ее текст целиком, за исключением лишь первого примечания, вошел в письмо Н.Ф.Федорова к В.А.Кожевникову от 2 апреля 1898 г. Оно начинается словами «Глубокоуважаемому В.А.Кожевникову. Христос воскрес!», и далее следует текст заметки. Вторая заметка планировалась к выходу в день Антипасхи – первое воскресенье, следующее за Пасхой и посвященное «уверению Фомы». Обе статьи, отталкиваясь от конкретной тематики (каменные бабы, в первом случае, опрос Кожевникова – во втором), развивали воскресительные идеи Федорова, и их появление в пасхальные дни, когда «смерти празднуем умерщвление», Федоров замышлял далеко не случайно (это должно было облегчить и восприятие статей рядовым читателем). В конечном итоге, статьи были напечатаны в одном номере, одна за другой, в четверг на «Фоминой неделе» (вторая неделя после Пасхи), и вслед за ними Федоров, продолжая воскресительную тематику, собирался «поместить статью о мироносицах в новозаветном смысле»: она должна была выйти во второе послепасхальное воскресенье, открывающее неделю жен-мироносиц (см. письмо к В.А. Кожевникову от 12 апреля 1898 г.), однако, по всей вероятности, не была пропущена цензурой (текст ее не сохранился). Статья «Каменные бабы...» подписана инициалом «К.» – так обыкновенно подписывался под своими и под федоровскими статьями Н.П. Петерсон. В 1909 г. Н.П. Петерсон перепечатал статью в «Туркестанских епархиальных ведомостях» (№№ 9, 11, 12). – *165*.

[334] Речь идет о реферате выступления *А.А. Ивановского* «К вопросам: а) о существовании совместного обряда погребения и сожжения; б) о каменных бабах и в) о надмогильных камнях – по данным современной этнографии» // Труды восьмого археологического съезда в Москве. 1890. Т. IV. М., 1897, с. 184–185. Доклад ученого был составлен на материале «поездок 1888 г. на китайскую границу к киргизам и 1889 г. к тарбагайским торгоутам Китайской империи» (потомкам западно-монгольских орд). Описывая обычай постановки каменных баб (см. примеч. 16 к «Выставке» – Т. I наст. изд., с. 515), Ивановский указывал: «В правой руке каждой бабы необходим сосуд, чтобы положить в него часть пепла: часть эта нужна будет ангелу для воскрешения умершего (у погребенных для этого служат волосы)».– *165*.

[335] Речь идет о письме Ф.М. Достоевского к Н.П. Петерсону от 24 марта 1878 (см. примеч. 33 к «Супраморализму» – Т. I наст. изд., с. 511). В газете «Дон» письмо было опубликовано с предисловием Федорова (см. Т. IV наст. изд.). – *166.*

[336] См. примеч. 87 к «Статьям о разоружении и умиротворении» – Т. II наст. изд., с. 485–486. – *166.*

[337] Статья В.А. Кожевникова «Любовь погибает» была вызвана сообщением, появившимся в 318 номере газеты «Русские ведомости» за 1897 г. (17 ноября): «В Петербурге проектируется в ближайшем будущем Общество для сожигания трупов». Погребение путем кремирования начало распространяться в Западной Европе с 1890-х гг. (первые два крематория, построенные в 1876 г. в Милане и в 1878 г. в Готе, долгое время были единственными). Наиболее широкое распространение кремация получила в Италии, Швейцарии, Германии, Франции, Англии, Швеции, Норвегии, Дании, Соединенных Штатах. В России вопрос о кремации впервые был поднят на международном медицинском конгрессе в Москве (1897 г.) только применительно к периодам эпидемий и войн (сжигание трупов в это время было признано необходимой санитарной мерой). Вопрос же о кремации как форме погребения фактически не ставился вплоть до революции. Федоров и Кожевников относились к распространению кремации на Западе резко отрицательно, считая его следствием неуклонно углублявшейся секуляризации, разрушения традиционных патриархальных укладов, в которых еще были сильны начала родовые, родственные, религиозные. В статье «Любовь погибает» Кожевников стремился наглядно, на живых примерах показать, что идея кремации органически чужда массовому народному сознанию, укорененному в традиции культа предков, ориентированному на православный чин погребения и поминовения. Он подробно приводил ответы простых людей на задаваемые им вопросы (Кожевников опрашивал «первых же случайно попавшихся» ему людей), и все эти ответы обнаруживали «удивительную солидарность в чувствах и убеждениях»: «те же доводы, часто те же выражения, а главное, то же чувство негодования к акту, представлявшемуся всем безнравственным и безбожным». Истопник Петр: «Похоже, они от Бога отвернулись!» Горничная Дуняша: «Господи! Как же это так? родителей, покойничков – и жечь. После этого, значит, и отпевать незачем, и поминать не надо? А как же на могилки-то ходим?.. Панихидку отслужишь, помолишься, родных вспомнишь, – все словно сердцу легче станет». Молодой извозчик: «Помилуйте! Отца-мать, кормильцев не схоронить!.. земли для них пожалеть! без могилы, точно скотину, в навоз бросить!..» – «Не в навоз – в печь... – А это еще хуже! Это уж очень обидно будет. Конечно, мы, правду сказать, многогрешны и непочетники старшим – это что греха таить... всего бывает! Ну, до этого, барин, еще Бог милостив, думаю, никто не доходил, чтобы родителев жечь. Это уж очень прискорбно...» «Глубже всех, – замечал Кожевников, – взглянул на дело старик извозчик. [...] Внимательно выслушав меня, он после долгого молчания грустно промолвил: "Это измена, большая измена!" – очевидно разумея измену сыновнего долга перед отцами, замену деятельной любви к ним преступным равнодушием». Кожевников приводил и рассказ этого извозчика о том, как священник их деревни задумал основать новое кладбище в неудобном месте, «в ямах, за оврагом» и как возмутился «мир», порешивший на общей сходке отвести под кладбище землю, близкую по возможности к прежнему кладбищу, к центру села и церкви. «Хоша земля нам эта и ценная была, но для упокойников жалеть грех». «Рассказ велся с явно тенденциозною целию доказать нравственную необходимость поддержания сердечной связи с почившими и убедить в священном значении кладбища как хранилища праха отцов и предков. Проезжали как раз Кремлем. Указывая на Архангельский собор и Вознесенский монастырь, усыпальницы царей и цариц, на Успенский собор и Чудов монастырь – места упокоения духовных основателей величия московского, на зубчатые стены и твердыни башен кремлевских, сторожившых некогда врага и охранявших дорогие останки предков, [...] я попробовал в кратких словах уяснить старику значение Кремля в смысле тех убеждений и чувств, которыми вызван был его собственный рассказ о значении кладбища. Он сразу меня понял, ловил мысль с полуслова, и видно было, что все это вполне ясно и близко его душе. И тут же противопоставлял он благоговейному отношению старины к месту упокоения отцов "бессовестное", как он выразился, отчуждение от них нового времени, высшим, безобразным проявлением чего ему представлялась мысль о сожжении трупов умерших родителей. Свои рассуждения

он закончил веским словом: “Любовь погублёна!” – и умолк, угрюмо нахмурясь» («Русский вестник», 1898, № 1, с. 331–335).

К результатам опроса Кожевникова Федоров неоднократно обращался в своих письмах ему, развивая и углубляя выводы своего друга и ученика. В письме от 12 апреля 1898 г., посылая вырезки только что вышедшей в «Доне» статьи «Каменные бабы...», мыслитель выражал надежду на то, что Кожевников пришлет дополнение к своему опросу. А впоследствии периодически упоминал статью «Любовь погибает» в собственных статьях и заметках. – *166.*

338 Федоров имеет в виду знаменитый евангельский эпизод, приводимый Иоанном: когда Христос впервые явился ученикам, один из них – Фома – в этот момент отсутствовал. «Другие ученики сказали ему: мы видели Господа. Но он сказал им: если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра его, не поверю». И лишь спустя восемь дней, когда Иисус, снова явившись ученикам, сказал Фоме: «подай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим», будущий апостол исповедал Спасителя: «Господь мой и Бог мой» (Ин 20:25, 27-28). Слова Фомы были первым и совершенным исповеданием Христа, произнесенным от апостольской общности после Его воскресения. Более того, у Фомы является новый, экзистенциально-сердечный момент: *мой*, столь существенный для будущего христианского восчувствия Божественного Ты, укорененного в интимные глубины «я» каждого человека. И хотя Иисус сказал Фоме «Ты поверил, потому что увидел Меня: блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин 20:29), тем самым поставив выше тех, кто пойдет на акт веры, *не видя* и *не влагая* перстов, как Фома (что, кстати, и станет невозможным после вознесения Христа), – все же «неверие» Фомы, требовавшее себе ясных, ощутимых доказательств, имело и свои сильные стороны. Федоров ценил этот апостольский «скептицизм» как необходимый противовес слепой религиозной экзальтации и в этом был солидарен со свт. Иоанном Златоустом, высоко поставившим «доброе неверие» апостола», важность опытного познания (слышал, видел, осязал!) той истины, которую скоро понесут в мир ученики, истины Воскресшего Богочеловека (см.: Св. Иоанн Златоуст. О святом апостоле Фоме // Св. Иоанн Златоуст. Избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. Изд. отдел Моск. Патриархата, 1993, с. 870–871). – *167.*

339 См. Ин 11:5-16. – *167.*

340 Имеется в виду рационалистическая критика Нового кремени, пытавшаяся в лице немецких и французских протестантских философов и богословов (Ф. Шлейермахера, Г. Паулюса, Д. Штрауса, Э. Ренана и др.) «естественно»-разумно объяснить, а точнее отмести раздражавший ее и, как казалось, «абсурдный» факт Воскресения Христа. Эта критика сводилась к разнообразным версиям то ли сознательного обмана, то ли экзальтированного, восторженного самообмана учеников (подробнее см.: Т. Буткевич. Рационалистические гипотезы о воскресении Господа нашего Иисуса Христа. Харьков, 1910). – *167.*

341 В начале статьи «Любовь погибает» Кожевников дал яркую зарисовку разговора о кремации «людей образованных», «интеллигентов»: «Первый, кого я попросил высказаться на интересовавшую меня тему, был молодой художник, живая, разнообразно одаренная, нервная натура, с очень тонким чутьем к прекрасному. От проекта введения у нас кремации он оказался в восторге: “Великолепно-с! чисто, быстро, пожалуй, даже изящно! устранены тяжелые, кадаверические эффекты, невыносимая, претящая картина постепенного разложения трупа; вместо гниющего, зловонного вещества вы получаете горсточку чистого пепла, который может быть сохраняем в изящной урне и поставлен в атриуме или колумбарии на античный лад, – очень удобно-с!” – “А сверх того и гигиенично!” – веско вставил свое замечание молодой ученый, прислушивавшийся к нашей беседе: “радикальное обеззараживание ближайшей среды и безвредность кладбищ”. – “В самом деле? Ведь это и вас близко касается, господа городские деятели! Вы как об этом думаете?” – спросил я еще у одного собеседника, гласного думы. “По правде сказать, я еще об этом не думал, а сразу этого вопроса не решить, – скромно ответил он, – но, конечно, если ограничиваться санитарною стороной дела, пожалуй, кремация была бы желательна. Кладбища наши довольно упорядочены; но знаете, город растет, растет быстро: что было на окраине, скоро будет уже в черте густонаселенного района... Кладбище среди фабрик, например, это не совсем удобно. Ну, в

обыкновенное время еще туда-сюда! А вот в случае эпидемии?.. Помните, ждали холеру? Тогда что?.. Кремация в таких обстоятельствах – дело общественной безопасности. С другой стороны, конечно, с непривычки странно будет казаться: сталкивается с вековыми преданиями, привить народу будет трудно". Пошли замечания pro и contra; дамы возмущались от одной мысли о сожжении "близкого, дорогого человека", их старались убедить, что "это все – игра воображения»; "польза прежде всего!.." Кто-то из радикалов вставил словцо даже об утилизации "человеческого компоста" в будущем для удобрения полей! Вышло как будто остроумно: и это ведь тоже окажется: "земля еси – и в землю отыдеши!" только с пользою, производительно, "для возвращения сил самой матери-земле". Из угла кто-то из молодежи для полноты эффекта фыркнул: "И пусть у гробового входа Младая будет жизнь играть!.." Отсталые пробовали возражать; но хозяин [...] перевел беседу на "Потонувший колокол", и опрос мой оборвался» («Русский вестник», 1898, № 1, с. 329–330). – *168.*

342 «Страсть какая! Жили-жили, детей поили-кормили... а время пришло – в печь! Как же это так?» (Там же, с. 331.) – *168.*

343 Речь идет о Лжедмитрии I (?–1610). После свержения и убийства (17 мая) его тело было похоронено в убогом доме за Серпуховскими воротами, однако вскоре – после того, как по Москве поползли слухи о зловещих явлениях, совершавшихся над его могилою, а с 18 по 25 мая начались жестокие морозы, грозившие побить все посевы, – было вынуто из земли, сожжено, а затем пепел самозванца смешали с порохом и выстрелили им из пушки в ту самую сторону, откуда он пришел на Москву. – *168.*

344 Имя «*Иисус*» происходило от еврейского слова «спасать» или «посланный спасти». См. Мф I:20-21, явление «Ангела Господня» (Архангела Гавриила) Иосифу: «Иосиф, сын Давидов! не бойся принять Марию, жену твою; ибо родившееся в Ней есть от Духа Святого. Родит же Сына, и наречешь Ему имя: Иисус; ибо Он спасет людей Своих от грехов их». – *169.*

345 Печатается по: «Дон», 1898, 5 мая, № 48 (без подписи). Вырезка из газеты хранится в фонде Н.П. Петерсона (ОР РГБ, ф. 657, к. 2, ед. хр. 2). В тексте имеется правка рукой Н.П. Петерсона (исправлены опечатки). – *170.*

346 Федоров приводит цитату из письма к нему В.А. Кожевникова (письмо не сохранилось). 12 апреля 1898 г. в одном из ответных писем ученику Федоров писал: «...готовится особая статья по вопросу, Вами возбужденному, о надписи, разъясняющей смысл баб и разъясняющей причины того, почему такого разъяснения в Румянцевском Музее не было». Каменная баба находилась во дворе Московского Публичного и Румянцевского музеев. – *170.*

347 Речь идет о книге профессора Санкт-Петербургского университета Сергея Михайловича *Георгиевского* (1851–1893) «Принципы жизни Китая» (СПб., 1888). В первой главе книги ученый излагал верования древних китайцев, относящиеся к смерти и загробной жизни души, давал описание посмертных обрядов: обмывания, одевания, положения во гроб, возлияния вина, кормления усопшего и т.д. (некоторые из них, например, обряды возлияния вина и кормления в позднейшее время совершались уже не над самим умершим, а над «куклой души», так называемой «хунь-бо»). Составной частью погребального ритуала были плачи, сопровождавшие умершего от дома до могилы: плач, приводимый Георгиевским и цитируемый Федоровым, см. на с. 33–34. Замечание Георгиевского о «неуместности» вопроса «Где ты, моя матушка, где ты?» «для древнейших времен» объяснялось тем, что, по словам самого ученого, согласно «самым древнейшим воззрениям» китайцев, душа после смерти человека «продолжает свою самостоятельную жизнь», пребывая рядом с покинутым ею телом: она «живет при теле как сознательное и самостоятельное существо» и «ощущает все те потребности, какие имела, находясь в телесной оболочке» (с. 5). – *172.*

348 С.М. Георгиевский. Принципы жизни Китая. СПб., 1888, с. 35. – *172.*

349 16 февраля 1897 г. в № 18 газеты «Дон» под рубрикой «Местная хроника, слухи, заметки» появилось сообщение следующего содержания: «*Городской ломбард*. Так долго лелеемая мечта о воронежском городском ломбарде наконец осуществляется. Помещение для ломбарда назначено думою в здании, где когда-то была городская управа, а теперь помещается музей. Комнаты музея останутся неприкосновенными». Ломбард открылся 30 марта 1897 г. на 3 этаже здания Мещанской управы. «На первое время, – замечал корреспондент

«Дона», описывая его устройство, – помещения, занятые ломбардом, кажутся обширными» (1 апреля, № 37). Однако уже к осени ломбарду стало тесно и в городской думе стал обсуждаться вопрос о переводе «губернского музея и мещанской управы» в другое место, «так как занимаемое этими учреждениями помещение необходимо для расширения городского ломбарда» («Воронежский телеграф», 1897, 30 ноября, № 139). Отдать под музей и управу предполагалось здание Воронежского Окружного суда, которое в 1898 г. должно было освободиться в связи с переводом суда в новое здание (см. примеч. 370). Хотя в 1898 г. обсуждались и другие проекты (см. примеч. 384), перспектива оказаться в старом здании суда для музея тем не менее сохранялась в течение еще многих месяцев, до момента сноса этого дома. В конечном итоге 14 ноября 1899 ломбард был переведен в здание, подаренное в 1897 г. городу купцами Н.И. и М.И. Ляпиными и специально перестроенное под него (см. «Дон», 16 ноября 1899, № 129; газетные источники найдены А.Н. Акиньшиным). – *174*.

[350] *Минусинский публичный местный музей* был открыт в 1877 г. К 1895 г. располагал обширными отделами: антропологическим, естественно-историческим, промышленным, образовательным, нумизматическим и др., считался образцовым и был хорошо известен в Западной Европе. Попечительство о музее осуществляла городская дума. – *174*.

[351] Речь идет о митрополите Филарете (см. примеч. 72 к «Статьям о разоружении и умиротворении» – Т. II наст. изд., с. 484). – *174*.

[352] Печатается по: «Дон», 1898, 14 мая, № 52; без подписи (вырезка из газеты с исправлениями опечаток, сделанными рукой Н.П. Петерсона, хранится в: ОР РГБ, ф. 657, к. 2, ед. хр. 2). Статья появилась в день открытия пятой тематической выставки в Воронежском губернском музее, устроенной в память первой воронежской типографии (основана при губернском правлении, открыта 14 мая 1798 г.). На выставке было представлено богатое собрание местных изданий разных лет и различной тематики: богословских, исторических, археологических, статистических, этнографических, естественнонаучных и т.д., экспонировались печатные афиши Воронежского театра конца XVIII – начала XIX в., старые планы Воронежа, карточки начальников губернии, служащих Кадетского корпуса и семинарии. Была выставлена коллекция произведений местных художников – «не современных, но старинных наших художников», как сообщала газета «Воронежский телеграф» (1898, 20 мая, № 56). Кроме того, выставка напоминала о воронежских деятелях, писателях, ученых, а также о замечательных уроженцах края (свт. Митрофане, Тихоне Задонском, Е.А. Болховитинове, Игнатии Брянчанинове, Н.И. Костомарове, А.В. Кольцове, И.С. Никитине, Г.М. Веселовском, Н.И. Второве и др.) – были собраны их портреты, бюсты, издания их произведений, снимки с их памятников.

Как замысел выставки, так и ее содержание были явно вдохновлены федоровским пониманием отечествоведения. Отталкиваясь от юбилейного события, устроители выставки (главным из них вновь был С.Е. Зверев) стремились представить через памятники местной печати историю воронежского края, напомнить потомкам о судьбах их предшественников, о животворной связи времен. «Устои современности – в прошлом. Она сама – только временная форма ее настоящего постоянного значения. Из солидарности поколений, из того, что мы храним как бы залог, вложенный в нас отцами и дедами, истекает и сама нравственность», – гласила статья «О пятой выставке музея» («Дон», 1898, 21 июня, № 87, подпись «-въ»). В статье этой, кстати, можно обнаружить и другие характерно федоровские акценты: «Витрина с карточками начальников губернии могла бы служить как бы историей края в лицах, если бы под карточками имелись подписи и были проставлены годы времени их управления краем...»; «статистические описания уездов земства... Жаль, что нельзя убедиться, какие уезды еще остались неописанными, и удержалась ли или изменилась первоначально принятая программа описаний, как то иногда случалось».

Выставка была доброжелательно встречена общественностью Воронежа, вызвала интерес и горячие отклики. «В том виде, в котором музей поставлен в настоящее время отцом С. Зверевым, – писал обозреватель «Воронежского телеграфа», – он имеет верное общественное значение, объединяя на своих периодических выставках сокровища старины, рассеянные по рукам разных любителей и ценителей их, и делает их во всей их совокупности доступными для обозрения массы публики, и не в разрозненном виде, а в возможной системе: словом, он не есть мертвая антикварная коллекция, а живое просветительное учреждение»

(20 мая 1898, № 56). Отмечалось «и то сочувствие, с которым перепечатано было известие о предстоящей выставке в периодических изданиях Петербурга, Москвы и Киева» (там же). Сам Зверев по окончании выставки направил о ней подробную корреспонденцию в «Церковный вестник» (4 июня 1898, № 23, с. 807–808). Газетные источники найдены А.Н.Акиньшиным. – *174.*

353 Заметка «К столетию печатного дела в Воронеже» («Дон», 3 мая 1898, № 47), сообщавшая о работах по устройству выставки, так описывала начальные издания воронежской типографии: «Сохранился первый "Опыт воронежской губернской типографии". Это – небольшая книжка, в 8 долю листа, 80 страниц, посвященная воронежскому губернатору того времени А.Б. Солнцеву.

"Достоин делатель, чтоб первый плод вкусить,
Так мудрые вещают;
Чему же тем нас научают?
Чтоб Опыт сей тебе, наш Солнцев, посвятить..."

– значится в одном из первых листов этой книжки. С технической стороны книжка эта интересна как *первенец воронежской печати* (курсив наш. – *Сост.*); но нельзя не обратить внимания и на ее содержание. Здесь собраны лучшие поэтические произведения того времени, стихотворения Ломоносова, Державина, Сумарокова, Хераскова, Княжнина, Дмитриева; выдержки из "Московского журнала" и "Афонид", издававшихся Карамзиным и друг. В этом первом воронежском издании ясно обнаружились просветительные стремления местного литературного кружка, душою и вдохновителем которого был Евфимий Алексеевич Болховитинов, впоследствии знаменитый русский иерарх Евгений. В самый короткий промежуток времени после открытия (1798–1806) воронежская типография выпустила до 30 разнообразных изданий, это – на свои скудные средства. Эти издания будут собраны на выставке в особой витрине, под портретом Болховитинова». – *175.*

354 *Болховитинов* Евфимий Алексеевич (1767–1837) (в монашестве – Евгений) – церковный деятель, историк, археограф, писатель. Был уроженцем г. Воронежа. С 1789 – преподаватель, позднее – ректор Воронежской духовной семинарии. Один из инициаторов создания воронежской типографии. Составил «Историческое, географическое и экономическое описание Воронежской губернии» (Воронеж, 1800), положившее начало изучению края. С 1799 – в Петербурге, где сблизился с Н.П. Румянцевым, был деятельным участником его кружка. Советами Болховитинова Н.П. Румянцев активно пользовался при составлении своей библиотеки. Передачу Румянцевского музея в ведение Министерства народного просвещения Болховитинов не одобрял и в одном из писем к А.Х. Востокову высказывался об этом так: «Намерение покойного канцлера сделать свою библиотеку особою публичною не состоялось, а под ведомством министерства она не будет славна» («Сборник материалов для истории Румянцевского музеума». Вып. I. М., 1882, с. 117).

Историки Румянцевского музея подчеркивали, что «в словах этих было немало пророческого» (Е. Варб (Я.Ф. Браве). Одно из наших центральных просветительных учреждений, с. 17). «Недостаток средств и какая-то заброшенность сделались хроническим недугом музея» в петербургский период его существования (там же, с. 20). Помещение, отведенное под музей, было неподходящим и необорудованным, а средства для его ремонта отсутствовали. Не на что было приобретать новые книги, в результате чего библиотека постепенно устаревала, переставая удовлетворять нуждам читателей, а к выставленным коллекциям публика постепенно теряла интерес. Так продолжалось вплоть до 1861 г., когда Румянцевский музей был переведен в Москву. Говоря «о печальной судьбе музея на родине митрополита Евгения», Федоров имеет в виду перспективу его перевода в старое здание Воронежского окружного суда (см. примеч. 349). – *175.*

355 Книгопечатание в Западной Европе возникло в 40-х гг. XV в. (в начале 50-х гг. в Майнце Иоганн Гутенберг напечатал т.н. 42-строчную Библию – первое, полнообъемное печатное издание в Европе). Взятие Константинополя турками относится к 1453 г. – *175.*

356 *Второв* Николай Иванович (1818–1865) – советник воронежского губернского правления, историк, краевед; создатель кружка воронежских интеллигентов (известен под именем «второвского»), члены которого в 1850-х гг. развернули широкую научно-просветительскую деятельность: «...изучали прошлое родного края, зарисовывали типы

крестьян и их костюмы, записывали фольклорные шедевры, исследовали природные, экономические и духовные ресурсы губернии» (А. Акиньшин, О. Ласунский. Записки старого пешехода. Воронеж, 1995, с. 126–127). В 1857 г. Н.И. Второв представил воронежскому губернатору Н.П. Синельникову записку, в которой подчеркнул, что «для более обстоятельного изучения Воронежской губернии было бы полезно учреждение при губернском статистическом комитете музея, который в малом объеме представлял бы возможно полную картину естественных богатств здешнего края, промышленных сил его, степени образованности обитателей и пр.». Здесь же Второв представил и детальный проект музея, начиная с характеристики его отделов (естественно-исторический, этнографический, промышленный, археологический) и библиотеки по истории края и заканчивая описанием необходимых для устройства музея нужд: средства на содержание, помещение, мебель, оплату служащих и т.д. (Публикацию записки Н.И. Второва см.: Н.И. Поликарпов. Историческая записка о воронежском губернском музее (1832–1894) // Памятная книжка Воронежской губернии. 1896. Воронеж, 1896. Отдел III, с. 35–37). – *176.*

[357] Дядьков А.М. Воронежский губернский музей в 1894–1897 годах // Памятная книжка Воронежской губернии. 1897. Воронеж, 1897. Отд. III, с. 56. Федоров цитирует приведенный А.М. Дядьковым фрагмент из проекта устава Воронежского губернского музея, составленного С.Е. Зверевым и М.И. Успенским. – *177.*

[358] Печатается по: «Дон», 1898, 14 июня, № 64 (в фонде Н.П. Петерсона хранится вырезка из газеты с исправленными опечатками и припиской, сделанной его рукой: ОР РГБ, ф. 657, к. 2, ед. хр. 2). В газете «Дон» статья появилась без подписи. – *177.*

[359] В 1832 г., в год открытия мощей свт. Митрофана Воронежского, по инициативе тогдашнего губернатора Д.Н. Бегичева был разработан проект увековечения памяти Петра I. В рамках этого проекта предполагалось устроить на острове в цейхгаузе, единственном здании, сохранившемся от петровских времен, храм святителя Митрофана, «поместив в оный хранящийся ныне в Павловском соборе иконостас бывшего азовского собора и разные церковные утвари, сохранявшиеся со времен Петра Великого в церквах г. Воронежа», «а ту комнату, которая по преданию служила рабочим кабинетом Петра», отделать во вкусе того времени и собрать в ней «из всех мест по губернии и вообще по России разные вещи, мебель и другие предметы, принадлежавшие лично Петру Великому», книги, относящиеся к его царствованию, и портреты как самого Петра, так и его сподвижников (Н. Поликарпов. Историческая записка о Воронежском губернском музее // Памятная книжка Воронежской губернии. 1896. Воронеж, 1896. Отдел III, с.33). Проект, горячо встреченный воронежцами, был утвержден Николаем I в мае 1834 г., на собранные пожертвования был куплен цейхгауз, ранее проданный в 1812 г. за ненадобностью, началось возобновление здания и украшение острова, на котором он находился. Однако, несмотря на поступавшие пожертвования и участие горожан, работы затянулись на десять лет и так и не были доведены до конца (в 1843 г. Высочайшим повелением строительство было прекращено). В 1876 г. цейхгауз, находившийся в распоряжении городского ведомства, был передан под яхт-клуб. – *179.*

[360] Речь идет о письме *митр. Филарета* (Дроздова) к архимандриту Антонию (Медведеву), наместнику Троице-Сергиевой лавры, от 2 октября 1838 г. «Одна англичанка, – писал митр. Филарет, – которая любит святых православной церкви и видела во сне преп. Сергия и святителя Митрофана, открыла свое верование одному путешествующему английскому пастору и изощрила его любопытство ближе узнать нашу церковь. Я дал в Москве поручение руководствовать его к познанию нашей древности и святыни. Если он будет в Лавре, примите его со вниманием, употребя переводчиком кого-нибудь из академии» («Письма митрополита Московского Филарета наместнику Свято-Троицкия Сергиевы Лавры архимандриту Антонию. 1831–1867 гг.». Ч. I. М., 1877, с. 297). Данный сюжет чрезвычайно заинтересовал Федорова, и мыслитель неоднократно упоминал его в переписке с Н.П. Петерсоном и В.А. Кожевниковым (см. Т. IV наст. изд.). – *180.*

[361] О *Л.Г. Соловьеве* и его работе над эскизами росписи храма, проектировавшейся Н.Ф. Федоровым, см. примеч. 386. – *181.*

[362] Речь идет о писателе Евгении Львовиче Маркове (1835–1903): публицисте, критике, прозаике. С 1887 г. он жил в Воронеже, занимая должность управляющего губернскими отделениями дворянского и крестьянского банков. С 1891 г. возглавлял губернский стати-

стический комитет. Был одним из организаторов Воронежского губернского музея, кружка любителей рисования и бесплатной рисовальной школы. – *182.*

363 Федоров ссылается на статью публициста Лазаря Константиновича Попова (псевд. – *Эльпе*), сотрудника «Нового времени», на протяжении ряда лет печатавшего в этой газете свои «Научные письма». Одну из их глав и составила статья «Окружающая среда и человеческая жизнь», посвященная разбору теории социал-дарвинизма. Л.К. Попов стремился показать, что механическое перенесение законов эволюции (приспособляемость организмов к жестким условиям внешней среды, борьба за существование, естественный отбор) на человеческое общество приводит к отрицанию в нем всякой нравственной идеи, «к признанию и оправданию одной только звериной культуры». В качестве примера жесткой дарвинистской логики публицист приводил высказывания Гюстава *Лебона* (1841–1931), французского социального психолога и антрополога, указывавшего на фундаментальное противоречие, которое существует между высокими общественными идеалами и теми реальными силами, что, по его убеждению, движут развитие социума: «В то время, когда наивные утописты, руководимые теориями живших ранее их дедов, дали возможность торжествовать своим гуманитарным идеям и на фронтонах своих храмов написали: свобода, равенство, братство, – в то время современная наука еще не родилась. Поэтому они могли, не противореча себе, говорить об упрощенной жизни, близкой к природе, о первобытной доброте человека, о том, что общество развратило его». Ныне же все эти «гуманитарные идеи» опрокинуты «учением об эволюционизме, указавшем, что повсюду в природе идет непрерывная борьба, всегда кончающаяся гибелью более слабого, – закон, без сомнения, кровавый, но являющийся источником всякого прогресса, и без него человечество никогда не вышло бы из своего первобытного варварства, и цивилизация теперь еще и не родилась бы». Сам Ф. Лебон в свою очередь ссылался на французского ученого, «популяризатора элементарных знаний» *Лавиза*, утверждавшего: «...в настоящее время самая распространенная из философских доктрин, основываясь на данных науки, доказывает необходимость борьбы за жизнь, законность подбора, который совершается путем вымирания, незаконность слабости».

Подобную позицию Л.К. Попов назвал глубоко ошибочной. В эволюционном процессе, замечал он, особенно на его высшей стадии – «человека разумного», – действуют не только приспособление и борьба, «но и совершенно обратные отношения», жизнедеятельность человека творчески воздействует на окружающую среду, приспосабливая, пересоздавая ее для себя через технику и культуру (подробнее на развитии этих идей публицист остановился уже в следующей статье того же цикла: «Внешняя среда и жизнь», напечатанной двумя неделями спустя («Новое время», 1898, 11 июня, № 8004)). – *183.*

364 Печатается по: «Дон», 1898, 23 июля, № 78 (статья помещена без подписи; вырезка из газеты с исправленными рукой Н.Ф. Федорова и Н.П. Петерсона опечатками хранится в ОР РГБ, ф. 657, к. 2, ед. хр. 2). Републикация: «Воронежский курьер», 1994, 28 июня (предисловие А. Акиньшина, О. Ласунского). Лев Григорьевич *Соловьев* (1837–1919) – живописец и иконописец, внес большой вклад в развитие художественной жизни воронежского края. Преподавал в Воронежской духовной семинарии, был организатором кружка любителей рисования и живописи (действовал с 1891–1892 гг.), а также воскресной бесплатной рисовальной школы, вскоре открывшейся при кружке (Соловьев стал заведующим школы и сам вел в ней занятия). Выступал в воронежской периодике со статьями, излагавшими его взгляды на задачи живописи и методику ее преподавания (см. примеч. 365).

В личности Соловьева, с которым Федоров был хорошо знаком, его привлекало многое. Лев Григорьевич был выходцем из села, из крестьянской семьи, талантливым самоучкой, достигшим высокого мастерства (его картины на выставках получали премии), и сам неоднократно подчеркивал важность самообразования, самостоятельной творческой работы в становлении художника. К творчеству Соловьев относился как к Божьему дару, который человек призван развивать в себе и передавать другим: потому и уроки живописи всегда давал бесплатно, будучи убежден, что «грешно человеку торговать своим талантом и знанием» («Новое дело», 1902, № 9, с. 11). «Торгашеский принцип» в отношениях между людьми, «дух жестокого эгоизма и не перестающей войны всех со всеми», одержащий, по его убеждению, современную цивилизацию, был глубоко чужд художнику-самородку, сохранившему цельность и чистоту патриархального сознания. Изобразительное искусство виде-

лось ему как бы «всемирной грамотой человечества, научающей людей читать и понимать нерукотворную живую книгу вселенной, раскрытую ее творцом перед очами разума», а «школа рисования и живописи» должна была стать для вступающих в нее учеников еще и «школою образовательно-просветительной»: «школою разумной жизни человека, школою трезвости и трудолюбия, школою нравственного братского сотрудничества людей, связанных между собою не кровавою нуждою и физическим насилием [...] а священною любовью и искренним уважением друг друга», стать «братской ассоциацией» в христианском смысле этого слова (Л.Г. Соловьев. Живопись и рисование в Воронежском крае // Дон, 1898, 14 мая, 23 июня). – *184*.

Дом Л.Г. Соловьева, о котором идет речь в федоровской статье, находился на ул. Консисторской (ныне ул. Фрунзе), до наших дней он не сохранился (сообщено А.Н. Акиньшиным). Подробное его описание было приведено впоследствии в предисловии Е.Л. Маркова к публикации воспоминаний Л.Г. Соловьева в журнале «Новое время» (1902, № 9): «...довольно хиленький деревянный домик, наполовину вросший своим кирпичным нижним этажом в глинистый косогор обрыва, [...] садик, набитый в беспорядочной тесноте фруктовыми и тенистыми деревьями», никогда не запертая калитка. «Открыли дверь – и сами себе не верите. Вы в музее, в картинной галерее. Начиная с прихожей, во всех комнатках, на всех стенах, во всех простенках этюды, рисунки, масляные картины; висят, стоят, лежат в тесноте бесхитростной студии, среди полотен, палитр, мольбертов, книг и гипсовых фигур» (с. 7–9). В доме Соловьева проходили занятия воскресной школы живописи, которую художник стремился основать на тех началах, о которых писал в очерке «Живопись и рисование в воронежском крае». Его отношение к ученикам было родственным и сердечным, они платили ему тем же, принимая «естественное братское участие в жизни маленького дома» (там же, с. 9). – *184*.

365 Л.Г. Соловьев критически относился к академической школе живописи, неоднократно выступал против господствовавшего в художественных мастерских метода копирования образцов: «механическое копирование», считал он, подавляет живую наблюдательность, оригинальность живописца, мешает развиться его собственному видению мира. Единственно плодотворным Соловьев считал метод рисования с натуры (виды окружающей природы, портреты людей и т.д.), дающий возможность отразить в карандаше и красках живые впечатления начинающего художника, помогающий становлению неповторимой манеры, идеальный и для самообразования. «Везде и на всяком месте, – писал он в статье «Живопись и рисование в воронежском крае», – человек окружен живою природою: и небом, и землею, и всем, что в них и на них. В самом человеке есть живая любознательность и способность мыслить, наблюдать, рассуждать, сопоставлять и делать заключительные выводы. [...] Ведь раскрытая книга живой природы перед очами разума человеческого всегда была, есть и будет единственным, ничем не заменимым, первоисточником для всех существующих наук и искусств [...] А стало быть, человеку, желающему что-либо знать, нужно только хоть немножко обратить внимание на все окружающее его, [...] увидеть и понять законы Божеские видимого мира и строго держаться их во всех своих делах и поступках, чтобы убедиться, что и руководство и руководитель во всех разумных делах человека всегда и везде при нем и с ним на каждом месте Божьего мира, и бежать куда-то за поисками этого не надо.

"Нет! – кричат со всех сторон голоса лукавцев. Нельзя человеку самому научиться чему бы то ни было и не должно ничему самому учиться. Для этого прежде всего надо накопить денег, и как можно больше денег, не разбирая даже средств для накопления этих денег, а далее затем оставить место своей родины, покинуть родную семью, бросить свои привычные занятия и переселиться кочевать в незнакомой стороне, по чужим людям, отдать этим чужим людям и свои деньги, и самого себя, и они за деньги научат тебя всему, чего хочешь".

И люди слушают лукавый голос искусителя и верят ему. Бросают все живое, рвут все связи святой родственной любви и скитаются по чужим краям с одного места на другое, развлекаясь и шалея в рассеянном кружении так, что не могут уже сосредоточиться сами в себе [...] и только могут механически исполнять привычное ремесло без всякого участия своего ума и сердца» (Л.Г. Соловьев. Живопись и рисование в Воронежском крае // Дон, 1898, 5 июля). – *185*.

[366] В вырезке из газеты «Дон» после этих слов рукой Н.П. Петерсона написано: «Пропуск». В бесплатной воскресной школе Л.Г. Соловьева приобрели первые навыки живописи известные впоследствии художники – А.А. Бучкури, В.И. Епифанова, Е.А. Киселева, А.В. Куприн, П.Д. Шмаров («Материалы свода памятников истории и культуры РСФСР. Воронежская область». Ч. 1, М., 1984, с. 14). – *185.*

[367] Автобиографию Л.Г. Соловьева Н.Ф. Федоров и Н.П. Петерсон предполагали напечатать в газете «Дон» или в «Русском архиве», а предисловие к ней собирался писать Е.Л. Марков (см. письмо Н.Ф. Федорова и Н.П. Петерсона к В.А. Кожевникову от 17 ноября 1898 г. и письмо Федорова ему же от 26 ноября 1898 г. в т. IV наст. изд.). Это намерение не было осуществлено, возможно потому, что Соловьев, начавший работу над воспоминаниями, вскоре оставил ее. Все написанное им о ранних годах его жизни (родном крае, семье, первых детских впечатлениях, первых рисовальных опытах, учебе в мастерской живописца Дмитрия Козьмича Макаренкова, который заметил его талант и взял с собой в Воронеж, о периоде истовой, аскетической религиозности, о женитьбе и драматической размолвке с любимым братом) было опубликовано Е.Л. Марковым лишь в 1902 г. (Л.Г. Соловьев. Крестьянин-художник (К биографии одного из сынов народа). С предисловием Е.Л. Маркова // Новое дело, 1902, № 9, с. 7–50). – *186.*

[368] Печатается по: «Дон», 1898, 17 декабря, № 139 (вырезка из газеты с исправленными опечатками и приписками поверх текста рукой Н.П. Петерсона хранится в: ОР РГБ, ф. 657, к. 2, ед. хр. 2). Статья, написанная Н.Ф. Федоровым и Н.П. Петерсоном совместно, появилась в печати за подписью «К». Сразу же по выходе была перепечатана в сокращении газетой «Воронежский телеграф» (1898, 20 декабря, № 147) с пометой «В извлечении из “Дона”» и редакционным примечанием в конце текста: «Изложенные в этой статье, как видят читатели, мысли серьезны и симпатичны». Пространный фрагмент статьи впоследствии был помещен Н.П. Петерсоном в подстрочном примечании к готовившейся им к публикации во II томе «Философии общего дела» статье Федорова «Задача Конференции мира» (см. Т. II наст. изд., с. 321). – *186.*

[369] *Денисенко* Иван Васильевич (1851–1916) – действительный статский советник, председатель Воронежского окружного суда в 1888–1904 гг. (сообщено А.Н. Акиньшиным). – *186.*

[370] Церемония освящения нового здания Окружного суда (на Большой Дворянской ул.) состоялась 18 июня 1898 г. (см. «Дон», 1898, 21 июня, № 67). Сообщено А.Н. Акиньшиным. – *186.*

[371] *Сидорский* Петр Осипович состоял членом Воронежского окружного суда с 12 января 1878 г. *Филипповский* Петр Станиславович состоял судебным следователем, а затем членом Воронежского окружного суда с 17 ноября 1871 г. (сообщено А.Н. Акиньшиным). – *186.*

[372] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 115. – *189.*

[373] Брошюра «*К делу умиротворения, возбуждаемому нотою 12 августа 1898 г.*», состоявшая из двух статей Федорова: «VI-я выставка Воронежского губернского музея...» и «Новая картина – “Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне...”», – вышла в Воронеже без указания имени автора весной 1899 г. Тематически она была связана с серией статей и заметок о разоружении и умиротворении (см. преамбулу к соответствующему разделу в Т. II наст. изд., с. 476–477). Пафос брошюры точно определил асхабадский публицист П.Я. Циркунов в своем разборе статьи «Разоружение» (см. там же, с. 478–479), сказав, что обе входящие в нее статьи одушевлены «одной руководящей идеей о единении человечества по образу и подобию Святой Троицы» (П.Ц. По поводу статьи «Разоружение» // Асхабад, 1901, 19 июня, № 170).

В архиве Н.П. Петерсона сохранился экземпляр брошюры с многочисленными дополнениями и приписками Федорова (ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 69). Все они учтены в настоящем издании: часть внесена в текст в соответствующих местах, часть – дана в подстрочных примечаниях. На титульном листе брошюры рядом с вынесенным на него оглавлением приписка: «Эти две статьи для доброжелательных будут предметом недоумения, а для прочих предметом глумления. Даже назовут Мистицизмом» (вторая фраза зачеркнута). – *190.*

[374] VI тематическая выставка Воронежского губернского музея «Рождество Иисуса Христа и умиротворение» проходила с 26 декабря 1898 г. по 7 января 1899 г.

Замысел выставки, которая поставила бы призыв к разоружению в контекст христианского благовествования «о мире всего мира», представила бы идею умиротворения как стержневую идею России – христианской державы, преемницы мировых монархий (Москва – III Рим), возник у Федорова в ноябре 1898 г. и был горячо поддержан С.Е. Зверевым. Мыслителем был разработан общий план выставки, и уже в конце месяца началась активная работа по сбору экспозиционных материалов. Прежде всего Федоров обратился к В.А. Кожевникову, который в 1898 г. совершил поездку по Востоку и привез оттуда богатую коллекцию видов Палестины, Сирии и Египта (гравюры, фотографии, литографии и хромолитографии). По просьбе Федорова, а затем – С.Е. Зверева, коллекция была прислана в Воронежский музей и составила важную часть экспозиции. К участию в выставке были привлечены писатель Е.Л. Марков, владевший «подобной же коллекцией видов Востока» («Воронежский губернский музей в 1899 г.». Воронеж, 1899, с. 5), воронежский коллекционер М.П. Паренаго. Откликнулись Воронежская публичная библиотека, местный отдел Императорского Палестинского общества, доставивший 102 вида Палестины, Воронежский кадетский корпус, выставивший рельефный план Иерусалима и т.д. В письме от 8 декабря Федоров просил Кожевникова, кроме присылки коллекции, «подобрать для выставки гравюры картин, которые относились бы к делу умиротворения» и привлечь к этому знакомых ему художников. Через Ю.П. Бартенева – достал альбом с фотографиями и описанием памятника Императору Александру II; альбом также был представлен на выставке.

23 декабря в газете «Дон» (1898, № 148) было помещено сообщение С.Е. Зверева о предстоящем открытии выставки. Уже в этой короткой заметке устроитель музея в нескольких словах пояснил основной ее замысел: «Применительно к святым событиям, воспоминаемым в Рождественские дни, и в виду возбужденного в последнее время вопроса об умиротворении народов, Воронежский Музей на открывающейся выставке представляет вниманию посетителей “страну мира” – Палестину». Более подробно идею и содержание выставки представила другая статья – «Шестая выставка музея» («Дон», 1898, 5 января, № 2, подпись «-въ»): «Устроителями выставки, – говорилось в ней, – всегда ставится какая-нибудь определенная цель, имеется в виду идея, которую хотят внушить посетителям, сообразно чему и располагаются выставляемые предметы, имеющиеся в тот или иной момент, соответственно требованиям времени [...].

Известно, что выдающиеся народы в высшей точке их культурного развития являются полными выразителями той или другой стороны духовной природы человека и его гражданственности. Грекам дано было остаться образцом бессмертной красоты соразмерности, воплощенной между прочим и в открытой ими же гармонии чисел; древний Рим олицетворил собою идею права; романские и германские народы – все прочие, так сказать, светские идеи, послужившие основанием новейшей западной цивилизации. Только одному народу, рядом преемственности поколений в течение тысячелетий, суждено было воплотить религиозную идею человечества, которая передана Иерусалимом Риму, Византии и вслед затем – нашей Москве, третьему славянскому Риму. Цикл развития религиозной идеи христианства как бы завершается этими четырьмя городами:

В небо там ушло второе небо
Дивный дом апостола Петра.

Как же идея эта передается впечатлениям посетителей? Как осуществится она в действительности? [...]

Крайняя, большая, комната музея наполнена фотографиями, хромолитографиями и другими оттисками видов и типов Востока: Египта, Сирии, Палестины. В этой комнате несколько гравюр коллекции Паренаго – Корреджио, Дж. Романо, Дюрера и др., уже бывших на выставке картин религиозного содержания. В первой комнате – фотография новооткрытого памятника Императору Александру II, внутренности мечетей Ая-Софии Сулейманиэ, старой Византийской стены и проч. Тут же и на стене лестницы – гвоздь настоящей выставки, гравюры Москвы 1797 года, царствования императора Павла, “когда московский пожар не поспособствовал еще ее украшению” [...] популяризированный фотографиями вид крепости св. Ангела с мостом через Тибр и церкви Круглой Богоматери (де-ла Ротонда), обращенной из римского Пантеона. Гравюра, изображающая вид церкви, оригинально снабже-

на масштабом, планом и разрезом и говорит о времени, когда красота и польза, искусство и техника, примиряемые вкусом, не входили вразрез друг с другом».

Несмотря на приведенные разъяснения, замысел выставки был понят далеко не всеми ее посетителями. Почти одновременно со статьей «Шестая выставка музея» в газете «Воронежский телеграф» (6 января 1899, № 3) появилась за подписью «N» статья «Выставка в Воронежском музее», автор которой, отдавая должное усердию устроителей выставки и их «необыкновенной любви к своему просветительному делу», счел тем не менее саму выставочную экспозицию «не вполне удовлетворительной по своему устройству». «В ней недостает строго обдуманного плана и единства мысли. При входе в Музей помещены виды Рима и Москвы. Какое отношение имеет все это к видам Палестины, Сирии и Египта? Затем, виды этих стран размещены, по нашему мнению, не совсем удачно: виды Сирии можно находить среди видов Палестины, они же размещаются среди видов Египта. Наконец, то же отсутствие плана замечается, в частности, и в размещении видов Палестины. Нам кажется, что всего удобнее было бы разместить эти виды в том порядке, в каком наблюдают их обычно паломники: Яффа, Лидда, Иерусалим, Вифлеем и т.д. Прежде всех этих отдельных видов посетитель должен видеть хорошую карту Палестины, а еще лучше – карту всего исторического Востока, виды которого представляет выставка. На настоящей выставке карты нет. Отдельные виды разбросаны по отдельным витринам без системы [...]» Не разглядев идейно-символического содержания выставки, сочтя, что она устроена с чисто ознакомительной целью, автор статьи отнес замеченные при такой точке зрения «недостатки» на счет малочисленности кружка лиц, принимавших участие в организации выставки, деликатно указал и на то, что такое «кропотливое дело», как выставки, «требует участия многих и многих лиц, достаточно осведомленных и с делом устройства выставок, и с теми материалами, из которых устрояются выставки».

Статья господина «N» не осталась без ответа. В пятом номере «Воронежского телеграфа» (10 января 1899 г.) была напечатана заметка «Посетители выставки в Музее», подписанная «Один из устроителей выставки». В ответ на упрек в бессистемности и частых повторах автор заметки пояснял, что на выставку были собраны коллекции разных лиц и каждая размещалась отдельно, почему некоторые виды и повторялись. Что же касается плана, то о нем, подчеркивал автор, «также было слово в объявлении о выставке» и «недочеты в осуществлении плана объясняются недостатком собранных материалов».

Такой короткий и минимально аргументированный ответ был, конечно, недостаточен. Господина «N» он не удовлетворил: тот предпочел остаться при своем мнении, заявив, что «слишком спешные, не вполне обдуманные и потому неудовлетворительно распланированные выставки не помогут, а только повредят процветанию такого несомненно просветительного учреждения, как Воронежский музей» («Кто из нас прав?» // Воронежский телеграф, 1899, 15 января, № 7). Полемика в газете «Воронежский телеграф» обнаружена А.Н. Акиньшиным.

Из всего вышеизложенного явствует, что статья Федорова «VI выставка Воронежского губернского музея...» в определенном смысле была ответом на печатно высказанные недоумения и претензии к выставке, стремилась показать цельность и глубину ее замысла, «неслучайность» и «символичность» каждого ее экспоната.

Через всю статью проходит тема Пушкинского юбилея (в 1899 г. отмечалось столетие А.С. Пушкина): многое из сказанного здесь Федоровым прямо перекликается с его статьей «К пушкинскому юбилею», писавшейся весной 1899 г. (см. примеч. 134 к «Статьям о литературе и искусстве»). – *190*.

375 Речь идет о Московском Публичном и Румянцевском музеях. При открытии Румянцевского музея в Санкт-Петербурге на фронтоне его здания была сделана надпись: «От государственного канцлера графа Румянцева на благое просвещение». После перенесения музея в Москву эта же надпись была начертана на фронтоне дома Пашкова. – *190*.

376 Мф 18:6. – *192*.

377 Евангелие от Луки, описывая Рождество Христово, рассказывает о явлении пастухам, «которые содержали ночную стражу у стада своего», ангела, возвестившего им Рождение Спасителя, и о том, как «внезапно явилось с Ангелом многочисленное воинство небесное, славящее Бога и взывающее: Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволе-

ние!» (Лк 2:13-14). В песнопениях праздничной службы Рождества красной нитью проходит образ ангелов, славословящих «Миродержавного Младенца», и не раз повторяется возглашаемая ими «Слава...». Этими же словами начинается и так называемое «Великое славословие», которое поется или читается на каждой утрени. – *192.*

378 Из какой статьи приведена данная цитата, установить не удалось. Четырехтомное исследование историка Николая Карловича *Шильдера* «*Император Александр I, его жизнь и царствование*» вышло в Санкт-Петербурге в 1897–1898 гг. О *Священном союзе* речь шла в III томе исследования (СПб., 1897, с. 344–345). См. также примеч. 59 к «Статьям о разоружении и умиротворении» – Т. II наст. изд., с. 483. – *192.*

379 См. примеч. 49 к тому же разделу. – Там же, с. 482. – *192.*

380 Нота от 12 (24) августа была опубликована в газете «Правительственный вестник» 16 (28) августа 1898 г. (№ 178). – *193.*

381 См. примеч. 13 к «Статьям о разоружении и умиротворении». – Т. II наст. изд., с. 479. – 193.

382 Нижеследующий текст представляет собой несколько доработанный фрагмент статьи Федорова «О памятнике Александру III, о месте и значении этого памятника». – *194.*

383 См. примеч. 149 к разделу «Статьи о литературе и искусстве». – *195.*

384 Имеется в виду заметка «О постройке народного дворца», появившаяся в газете «Дон» 6 декабря 1898 г. (№ 134) в разделе «Местная хроника, слухи, заметки». Она сообщала об обсуждавшемся 1 декабря на заседании городской думы докладе комиссии по постройке в Воронеже «народного дворца, в котором бы помещались: публичная библиотека, губернский музей, рисовальная школа, зала для комиссии народных чтений и чайная». Эта комиссия работала при думе уже почти год, в ней был рассмотрен проект здания, представленный городским архитектором А.М. Барановым, затем он был разослан всем просветительным учреждениям Воронежа, для которых предназначалось здание (см. «Воронежский телеграф», 1898, 11 марта, № 29), снабжен сметой и вновь вынесен в думу. Согласно предложенному проекту, «будущее здание представлялось в таком виде: здание в 2 этажа; в подвальном помещении – чайная, калориферы и книгохранилище библиотеки; в 1 этаже – публичная библиотека с пристройкой для музея; во втором этаже – громадная зала на 900 человек со сценой и необходимыми комнатами, для комиссии народных чтений и других подобных собраний; в надстройке помещение для рисовальной школы». На заседании думы от 1 декабря, несмотря на настойчивые предложения членов комиссии, окончательное решение о постройке не было принято (проект предполагал серьезные затраты – до 82–85 т.р.) и доклад поступил для дальнейшего обсуждения в финансовую комиссию думы («Дон», 1898, 6 декабря, № 134). – *195.*

385 Ин 17:21. Эти слова Христа представляют собой Его молитву за оставляемых учеников, завершившую прощальную беседу с ними на Тайной вечери. Молитва была названа Первосвященнической, поскольку, идя на крестный подвиг, Христос выступал одновременно как Жрец, Первосвященник, добровольно осуществляющий жертвенный подвиг, и как Жертва, Агнец, закланный за мир. Первосвященнической молитве Федоров придавал особое значение, видя в ней призыв к совершенному единению, такому, которое являет внутренняя жизнь Троицы, неслиянной и нераздельной. Единство Божественной любви поставлялось здесь не столько как догмат, сколько как заповедь, как образец для устроения жизни Церкви и мира, и в этом для Федорова – самое драгоценное ядро Первосвященнической молитвы, указующее путь к Царствию Небесному обоженного бытия.

Изображение Первосвященнической молитвы Федоров считал необходимым ввести в иконописный канон. Свое видение будущей иконы или фрески мыслитель дал в статье «Роспись наружных стен храма...» (см. в наст. томе), там же раскрыл и смысл священного изображения. По изложенному Федоровым проекту летом 1898 г. Л.Г. Соловьев написал икону-картину, которую и показал Федорову, когда тот посетил дом художника 24 июля. Из письма Н.Ф.Федорова к Л.Г.Соловьеву начала 1899 г. явствует, что художник показывал свое произведение публике «на празднике Рождества Христова». Готовя статью об иконе-картине «Первосвященническая молитва» к печати, Федоров сообщал Кожевникову, что Л.Г. Соловьев обещал к ней фотографический снимок (письмо от 15 апреля 1899), однако в

брошюре «К делу умиротворения...» фотография иконы-картины не была помещена, вероятно, по причинам технического характера.

В настоящее время икона-картина «Первосвященническая молитва» работы Л.Г. Соловьева пока не разыскана. В архиве Н.П. Петерсона хранятся два ее маленьких эскиза (ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 90), один – карандашом, другой – тушью (воспроизведены в Т. IV наст. изд.). – *196.*

386 Н.Ф. Федоров стремился подвигнуть Л.Г. Соловьева на осуществление того проекта храмовой росписи, который был изложен им в статьях «Роспись наружных стен храма...» и «Внутренняя роспись храма...», неоднократно беседовал с художником на эти темы, раскрывая ему содержание своего замысла. Л.Г. Соловьев в 1898 г. действительно начал предварительные наброски росписи (один из таких набросков хранится в архиве Н.П. Петерсона – см. примеч. 32 к «Статьям о литературе и искусстве»); сама икона-картина «Первосвященническая молитва» представляла собой, скорее всего, именно эскиз части будущей росписи, на что здесь указывает и сам Федоров. Однако вскоре работа остановилась. – *197.*

387 Вопрос Филиппа был задан на Тайной вечери, во время прощальной беседы (Ин 14:8). Ответ Христа был таким: «Сколько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца; как же говоришь: "покажи нам Отца?" Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне? Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (Ин 14:9-10). – *197.*

388 См. Лк 20:27-40. Завершая разговор с саддукеями, Иисус счел необходимым опровергнуть авторитетом Священного Писания их неверие в воскресение. Он привел библейское самоопределение Господа: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх 3:6), так раскрыв его: «Бог же не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы» (Лк 20:38). Здесь устами Самого Богочеловека, на небесах Второго Лица Троицы, Бог предстает прежде всего как Бог отцов, отцов, даже если они и умершие пока, не могущих быть неизбывно мертвыми. Н.Ф. Федоров подчеркивал, что верность Богу отцов обретает для сынов человеческих особую трепещущую святость, поскольку за Ним стоит весь ряд отцов (и матерей) человеческих, вплоть до первоотца и первоматери, которые для Бога, а значит и для нас, Ему уподобляющихся, должны быть «не мертвые, а живые». – *197.*

389 *Civitas Diaboli* (*лат.*) – град дьявола, *Civitas Dei* (*лат.*) – Град Божий. – *197.*

390 Ин 14:11. В этих словах прощальной беседы – тот мотив Иоаннова богословствования (единосущность, нераздельность Отца и Сына), который проходит через все четвертое Евангелие. Сила Иисуса – в теснейшем единстве с Отцом, в исполнении Его воли – отсюда и та способность чудотворения, что дана нераздельной Божественной и человеческой природе Христа. То же и сыны человеческие: только чувствуя связь с Иисусом и Его Отцом Небесным, осеняясь благодатью Св. Духа, став проводниками Божественной воли, обретут они невиданные возможности восстанавливать падший мир и преображать его. Следующий стих гласит: «Истинно, истинно говорю Вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин 14:12). Человеческая природа Иисуса, облагодатствованная Его Божеством, являет собой то совершенство, к которому должны стремиться и сыны человеческие. Это ключевое высказывание Спасителя добавляет к вере и молитве важнейшее – Дело, дело осуществления воли Божией в главном – в онтологическом совершенствовании человека и мира. – *198.*

391 Ин 16:30. – *198.*

392 Мысль Федорова об эволюции русского храмового зодчества от Софийских к Успенским и затем Троицким храмам была позднее подробно развита В.А. Кожевниковым в статье «Северно-русские думы и впечатления» («Русский вестник», 1899, № 10, с. 479–490). – *198.*

393 Рим 7:15. – *200.*

394 Федоров приводит вариации знаменитой формулы Сократа в истории мировой мысли. *Карлейль* – см. примеч. 92 к «Собору». – Т. I наст. изд., с. 502. *Боссюэт*, *Боссюэ* Жак Бенинь (1627–1704) – французский писатель и проповедник, епископ. Федоров приводит формулу из его сочинения «Traité de la connaissance de Dieu» («Трактат о познании Бога»), на-

писанного в качестве учебника христианской философии для дофина, сына Людовика XIV, воспитателем которого с 1670 г. состоял Боссюэ. – *201*.

[395] Реминисценция из стихотворения А.С. Пушкина «Брожу ли я вдоль улиц шумных...» (1829). – *202*.

[396] «*Добросовестный философ, который вздумал оправдывать самое добро*» – В.С. Соловьев. Статьи и заметки Федорова о Соловьеве и его книге «Оправдание добра» (1897) см. Т. IV наст. изд. «*Человек... который ничто признал благом*» – Л.Н. Толстой. См. примеч. 33 к «Статьям о Л.Н. Толстом» – Т. II наст. изд., с. 490. – *202*.

[397] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 49. – *202*.

[398] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 56, лл. 1-2 об. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 162–163). – *203*.

[399] Ин 13:31. В данном абзаце речь идет о Службе Страстей Христовых, совершаемой в Великий четверг вечером (*утреня Великого Пятка*). Первый из 12-ти евангельских отрывков, читаемых на этой службе, охватывает всю прощальную беседу Спасителя с учениками и завершающую ее Первосвященническую молитву (Ин 13:31–17:26). – *203*.

[400] Имеется в виду символический образ, развернутый Христом перед учениками в прощальной беседе: Он Сам – виноградная лоза, Отец Небесный – виноградарь, ученики, а за ними и все человечество – ветви на лозе. «Кто пребывает во Мне и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего» (Ин 15:5). – *204*.

[401] Опубликовано: «Асхабад», 1899, 30 сентября, № 273 (подпись «К-нев»). В архиве Н.П. Петерсона хранится вырезка из данного номера газеты, а также отдельный оттиск статьи на листе большого формата, вверху которого рукой неустановленного лица надпись: «Очень рад, что встречаю сочувствие в ревнителях русского дела».

Статья была написана Н.Ф. Федоровым сразу же по возвращении в Асхабад из путешествия на Памир (см. преамбулу). Музей, о котором в ней идет речь, открылся при Закаспийской областной общественной библиотеке 17 марта 1899 г. Эта библиотека, насчитывавшая в своем составе 15 000 изданий, русских и иностранных (подавляющую их часть составляли пожертвования, причем одним из самых активных жертвователей была библиотека Московского Публичного и Румянцевского музеев), существовала в городе уже несколько лет (с 1892 по 1895 г. велось собирание и описание книг, составлялся каталог, с 5 марта 1895 библиотека открылась для публики). Попечительство о нуждах библиотеки по указанию генерал-губернатора области осуществлял специально созданный библиотечный комитет. Он заботился о помещении и оборудовании, о пополнении книжного фонда, издал русский и иностранный каталоги (в 1897 и 1899 гг.), составлял и издавал ежегодные отчеты по библиотеке (с отчетом за 1898 г. при посещении библиотеки и музея ознакомился Федоров). На этот же комитет было возложено генерал-губернатором и заведывание областным музеем, подготовительные работы по созданию которого велись в 1898 г. и к началу 1899 г. были закончены, что и дало возможность открыть музей. Помещались областные музей и библиотека в Асхабаде, как при Федорове, так и в последующие годы, в одном здании. – *204*.

[402] Генерал-лейтенанта Боголюбова. Возможно, именно ему принадлежит надпись на отдельном оттиске статьи «Асхабадский музей» (см. примеч. 401). – *204*.

[403] Завершающим этапом действий России по присоединению Средней Азии стало умиротворение полукочевых разбойничьих племен туркмен (текинцев). Важной вехой этой кампании послужило взятие туркменской крепости *Геок-Тепе* войсками генерала Михаила Дмитриевича *Скобелева* (1843–1882) 12 января 1881 г. В память геок-тепинского сражения на Скобелевской площади Асхабада был воздвигнут «памятник артиллеристам, павшим в бою при взятии Геок-Тепе», – стела, увенчанная крестом. У самой станции Геок-Тепе в 1899 г. шло строительство и обустройство музея, посвященного текинской экспедиции и штурму крепости (создавался по инициативе прежнего генерал-губернатора области А.Н. Куропаткина, бывшего инициатором и создания Закаспийской областной общественной библиотеки). В конечном итоге было выстроено «довольно красивое, одноэтажное здание», создана тематическая экспозиция. Музей собрал большую коллекцию оружия, имевшего отношение к экспедиции, библиотеку книг, посвященных скобелевской кампании, ряд картин – «Скобелев на коне» Сверчкова, «Штурм Геок-Тепе» Рубо – и т.д. («Путеводитель по Среднеазиатской железной дороге» // Туркестанский календарь на 1904 г., с. 6–7). – *205*.

[404] Вопрос о музеях, призванных изучать вековое прошлое Туркестана, стоящего «в центре исторического движения», ввести этот край «в область знания и мира», был затронут в следующих статьях Н.П. Петерсона, написанных по мыслям Н.Ф. Федорова и появившихся в 1899–1901 гг. в газете «Асхабад»: «К истории народного образования в Туркестанском крае: К.П. фон Кауфман. Личные воспоминания Н. Остроумова (1877–1881). Ташкент, 1899» (1899, 17, 30 октября, 28 ноября), «По поводу статьи К. Сидоровича “К вопросу об учреждении Закаспийского общества любителей восточных древностей”» (1901, 9 января), «Достойная память героям» (1901, 29 сентября). В последней статье Н.П. Петерсон привел целые фрагменты из статьи «Асхабадский музей». – *207.*

[405] Статья представляет собой текст доклада, прочитанного Н.П. Петерсоном в сентябре 1899 г. в Ташкенте на экстренном заседании Туркестанского кружка любителей археологии. Доклад, по свидетельству самого Н.П. Петерсона, был написан им под диктовку Н.Ф. Федорова (ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 4, л. 217). Можно предположить, что его текст составлялся на основе записки, поданной Н.П. Остроумову (см. преамбулу). 10 октября 1899 г. доклад «с некоторыми, впрочем, незначительными сокращениями» был опубликован в газете «Туркестанские ведомости» (№ 79).

Относительно даты заседания кружка, на котором был произнесен доклад, существуют расхождения. Редакционное примечание «Туркестанских ведомостей» указывало днем заседания 26 сентября; это примечание впоследствии было сохранено Н.П. Петерсоном при подготовке текста доклада к публикации в III томе «Философии общего дела». Сам Федоров в заметке «Где быть научным съездам в Туркестане?» («Асхабад», 1899, 22 октября, № 295) привел ту же дату. В то же время в т. IV «Протоколов Туркестанского кружка любителей археологии» (Ташкент, 1899) протокол заседания, на котором был представлен доклад «О месте будущего археологического съезда», шел под датой 25 сентября. В протоколе доклад Петерсона был приведен «в извлечениях», обозначена реакция членов кружка на предложение о созыве съезда в Самарканде (Указ. соч., с. 99–103). Об этой реакции подробно писали и «Туркестанские ведомости» (соответствующее примечание также было целиком воспроизведено Н.П. Петерсоном в материалах к III тому).

Прения по докладу были оживленными. Оппоненты указывали, что прежде чем ставить вопрос о созыве съезда, необходимо детально изучить местный материал, провести всестороннюю изыскательскую работу, которая займет не один год. Сторонники сочли, «что археологический съезд в одном из городов наших среднеазиатских владений дал бы могучий импульс к развитию местной археологии и что для созвания археологического съезда указанные препятствия не имеют существенного значения. Вместе с тем было выражено пожелание, чтобы возможно скорее открылась особая секция кружка в Самарканде для специального изучения древностей этого знаменитого города» («Туркестанские ведомости», 1899, 10 (22) октября, № 79).

Нужно сказать, что мысль о всестороннем «исследовании Памира и других мест предполагаемой общей прародины народов арийского корня» в Средней Азии должна была встретить отклик у целого ряда членов Туркестанского кружка любителей археологии. Кружок этот был создан в 1895 г. (открыт 11 декабря) и объединял ученых и деятелей Туркестанского края (историки-исламоведы Н.П. Остроумов, А.А. Семенов, географ и археолог Н.Г. Малицкий, арабист Н.Ф. Петровский, археолог, этнограф, фольклорист Н.Н. Пантусов, генерал-губернатор края барон Б.А. Вревский, директор Ташкентской женской гимназии В.Ф. Ошанин, секретарь областного статистического комитета Е.Т. Смирнов и др. (всего 47 человек)). Одним из важных направлений деятельности кружка такие его члены, как Н.П. Остроумов, В.М. Флоринский, Б.А. Вревский, считали розыски доисторических следов жизни и быта арийцев в Средней Азии. «Кружок в настоящее время имеет дело пока с последним историческим (период мусульман) наслоением, – говорил Н.П. Остроумов на первом заседании кружка 11 декабря 1895 г., – под которым находятся следы тюркского влияния на коренное арийское население страны, составляющее цель наших стремлений» («Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии». Т. I, Ташкент, 1896, с. 3).

Небезынтересен тот факт, что вопрос о проведении Археологического съезда в пределах Туркестанского края, поднятый по инициативе Федорова в 1899 г., возродился восемнадцать лет спустя в том же Туркестанском кружке любителей археологии, причем поднят он

был уже самими членами кружка. Собрание 2 марта 1917 г. «не предрешая вопроса о месте ближайшего очередного съезда, так как вопрос решается постановлениями самих съездов, признало созыв съезда в Туркестане весьма желательным» («Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии». Т. XXI. 1917, с.110). Такое решение стало итогом многолетней целенаправленной деятельности как самого кружка, так и его филиалов по изучению Средней Азии в археологическом, историческом, этнографическом аспектах (см.: Б.В. Лунин. Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. Туркестанский кружок любителей археологии (1895–1917). Ташкент, 1958, с. 67).

Текст печатается по копии рукой Н.П. Петерсона: ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 4, лл. 217–221. – *207.*

406 «X Археологический съезд в г. Риге с 1-го по 20-е августа 1896 года. Состав предварительного комитета, правила Съезда и вопросы и запросы, заявленные к Съезду». М., 1896, с. 26. Оба запроса были вынесены на съезд по инициативе Н.Ф. Федорова. После выхода текста доклада «О месте будущего археологического съезда» в газете «Туркестанские ведомости», Н.Ф. Федоров просил В.А. Кожевникова, которому он отправил экземпляр, показать статью «Янчуку и вообще тем, которые могли бы оказать содействие к осуществлению этого дела» (письмо от 17 ноября 1899 г.). – *207.*

407 Федоров ссылается на многотомную энциклопедию «Nouveau dietionnaire de geographie universelle». Paris, 1884–1897 («Новый словарь всемирной географии»), составленную известным французским географом Луи Вивьеном *де Сен-Мартеном* (1802–1897). Перевод приведенного Федоровым определения: «Памир и страны припамирские» (*франц.*). – *208.*

408 В первый раз Археологический съезд проходил в *Киеве* в 1874 году (3-й съезд). В *Тифлисе* состоялся пятый археологический съезд (1881 г.), в *Одессе* – шестой (1884). По словам Ю.В. Готье, из всех созывавшихся в России с 1867 г. археологических съездов «восточнее меридиана Москвы было только два археологических съезда: в Тбилиси и в Казани. Таким образом, восточная часть Европейской России и Азиатская Россия были обследованы меньше всего» (Ю.В. Готье. Археология в России и СССР // БСЭ, Т. III, М., 1926, с. 540). – *208.*

409 Федоров имеет в виду книгу историка Исаака *Тейлора* (1829–1901) «Происхождение арийцев и доисторический человек. Исследование по доисторической этнологии и цивилизации в Европе». М., 1897. Первая глава этой книги – «Спорный вопрос об арийцах» – представляла обзор существовавших к концу XIX в. точек зрения по вопросу о прародине этой расы. Рассмотрев основной спектр мнений и доводов сторонников азиатской теории, И. Тейлор указал на новые археологические, геологические и антропологические данные, согласно которым «в Западной Европе человек был современником мамонта» – тогда, когда британские острова были еще соединены с континентом. «Человек должен был обитать во Франции и на британских островах в конце четвертичного периода и должен был следовать за отступлением льдов к северу, во время последнего ледникового периода». Таким образом, заключал Тейлор, прародина человечества находится, скорее всего, не на Востоке, а на Западе (с. 17–18). – *209.*

410 Статья Ю.П. Бартенева – см. примеч. 22 к «Статьям о регуляции природы». – Т. II наст. изд., с. 475. – *210.*

411 Печатается по: «Асхабад», 1899, 22 октября, № 295 (статья опубликована без подписи; вырезка из газеты с исправленной опечаткой хранится в фонде Н.П. Петерсона: ОР РГБ, ф. 657, к. 2, ед. хр. 9). – *211.*

412 Цитата из редакционного примечания к публикации доклада «О месте будущего археологического съезда» в «Туркестанских ведомостях» (1899, 10 (22) октября, № 79). – *211.*

413 Впервые опубликовано: «Русский архив», 1901, № 3, с. 631-637 (без подписи). Впоследствии В.А. Кожевников включил статью в список своих сочинений, посланный им в письме к П.А. Флоренскому от 14 марта 1912 г. («Вопросы философии», 1991, № 6, с. 96). Однако, как выясняется из письма Н.Ф. Федорова к В.А. Кожевникову от 11 июля 1901 г., она была написана совместно с Федоровым («В статьях: “Кончилась ли история” и “Христианский памятник в Китае”, в которых Вы приняли очень большое участие, уже открывается вдали четвертый Рим»). В 1926 г. статью перепечатал Н.А. Сетницкий в приложении к своей брошюре «Русские мыслители о Китае (В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров)»:

Харбин, 1926, с. 33–39; в качестве автора был указан Н.Ф. Федоров (3-й экземпляр машинописи текста, перепечатанного Н.А. Сетницким в начале 1920-х гг. и увезенного вместе с частью других материалов III тома в Харбин, хранится в фонде Н.П. Петерсона – ОР РГБ, ф. 657, к. 4, ед. хр. 3).

Статья С.С. Слуцкого, послужившая поводом к совместной статье Федорова и Кожевникова, представляла собой предисловие к первому полному русскому переводу надписи на каменной плите, найденной в 1625 г. в Синаньфу, древней западной столице Китая (сам перевод, выполненный С.С. Слуцким, был помещен в конце статьи). Надпись на плите была сделана в 781 г. и повествовала о появлении в 635 г. и утверждении «в Срединном царстве сирской Пресветлой веры», т.е. несторианского христианства (см. примеч. 41 к III части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 480), которое в VI–XII вв. из Сирии и Персии, завоеванной в VII в. арабами, активно распространялось по Востоку, охватывая Индию, Китай, Среднюю Азию, Аравию. Вместе с некоторыми другими находками (2 сирийских листка Св. Писания, привезенных в XVIII в. в Париж из Китая, два обширных несторианских кладбища XIII–XIV вв. в русском Семиречьи, открытых в 1880-х гг.) плита в Синаньфу послужила европейским и русским ученым важнейшим источником для изучения судеб среднеазиатского и китайского несторианства.

Статья «Чему научает древнейший христианский памятник в Китае» дает подробный пересказ и разбор надписи. Все приводимые в ней цитаты (за исключением цитаты на с. 214 «Династия Тань была знаменитейшею [...] сношениями китайцев с иноземными народами», которая дана по: E.R. Huc. Le christianisme en Chine. V. I, 1857, p. 69-70), взяты из этой надписи («Русский вестник», 1901, № 1, с. 159–163). – *211.*

414 См. примеч. 25 к «Статьям религиозного содержания» – Т. II наст. изд., с. 447. – *212.*

415 По христианскому преданию, апостол *Варфоломей* проповедовал в Индии, апостол *Фома* – в Палестине, Месопотамии, Эфиопии и также в Индии (индийские христиане называли себя «христианами св. Фомы» и начало своей церкви возводили к этому апостолу). Черновик данного примечания сохранился в архиве Н.П. Петерсона – ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 89, лл. 8-8 об. – *212.*

416 *Капилавасту* – город в древней Индии; играл важную роль в истории буддизма, считаясь родиной Будды. Он был расположен на р. Рошни, в северо-восточной части царства Кошала, и принадлежал царскому роду Шакья, из которого и произошел Сиддхартха Шакья-муни, прозванный Буддой. Местоположение Капилавасту было определено по надписи на столпе, найденном в 1896 г. у деревни Падерия в Непале немецким археологом *А.А. Фюрером*. – *212.*

417 *Тай-Сунь* – храмовое имя императора Ли-ши-миня (599–649) из династии Тан, правление которого (с 627 г.) прошло под знаком создания централизованного государства. – *213.*

418 «Для закона нет неизменного имени. Для святости нет неизменной сущности. Смотря по странам предлагаются религии; в тиши утешают множество жителей» («Русский вестник», 1901, № 1, с. 159). – *213.*

419 *Као-Тцунь* – храмовое имя императора Ли-Чжи (царствовал с 650 по 683 гг.). – *214.*

420 Речь идет о перевороте, совершенном супругой Као-Тцуня *У-Цзэ-тянь* при поддержке так называемой шаньдунской группировки (новой китайской бюрократии, враждебно настроенной к правителям династии Тан). В последние годы жизни Као-Тцуня она фактически правила страной, превратив императора в послушную марионетку, а после его смерти, низложив его преемника Ли-Сяня, окончательно взяла власть в свои руки. Царствование У-Цзэ-тянь характеризовалось доносами, убийствами невинных по этим доносам, террором и борьбой за влияние в верхах. Лишь в 705 г. канцлер Чжан Цянь-чжи вынудил императрицу отречься от престола, и в императорском сане был восстановлен Ли-Сянь. – *214.*

421 *Су-цунь* – храмовое имя императора Лун-цзи, правление которого (с 712 по 756 гг.) стало периодом экономического и культурного расцвета китайской империи. *Киен-чун* – император Танской династии, правивший империей с 780 г. Именно при нем была установлена каменная плита в Синаньфу. – *214.*

422 *Венюков* Михаил Иванович (1832–1901) – географ и путешественник, публицист; автор ряда трудов по географии, этнографии, истории: «Очерк старых и новых договоров

России с Китаем» (СПб., 1861, 1863), «Очерки современного Китая» (СПб., 1874), «Россия и Восток» (СПб., 1877) и др. – *216*.

[423] *Ольгерд* – великий князь литовский (1345–1377). В свое правление стремился к последовательному расширению Великого княжества литовского, одержал победы над Тевтонским орденом (1348, 1370), над татарами (1363), присоединил часть русских земель. Трижды совершал походы на Москву (1368, 1370, 1372), оканчивавшиеся неудачей. *Казимир IV* (1427–1492) – великий князь литовский с 1440, король польский с 1447. *Ахмет* (?–1481) – хан Большой Орды (с 1465), пытался восстановить зависимость Москвы от Орды, действуя в союзе с Литвой. Его неудачный поход на Русь в 1480 (стояние на р. Угре) положил конец монголо-татарскому игу. Под *союзом всего Запада с турками* имеется в виду коалиция Англии, Франции, Сардинского королевства с Турцией в Крымскую войну 1853–1856 гг. и сопровождавшая эту войну дипломатическая изоляция России. – *217*.

[424] См. примеч. 41 к «Статьям о разоружении и умиротворении» – Т. II наст. изд., с. 481–482. – *217*.

[425] Об отношении В.С. Соловьева к проблеме «*панмонголизма*» см.: Н.А. Сетницкий. Русские мыслители о Китае (В.С. Соловьев и Н.Ф.Федоров). – *217*.

[426] См. примеч. 22, 24 к «Статьям религиозного содержания». – Т. II наст. изд., с. 447. – *217*.

[427] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 11, лл. 5-6 об. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 374–376). – *218*.

[428] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 11, лл. 1-4 об. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 370–372). Поводом к заметке послужила статья В.А. Кожевникова «Из путевых впечатлений по Востоку. 1. Св. София. 2. Цареградский музей» («Русский вестник», 1898, №№ 9, 10). В этой статье Кожевников указывал, что Восток занимает совершенно особое место в жизни и сознании современного человечества: будучи «первоначальной родиной человечества», «колыбелью просвещения», он предстает колоссальным памятником прошлого, «всемирным некрополем», своеобразным музеем, хранилищем священной памяти о прошедших судьбах человеческого рода, отцов и предков нынешних людей. Его миссия прежде всего нравственно-религиозная: воспитывать новые поколения в духе памяти и любви «к умершему», в сознании сыновнего долга, «долга всеобщего воскрешения», примирять враждующие племена и народы и соединять их в благом, истинно христианском деле восстановления утраченного. В связи с этим Кожевников предлагал, чтобы все нации – в качестве первого шага в этом деле – основали в Константинополе, духовном центре Восточного мира, свои «археологические, исторические и художественные институты, академии и музеи», что привело бы в конечном итоге к созданию «Международного Восточного музея», призванного стать центром исследовательской, познавательной, «всемирно-воспитательной» деятельности объединенного человечества.

В июле 1898 г., еще до публикации в «Русском вестнике», текст статьи был послан В.А. Кожевниковым в Воронеж Н.Ф. Федорову. Целый ряд ответных июльских писем философа ученику касается затронутого Кожевниковым «вопроса о Центральном Музее». Федоров дополняет прочитанное, исправляет некоторые неточности в формулировке мысли, дает собственное видение Всенаучного Цареградского музея. – *219*.

[429] *Пера, Галата* – районы Константинополя. – *220*.

[430] В первой главе статьи В.А. Кожевников описывал свои впечатления от посещения храма *Св. Софии*, обращенного мусульманами в мечеть (были разрушены мозаики, соскоблена стенная живопись, срублены кресты, разрушены алтари). «Невозможно представить себе большей противоположности между прежним величием и нынешним унижением святыни!» – восклицал он («Русский вестник», 1901, № 1, с. 53. См. также примеч. 7 к «Статьям о литературе и искусстве»). – *220*.

[431] *Превосходно начатая статья о Цареградском музее* – в начале главы «Цареградский музей» В.А. Кожевников писал о коренном различии в духовных и жизненных установках восточного и западного региона: обращенность к прошлому, «величие и красота» старины на Востоке, упоенность настоящим, устремленность к новому – на Западе. На Западе – «Memento vivere!», на Востоке – «Memento mori!» – *Кончена очень неудовлетворительно* – давая в своей статье определение музея («кладбище есть лишь пассивное хранилище от-

жившего, музей есть уже место активного противодействия разрушению, переход к действительно полному восстановлению»), Кожевников писал: «Не ограничиваясь пассивною охраною памятников прошлого и праха отцов, он соединяет в своих стенах средства и пособия к изучению прошлого и сообразно со степенью своего совершенства восстановляет минувшее научно и художественно» («Русский вестник», 1898, № 10, с. 61). – *220.*

БИБЛИОТЕКИ И МУЗЕЙНО-БИБЛИОТЕЧНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Данный раздел включает статьи и заметки Н.Ф. Федорова по библиотечному делу и проблемам музейно-библиотечного образования, появившиеся в 1896–1899 гг. в отечественных периодических изданиях («Русские ведомости», «Русское слово», «Дон»), «Письмо в редакцию "Русского слова"», оставшееся в гранках, а также некоторые черновые наброски.

О Н.Ф. Федорове как «идеальном библиотекаре», «герое и подвижнике в области книговедения» (А. Гинкен) писали неоднократно: и в некрологах, и в воспоминаниях, и в специальных статьях. Его работа в Чертковской библиотеке, а затем в течение почти четверти века – в библиотеке Московского Публичного и Румянцевского музеев, уже современниками мыслителя воспринималась как служение, за которым «не было видно ни личной жизни, ни службы в обычном смысле» (П.Я. Покровский (Г.П. Георгиевский). Из воспоминаний о Николае Федоровиче // Московские ведомости, 1904, № 23, с. 7). Действительно, казалось бы, столь скромная деятельность по отыскиванию требуемых книг для философа «всеобщего дела» освещалась, хотя и невидимо для многих, его дерзновеннейшим чаянием, высшим идеалом. Книга, служению которой он себя посвятил, – как соединяющее и нетленное звено между бывшим и настоящим – приобретала особенное, воскрешающее значение. В ныне утраченной статье «Уважал или презирал книгу XIX век?» Федоров писал: «Книга как выражение слова, мысли и знания занимает высшее место среди памятников прошедшего; должна она занимать его и в будущем, которое призвано стать делом возвращения прошедших поколений к жизни, и лишь тогда книга с этого первого места снизойдет на последнее, когда то, что было лишь в книге, то есть только в мысли и голове, станет живым делом человечества» (В.А. Кожевников. Николай Федорович Федоров. Ч. I, с. 8).

Книга – неоднократно подчеркивал Федоров – есть выражение мысли и души своего создателя, как бы памятник ему. И за всякой книгой философ призывал видеть прежде всего ее творца, а потом уже «идейно-художественное содержание», «фабулу», «концепцию» и «теорию». Оценки «художественно» – «нехудожественно», «талантливо» – «бездарно», «новаторство» – «эпигонство» и т. д. при подобном взгляде не работали, менялся самый принцип подбора книг, комплектования библиотеки: сохранение должно было быть всеобщим, стремиться к абсолютной полноте собирания, которая в перспективе воскресительного дела перейдет в полноту восстановления. А деятельность всякого книгохранилища, неважно, центральное оно или местное, великое или малое, приобретала значение священное. Как писал первый биограф мыслителя В.А.Кожевников, «книговедение преображалось у него в человековедение и природоведение», а библиотека представлялась воображению «настоящим живым организмом, в котором все части (отделы), сохраняя свою определенную физиономию и самобытность содержания, должны были быть тесно связаны в одно величавое энциклопедическое целое, взаимно пополняя друг друга в стремлении к общей цели: создать полноту и единство знания» (Указ. соч., с. 618), причем знания живого, «сердечного», одухотворенного.

Федоров вынашивал проект организации библиотек календарным порядком, по дням смерти авторов, подобно тому как церковь каждый день поминает, прославляет святых своих тружеников, мучеников, подвижников, участвовавших в ее созидании; фактически хотел сакрализации работы библиотек по типу церковного года, «по принципу ежедневного поминовения». Выдвигал перед библиографией задачу создания каталогов книг в календарном порядке, по дням кончины авторов, а также особые словари, включающие буквально всех писавших, «синодик (минею месячную) с предметным (затем) указателем». Мечтал о создании «всемирного систематического каталога».

Многое в статьях Федорова на библиотечные темы перекликается со статьями и заметками о смысле и назначении музеев. Николай Федорович не мыслил отделения библиотеки

от музея, считал, что они должны составлять одно целое и по духу, и по содержанию деятельности. В те годы практика совмещения библиотек и музеев была достаточно распространена в России: при библиотеках были свои, часто небольшие музеи, при музеях – библиотеки, однако Федоров призывал не столько к совместному пребыванию двух, зачастую достаточно автономных учреждений под одной крышей, сколько к коренной перемене их облика, к плодотворному синтезу. Выдвигал идею музейно-библиотечного образования, ориентированного на самостоятельное, активное и творческое изучение материала и в то же время неотделимого от долга памяти и любви к прошедшему (о противопоставлении такого типа образования образованию университетскому см. примеч. 28 к «Самодержавию» – Т. II наст. изд., с. 443).

Помимо идеального проектирования, связанного с дальними горизонтами учения о воскрешении, Федоров предложил ряд вполне реалистических, конкретных инициатив в области организации библиотечного дела и библиографии (впрочем, для него самого они внутренне всегда освещались его главной идеей): международный книгообмен, выпуск при вновь выходящих книгах печатных карточек, устройство при библиотеках специального выставочного отдела, использование в читальных залах книг из частных коллекций. В связи с последним проектом мыслитель «предлагал владельцам коллекций составить карточные каталоги своих собраний, затем слить все эти «инвентари частных книжных богатств» в одном месте и сделать доступным этот справочный аппарат каждому. В специально созданном читальном зале с ответственностью за целость книг учреждения, при котором создан читальный зал, читатели могли бы пользоваться необходимыми книгами из частных коллекций» (Л. Коваль. Страница истории. Николай Федорович Федоров и Московский Публичный и Румянцевский музеи // Философия бессмертия и воскрешения. Вып. I, М., 1996, с. 237).

Для данных инициатив Федоров всегда искал выхода в практику жизни. Увлекал ими своих коллег, читателей библиотеки, специалистов-библиографов, побуждал выступать на эти темы в печати (так, по поводу франко-русского литературного обмена и издания печатных карточек была развернута целая кампания в русской прессе). Активное участие принимал мыслитель в деятельности Московского библиографического кружка, хотя формально и не был его членом. В целом ряде проектов, разработанных членами кружка (издание полного каталога русской печати, публикация в газете в день смерти того или иного автора библиографического списка его сочинений, сбор материалов к исчерпывающему словарю русских писателей и т.д.), чувствуется направляющая рука библиотекаря Румянцевского музея.

Статьи Федорова по библиотечному делу должны рассматриваться на фоне московской периодики 1890-х гг., неоднократно обсуждавшей вопрос о лучшем устройстве как центральных, так и провинциальных библиотек, писавшей о Румянцевском музее и его книгохранилище (переписка философа, относящаяся к данному периоду, дает некоторые сведения о том, какие именно статьи попадали в орбиту его внимания и какую вызывали оценку – см. Т. IV наст. издания).

[1] Впервые опубликовано: «Русские ведомости», 1896, № 244 (подпись: N). 5 сентября 1896 г. в газете «Московские ведомости» появился анонимный отклик под заглавием «Авторы и публичная библиотека». Приведя обширную выдержку из статьи Федорова (с начальных слов «Жалобы на неудовлетворительное состояние публичных библиотек...» до слов «При таком условии библиотека могла бы...»), указав, что мысли, высказанные в ней, «дельны» и «справедливы», автор заметки в то же время подчеркнул, что с ходатайством о добровольной присылке книг должна выступить сама «администрация публичной библиотеки, а не анонимный автор, которого компетентность в нуждах библиотеки никому не известна. Потребности, о которых он говорит, могли бы быть выполнены авторами и лучше, нежели он намечает. Но почему сама библиотека молчит о своих нуждах? Ведь в конце концов, авторы не могут быть уверены, что их добрая воля будет даже принята библиотекой. Так, высылка книг, о которой говорит г. N, производится не авторами, а издателями. Тут авторы большею частью ничего поправить не могут. Им легче было бы прямо от себя высылать свои сочинения в библиотеку. Но только заявление администрации могло бы побу-

дить к этому авторов, ибо без этого никто не знает – принесут ли его хлопоты хоть малейшую пользу или высланные книги будут гнить с кучей других под лестницами».

Спустя девять дней, 14 сентября, также в «Московских ведомостях» было напечатано «Письмо к издателю» А. Филиппова. А. Филиппов, журналист, близко знавший Федорова по Московскому Публичному и Румянцевскому музеям и приветствовавший данное его начинание, отвечал на заметку «Авторы и публичная библиотека»: «...ваша газета говорит, что подобного рода обращение к авторам должно исходить не от частного лица, а от администраци Музея и что только поэтому авторы не хотят или не могут выполнить своего долга по приглашению неизвестного лица. Нам кажется это неправильным. Дожидаться того времени, когда администрация библиотеки получит разрешение (да и получит ли?) обратиться к публике, было бы рискованным, да вряд ли нужным. Если законом выражено требование доставлять через цензуру экземпляры в библиотеки, то, понятно, всякое *добровольное приношение* будет принято с удовольствием и благодарностью. Примеров этого можно насчитать десятки, а противоположных, т. е. оставление без внимания пожертвований, обращенных в библиотеку, *решительно ни одного*. Поэтому опасение газеты за то, что книги не будут приняты или останутся "гнить под лестницей", грешит вдвойне: кроме сказанного, нужно прибавить для сведения всех, что в Румянцевском Музее (да и в Петербургской Публичной библиотеке) сохраняются тщательно не только книги, брошюры, *но даже афиши, объявления* и т. п. мелочи. Следовательно, авторы, присылающие книги *от себя лично* (это не редкость, хотя не вошло еще в обычай), конечно, оказывают только громадную пользу учреждению и обществу, которое заинтересовано отношением авторов к библиотекам в высшей степени.

Вот почему, думается, каждый мог бы взять на себя инициативу в разрешении этого вопроса [...] Привлекши к решению этого вопроса, вероятно, большее число авторов и заинтересовав их с нравственной, а не с формальной стороны дела, можно было бы достичь блестящих результатов в самом непродолжительном времени. Поэтому следовало бы скорее поблагодарить г. N за то, что он с такою живостию отнесся к теме давно назревшей и только потому до сих пор не разобранной, что нет специальной "администрации" для этого.

Добавлю к сообщенному г. N несколько слов. Библиотека, конечно, могла бы, как она и желает, быть высокопросветительным учреждением при содействии людей сведущих и ученых, которые своими познаниями могли бы оказать содействие лицам, занимающимся в нашей публичной библиотеке Румянцевского Музея. Г. N указывает на пример одного Н.Д. Ладыгина, но это слишком мало (г. N очевидно мало знаком с положением библиотеки [данное замечание – не что иное, как тактический ход: необходимо было скрыть авторство Н.Ф. Федорова, подчеркнуть, что инициатива постановки вопроса о безвозмездных пожертвованиях в библиотеки исходит не от служащего Румянцевского музея, а от лица стороннего, как бы принадлежит общественности. – *Сост.*]): и в настоящее время стоит только обратиться к директору библиотеки, профессору Стороженко, г. Долгову, Н.Ф. Федорову (похоже, это первое упоминание имени Н.Ф. Федорова в печати и сделанное, конечно, без ведома его самого. – *Сост.*) и др., чтобы получить любезные и весьма обширные указания по различным вопросам и сведения по литературе интересующего предмета. Конечно, желательно, чтоб это было делом не случайной любезности, а предметом более или менее широкой заботливости со стороны ученых, посещающих Музей и библиотеку, но пока требовать большего не значило ли бы желать невозможного?»

Параллельно с обсуждением статьи «Долг авторов по отношению к публичным библиотекам» в газете «Московские ведомости» газета «Русское слово» поместила два письма в редакцию (9 и 21 сентября). Оба они были составлены Н.Ф. Федоровым (первое – возможно, в соавторстве), но посланы как бы от разных лиц (первое – от «А.С.», второе от господина «N», т.е. самого автора обсуждаемой статьи). Второе письмо содержало просьбу перепечатать целиком статью «о долге авторском», «вследствие некоторой неточности», вкравшейся в первое письмо (была ли эта неточность случайной, допущенной возможным соавтором Федорова, или намеренной, – чтобы иметь повод ходатайствовать о перепечатке статьи, сказать пока трудно). В том же номере «Русского слова» вслед за вторым письмом, в подбор, без отдельного заглавия, статья «Долг авторов...» была перепечатана (текст обоих писем Федорова см. в наст. томе).

22 сентября 1896 г. статью, по инициативе Н.П. Петерсона, перепечатала газета «Дон» (№ 106). В сопроводительном письме в редакцию Петерсон привел обширную выдержку из заметки в «Русском слове», подписанной «А.С.» (со слов «Несомненно, что долг авторов...» до конца), со своей же стороны заметил: «Напечатание статьи, трактующей об авторском долге, в газете "Дон", издающейся в г. Воронеже, не может остаться без значения: город Воронеж – город литературный, здесь есть люди, серьезно занимающиеся наукою, издаются приобретшие всеобщую известность "Филологические записки", наконец, здесь есть музей, устроивший недавно такую интересную коронационную выставку, и этот музей, при таком внимании местных научных сил, о котором говорится в статье об авторском долге, несомненно станет центром умственной жизни края». Выход статьи « О долге авторов по отношению к публичным библиотекам» в газете «Дон» положил начало серии федоровских публикаций на библиотечные и музейно-библиотечные темы, которые в 1896–1898 гг. периодически появлялись в этой газете.

В наши дни статья Федорова была перепечатана в журнале «Библиография» (1995, № 1, с. 97–99; републикация – А.Н. Акиньшина и О.Г. Ласунского).

Текст печатается по : «Дон», 1896, 22 сентября, № 106. – *223*.

[2] См. примеч. 8. – *223*.

[3] Идеей безвозмездной помощи библиотеке Федорову удалось увлечь некоторых постоянных читателей книгохранилища Московского Публичного и Румянцевского музеев, ряд лиц из своего окружения (Я.Ф. Браве, Г.А. Джаншиева, В.А. Кожевникова, С.А. Белокурова, С.С. Слуцкого и др.). Их он привлекал для дачи научных справок и консультаций, для составления тех разделов каталога, которые были посвящены редким языкам и специальностям (так, к примеру, Г.А. Джаншиев делал описи изданий на армянском языке). – *224*.

[4] *Лодыгин* Николай Дмитриевич (1842–1885) – историк коннозаводского дела в России. Автор книг «Рысистые заводы в России» (I. 1–4. М., 1874–1881), «Заводская книга рысистых лошадей Хреновского государственного конного завода» (М., 1882). Под его редакцией вышла «Книга рысистых лошадей в России с определением чистопородности» (Ч. 1–7. М., 1870–1873). Был издателем «Газеты коннозаводчиков и любителей лошадей» (1873–1883). Федоров был хорошо знаком с Н.Д. Лодыгиным по библиотеке Московского Публичного и Румянцевского музеев. В августе 1891 г. он написал статью о Н.Д. Лодыгине, рассказывающую о его добровольном труде для библиотеки Музеев, о бесплатных консультациях, о пожертвовании его собственного книжного собрания главному московскому книгохранилищу. На примере бескорыстного служения Лодыгина мыслитель стремился раскрыть образ новой, «музейской» нравственности, а собирание им «бездушлетной библиотеки», переданной затем Музеям, представить как «способ повсеместного создания библиотек» (письмо Н.П. Петерсону от 20 августа 1891 г.). Статья предназначалась для «Московских ведомостей», однако опубликована в газете она не была. Текст статьи не сохранился, изложение ее содержания см. в указанном письме Федорова к Петерсону (Т. IV наст. изд.). – *224*.

[5] Мысль о международном книгообмене с Францией зародилась у Федорова в августе 1891 г. во время французской выставки в Москве, ознаменовавшей заключение русско-французского союза (изложение проекта см. в письме к Н.П. Петерсону от 6 сентября 1891). По инициативе Федорова вскоре началось печатное обсуждение проекта; оно длилось больше года, с августа 1891 по октябрь 1892, и «все органы нашей печати, без различия направлений, высказались за желательность такого обмена», сочтя его «важным для интересов просвещения и международной солидарности» («К вопросу об установлении постоянного правильного научно-литературного обмена между Франциею и Россиею» // Русские ведомости, 1892, 9 марта, № 67). Первоначально Федоров предполагал, что обмениваться будут все книги «по части науки и литературы», но затем проект был несколько сужен: Россия доставляла бы по экземпляру всех своих изданий, Франция – только научные книги («Вопрос об обмене изданий между Парижем и Москвой» // Московские ведомости, 1892, 22 февраля, № 52, без подписи). Основными субъектами обмена должны были стать Парижская национальная библиотека и библиотека Московского Публичного и Румянцевского музеев. На том, что со стороны России должна выступать не Петербургская Публичная библиотека (к тому времени наиболее обширная), а Московская, авторы газетных статей (часто это были близкие Федорову лица, писавшие по прямому его внушению) особенно

настаивали. Петербургская библиотека, отмечали они, «снабжается неограниченными средствами» и не испытывает затруднений в покупке зданий, бюджет же библиотеки Музеев весьма скуден, и приобретать книги самостоятельно она почти не имеет возможности. Кроме того, Московская библиотека по своему местоположению доступна для провинциальных читателей и вообще «в самой Франции мысль о *национальном* обмене гораздо больше связывается с Москвой, как центром национальной русской мысли, нежели с Петербургом, центром только правительственного действия» (там же).

Спектр аргументов в пользу обмена был широк: от указания, что «один из лучших способов для установления и укрепления прочной взаимной симпатии между нациями есть взаимное общение и самопознание» («Правило Сократа: "познай себя" применительно к международной области должно быть заменено словами: "познавайте друг друга", если желаете сблизиться»), до замечаний о том, что поступление французских изданий в Московскую библиотеку фактически станет бесплатной рекламой для издателей и книготорговцев, а следовательно, повысит и спрос на их продукцию в России (последний аргумент, впрочем, не должен был «иметь преобладающего значения» и приводился скорее в качестве уступки «меркантильности» века) («К вопросу об установлении постоянного правильного научно-литературного обмена между Франциею и Россиею» // Русские ведомости, 1892, 9 марта, № 67, подпись: Д; перепечатано: «Книжный вестник», 1892, № 4, с. 164–166).

Проектом международного книгообмена Федоров стремился заинтересовать русских ученых и деятелей культуры, надеясь на то, что их авторитетный голос поможет двинуть дело вперед. 17 октября 1891 г. И.М. Ивакин (см. примеч. 133 к III части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 488, а также примеч. 280 к «Отечествоведению») по поручению Федорова обратился с обширным письмом к Л.Н. Толстому, в котором, изложив идею искусственного дождевания (см. примеч. 29 к «Статьям о Л.Н. Толстом» – Т. II наст. изд., с. 490), подробно остановился и на вопросе книгообмена, прося Льва Николаевича о содействии: «Вы своим властным словом и в России и во Франции сделали бы то, чего, конечно, не сделали бы сотни писателей тысячами писаний» и «обмену [...] изданиями, не сомневаюсь, помогли бы как никто другой» («Вселенское дело». Вып. 2. Рига, 1934, с. 159).

Впрочем, не все из тех московских писателей и ученых, которым Федоров сообщил свою мысль о литературном обмене, отнеслись к ней положительно (хотя было и искреннее сочувствие, и желание помочь). Ивакин сообщал, что «один из них такого рода обмен назвал цыганским барышничеством, а другой сказал, что нам и в обмен-то дать нечего; мы сравняемся с Францией в литературном отношении разве лет через триста. На это, – писал он далее, – Николай Федорович сказал, что он надеется, что через триста-то лет и литературы никакой не будет, а всякое слово у людей сейчас же будет переходить в дело» (там же).

Что касается французской стороны, то ее отношение к проекту было неоднозначным: отдельные деятели науки и культуры (Буайе, барон де Бай) высказались за обмен (Ивакин приводил фрагмент из «частного письма одного француза» (возможно, как раз барона де Бай, о чем свидетельствует одно из писем Н.Ф. Федорова Н.П.Петерсону), который писал: «Предложение организовать литературный обмен между Россией и Францией кажется великой и прекрасной идеей. Я прочел и перечел Ваше письмо, которое содержит в себе великолепное резюме проблемы. Что касается меня, то могу лишь выразить чувства преданности и симпатии к Вашей стране. Я обсуждал вопрос об обмене со многими из моих друзей, которые лучше меня могут выразить мнение на этот счет» (там же)). Однако большинство французских литераторов отнеслись к проекту отрицательно (см. примеч. 75 к «Статьям о разоружении и умиротворении» – Т. II наст. изд., с. 484). Помимо всего прочего, если для решения вопроса о литературном обмене в России достаточно было «простого распоряжения по цензурному ведомству», во Франции для этого требовалось провести проект через палату депутатов и возбудить в ней «вопрос об увеличении числа экземпляров, обязательно доставляемых издателями» («Вопрос об обмене изданий между Парижем и Москвой» // Московские ведомости, 1892, 22 февраля, № 52). Именно это препятствие, в сущности, и явилось решающим (см. примеч. 75 к «Статьям о разоружении и умиротворении» – Т. II наст. изд., с. 484), и вопрос об обмене постепенно заглох. Напомнила о нем спустя несколько лет статья В. В-ва (возможно, В.М. Владиславлева, знакомого Федорова по библиотеке Музеев – см. примеч. 247 к «Отечествоведению») «Франко-русский обмен» («Неделя», 1898,

№ 6, 8 февраля, с. 198–199). Она излагала историю вопроса, приводила все высказывавшиеся в 1891–1892 гг. аргументы, добавляла новые (поступление французских изданий в Московскую библиотеку будет поощрять изучение в России французского языка, служить распространению французской научной мысли, тех изданий, «которые в большинстве случаев бесполезно гниют на складах издательства» и т.д.) и выражала надежду на то, что обмен все-таки состоится.

Следует сказать и о той «дальней цели», к которой, по мысли Федорова, должен был вести проект обмена и которая не была затронута при его обсуждении в печати в 1891–1892 гг. Коротко Федоров обозначил эту цель уже в письме к Н.П. Петерсону от 6 сентября 1891 г.: «Вопрос об этом обмене очень сложен, хотя он может служить образчиком только начального объединения, завершением же его может быть лишь объединение в деле регуляции голодоносной силы» (понятно исходя из этого, почему вопрос об обмене он соединял с вопросом об искусственном дождевании, понятно и то, что вопросы эти были поставлены мыслителем практически одновременно). О конечной цели сотрудничества, вдохновляясь идеями Федорова, а может быть и непосредственно под его диктовку, писал и И.М. Ивакин: «Обмен должен быть для сближения, а сближение для борьбы со слепой силой, погромы которой все же ведь не могут не отражаться даже в Западной Европе. Франция – первый шаг. Конечно, там про обмен изданиями знают пока немногие, но о настоящей цели его не знает никто. А если бы узнали, как бы к этому там отнеслись и что бы сказали, если бы узнали?» («Вселенское дело». Вып. 2, с. 159). – *224*.

[6] Печатается по: «Русское слово», 1896, 9 сентября, № 243. О заметке см. примеч. 1. – *225*.

[7] Печатается по: «Русское слово», 1896, 21 сентября, № 254. О заметке см. примеч. 1. – *226*.

[8] Печатается по: «Дон», 1898, 22 октября, № 119 (подпись «N»). В фонде Н.П. Петерсона хранится вырезка из газеты с поправками и подчеркиваниями Н.Ф. Федорова (ОР РГБ, ф. 657, к. 2, ед.хр. 2). Все они учтены в тексте (подчеркивания даны курсивом). Републикации: «Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова». Т. I. Верный, 1906, с. 677–680; «Библиография», 1995, № 1, с. 99–102.

Вопрос о целесообразности выпуска книг с приложением к ним печатных библиографических карточек активно обсуждался в русской периодической печати в 1892–1893 гг. Толчком к обсуждению стала заметка в американском журнале «The Bookworm», сообщавшая, что в целях облегчения каталогизации книг американские издатели начали ко всякой выходящей книге прилагать специальный листок, на котором, помимо выходных данных, указывается еще размер книги, число страниц, количество рисунков или чертежей, количество томов, цена книги, тираж, а также краткое содержание. Фактически это была печатная каталожная карточка, но только более подробная, которую библиотекарю по получении книги оставалось только наклеить на картон и вставить в соответствующее место каталога. Заметка была пересказана в «Книжном вестнике» (1892, № 3, с. 131–132), а в № 4 журнала «Библиографические записки» появилось письмо в редакцию Е. Аркадьева. Изложив содержание заметки, автор подчеркнул: «Такое симпатичное и безусловно полезное нововведение нельзя не приветствовать и не быть его последователями и нам, русским. А поэтому крайне желательно, чтобы наши издатели пришли в этом деле к общему единению и хотя с 1893 г. начали выпускать свои издания с такими же листками, которые, несомненно, внесли бы безусловную точность и облегчили бы классификацию» (с. 314). Статьи о печатных карточках и целесообразности их введения появились и в других изданиях: «Посредник печатного дела», 1892, №№ 5–7; «Русские ведомости», 1892, №№ 283, 309; «Московские ведомости», 1892, №№ 333, 335; «Московская газета», 1892, №№ 325, 326; «Новости дня», 1892, № 3396; «Артист», 1893, № 1. Некоторые из них были инспирированы Н.Ф.Федоровым и писались лицами из его окружения. Так, статья в № 283 «Русских ведомостей» за 1892 г. («К реформе библиотечного дела (По поводу вопроса о франко-русском книжном обмене)», подпись «ъ», 13 октября), вероятно, принадлежала Якову Герасимовичу Кваскову, дежурному при читальной зале библиотеки Музеев, активно поддерживавшему библиотечные проекты Федорова. Вопрос о печатных карточках статья ставила в связь с вопросом о литературном обмене (так, как это делал и сам Федоров – см. письмо Н.П. Петерсону от 18 декабря 1892). Введение во Франции и России правила прилагать каталожные карточки к

книгам устранило бы, считал автор статьи, одно из существенных препятствий к обмену, на которое неоднократно указывали его противники, говоря, что каталогизация такого множества книг, какое, установись этот обмен, будет поступать в библиотеки обеих стран, окажется не под силу их сотрудникам.

Издание карточек было названо в статье «делом общественным и весьма полезным»: оно позволило бы сэкономить время библиотекарей, давая им возможность заниматься «другими библиографическими работами, от которых им теперь приходится отказываться в виду настоятельной необходимости писать карточки»; повело бы к скорейшей реформе каталожного дела, облегчило бы повсеместный переход от устаревшей практики издания каталожных списков отдельными томами (что неизменно создавало трудности при пополнении их данными о вновь поступивших книгах) к созданию так называемых «подвижных каталогов» – на карточках, располагаемых в алфавитном порядке (так это принято и ныне); помогло бы созданию не только в центральных, но и во всех российских библиотеках (как общественных, публичных, которых к тому времени было более 500, так и библиотеках при различных учебных заведениях, книжных собраниях частных лиц) систематических подвижных каталогов (они еще только входили в российскую практику), – если бы вместо одной карточки в каждую книгу вкладывались две.

Основательней и подробней вопрос о печатных карточках был изложен Я.Г. Квасковым полтора месяца спустя на заседании Московского Библиографического кружка, состоявшемся 1 декабря 1892 г. (к докладу он готовился под руководством Н.Ф. Федорова). Квасков изложил историю вопроса, привел полную его библиографию, зачитал статьи из «Русских ведомостей» о франко-русском обмене и о каталожной реформе (1893, 9 марта, № 67; 13 октября, № 283). Указал на то, что результатом публичного обсуждения вопроса «явились единичные попытки к осуществлению благого дела». С библиотечным листком, выпущенным по американскому образцу, был издан очередной отчет Московского Публичного и Румянцевского музеев; очередная книжка «Чтений в обществе истории и древностей российских» вышла с печатными карточками «по образцу карточек Румянцевского музея»; священник А. Хитров выпустил свой новый труд «Святой благоверный великий князь Александр Невский» также с подобными карточками – один из экземпляров Квасков тут же передал «от Н.Ф. Ф.» (т.е. от самого Федорова) в библиотеку Кружка.

Высказал Квасков и ряд соображений по оформлению карточки. «Идеальная карточка», – подчеркнул он, – «должна быть отпечатана на твердой бумаге» и по размеру должна быть подобна карточкам Румянцевского музея; вместо краткого содержания на ней следует помещать только оглавление, а описание содержания «предоставлять людям, специально занятым библиографией», чтобы избежать превращения этого описания в обычную рекламу. В заключение докладчик просил Московский библиографический кружок «войти с ходатайством в главное управление по делам печати об узаконении размера и формы, а также и обязательности предлагаемых [...] карточек». Целиком доклад Я.Г. Кваскова был опубликован в специальной брошюре: Я.Г. Квасков. Реформа библиотечного дела. Библиотечные карточки при вновь выходящих книгах. М., 1893, а в предисловии, начинающемся со слов «Что значит карточка, приложенная к книге?», был приведен текст, близкий тексту второго абзаца статьи Федорова. Данное обстоятельство свидетельствует о том, что статью «Что значит карточка, приложенная к книге?» Федоров написал еще в конце 1892 – начале 1893 гг. и в 1896 г., перед публикацией в «Доне», лишь доделывал. (Вторым изданием брошюра Я.Г. Кваскова вышла в 1898 г.)

Следует сказать, что идея печатных библиотечных карточек родилась у Н.Ф. Федорова гораздо раньше появившегося в русских изданиях сообщения об американской инициативе. Он обсуждал ее со своими сослуживцами и близкими знакомыми («Печатная библиотечная карточка, – так начинался доклад Я.Г. Кваскова, – уже не раз и прежде мелькала в воображении лиц, близко стоящих к каталожному делу, и уже давно возбуждала разговоры, не принимая конкретные формы» // Я.Г. Квасков. Указ. соч., с. 5). Параллельно близкие идеи высказал в печати библиотекарь Владивостокской Морской библиотеки В. Филипченко, опубликовавший в «Книжном вестнике» (1891, № 12, 1892, № 4) два письма под заглавием «Мысли библиотекаря». Откликаясь призыву Московского библиографического кружка, обращенному к деятелям библиотечного дела и библиографии, к ученым, вообще ко всем

добровольцам, помочь в деле составления полного каталога русской печати, В. Филипченко представил обширную программу действий по усовершенствованию и пополнению подвижных каталогов, которая, в частности, предполагала издание печатных карточек уже описанных книг (фототипическим или гектографическим способом). Тон статьи, призывавшей к «единению библиографических сил» всей России, должен был быть близок Федорову. «Вся сила в единодушии, – так начинал В. Филипченко второе письмо, – и если на этом основать организацию общего дела библиографии, то можно достигнуть таких результатов, какие немыслимы для сил какого бы то ни было кружка» («Книжный вестник», 1892, № 4, с. 157). – *227.*

[9] С целью достичь, хотя бы отчасти, осуществления этой мысли Н.Ф. Федоров предпринял рассылку брошюры Я.Г. Кваскова по всем редакциям епархиальных ведомостей вместе с текстом воззвания «О доставлении сведений о храмах обыденных...» (см. примеч. 100 к «Отечествоведению»). – *229.*

[10] Печатается по: «Дон», 1896, 29 октября, № 122 (экземпляр газеты с поправками и подчеркиваниями Н.Ф. Федорова хранится в ОР РГБ, ф. 657, к. 2, ед. хр. 2; правка Федорова частично учтена). Статья написана в 1893 г., дополнена в 1896. Републикации: «Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова». Т. I, с. 681–684; «Советская библиография», 1990, № 6, с.62–65. – *230.*

[11] 5 января 1893 г. в № 4 газеты «Русские ведомости» была помещена первая заметка новой рубрики «Труды русских писателей». Она представляла собой библиографическую справку о П.М. Строеве: «Строев Павел Михайлович, археограф, библиограф, родился 27 июля 1796, умер 5 января 1876» (далее следовал перечень его сочинений). В примечании к заметке редакция сообщала: «По просьбе московского библиографического кружка мы будем помещать время от времени список трудов выдающихся русских писателей, память которых приходится в данный день. При этом библиографический кружок просит всех любителей библиографии сообщать ему поправки и дополнения (Большая Дмитровка, д. Денисовой, кв. № 5). Инициатива открытия данной рубрики, так же как и решение печатать библиографические справки именно в день смерти данного автора, принадлежала Н.Ф. Федорову. На протяжении 1893 г. заметки под рубрикой «Труды русских писателей» регулярно появлялись в газете. Регулярно же в конце почти каждого списка печаталась просьба кружка о поправках и дополнениях. Статьи публиковались или же в самый день смерти автора, или на следующий день (последнее, вероятно, было связано с обстоятельствами технического свойства). Таким образом были напечатаны списки трудов П.Н. Кудрявцева (18 янв., № 17), Н.Н. Бантыш-Каменского (20 янв., № 19), И.С. Аксакова (26 янв., № 25), Н.И. Гнедича (3 февр., № 33), А.Х. Востокова (9 февр., № 38), И.П. Каратаева (23 февр., № 52), Ф.М. Решетникова (8 марта, № 65), К.Ф. Калайдовича (17 апр., № 103), М.Т. Каченовского (21 апр., № 107), С.Т. Аксакова (2 мая, № 118), К.Д. Кавелина (3 мая, № 120), и др. – *230.*

[12] П.М. Строев был составителем ряда описаний русских частных собраний: библиотек гр. Ф.А. Толстого, И.Н. Царского, библиотеки Общества истории и древностей российских. Подробный библиографический перечень этих описаний был помещен в статье «Русских ведомостей». – *230.*

[13] Федоров использует выражение, употребленное А.Е. Викторовым (см. примеч. 125 к «Отечествоведению») в одном из составлявшихся им отчетов Московского Публичного и Румянцевского музеев: «Там, где раз уже заведены общественные библиотеки, необходимо всеми силами стараться о том, чтобы пользование ими было, во-первых, как можно общедоступнее, а во-вторых, как можно более живо и разносторонне. [...] *Замерзшая*, остановившаяся библиотека может иногда служить подспорьем для записного ученого, для книгоеда по ремеслу, но для *публики* она не представляет никакой пищи» («Отчет Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1873–75 гг». М., 1877, с.69–70). «Замерзшая библиотека» – так была озаглавлена и статья, напечатанная в «Московских ведомостях» 8, 9 и 11 декабря (№№ 340, 341, 343) за подписью «М.», указывавшая на «неудовлетворительное состояние» библиотеки Музеев в связи со скудным финансированием (отсутствие средств на переплет, сортировку и систематическую каталогизацию книг, невозможность приобретать новые, особенно иностранные издания, невозможность расширить штат сотрудников и т. д.) и приводившая смету тех расходов, которые были бы необходимы для перестройки здания,

переоборудования читального зала, составления систематического каталога (560 тыс. рублей). Федоров отнесся резко отрицательно к статье «непрошенного ходатая за Музей», считая, что не на деньги должен он возлагать свою надежду, а на добровольный труд и безвозмездную помощь, к которой и призывал в своих статьях (подробнее о статье «Замерзшая библиотека» см. примеч. к письму Н.Ф. Федорова Н.П. Петерсону от 18 декабря 1892 – Т. IV наст. изд.). – *231*.

[14] Печатается по: «Дон», 1897, 1 июля, № 72. В фонде Н.П. Петерсона хранится вырезка из этого номера газеты с поправками Н.Ф. Федорова (все они учтены в тексте). Републикация: «Русская философия собственности (XVII–XX вв.)». СПб., 1993, с.144–153. – *233*.

[15] «Авторы и публичная библиотека» // Московские ведомости, 1896, 5 сентября, № 244. Подробнее см. примеч. 1. – *233*.

[16] Выставка в память 100-летия со дня кончины Екатерины II была развернута в Московском Публичном и Румянцевском музеях в ноябре – начале декабря 1896 гг. Ее основу составили коллекции известных собирателей П.А. Ефремова, Н.П. и В.Н. Рогожиных, А.П. Бахрушина: портреты и автографы императрицы, современных ей писателей и деятелей, редкие издания ее эпохи и т.д. Первоначально они были выставлены на торжественном заседании Московского общества любителей российской словесности, посвященном памяти императрицы и проходившем 17 ноября 1896 г. в актовом зале Московского университета, а затем перенесены в дом Пашкова и открыты для всеобщего обозрения («Отчет Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1896 г». М., 1897, с. 12–13). – *237*.

[17] В 1891 г. французское правительство возбудило вопрос о возобновлении русско-французской конвенции об охране литературной и художественной собственности (такая конвенция была подписана в 1861 г., а в 1887 расторгнута по инициативе России). Конвенция должна была урегулировать отношения между французскими и русскими авторами, издателями, переводчиками и постановщиками. На протяжении нескольких лет (1891–1894 гг.) вопрос о конвенции активно обсуждался в русской печати, приобрел своих сторонников и своих противников, которых, кстати, было большинство. Последние высказывали сомнение, нужна ли такая конвенция России, заинтересованной в широком распространении на Западе плодов ее мысли и культуры и одновременно стремящейся к распространению на русской почве научных и художественных достижений европейских стран. Конвенция, введя плату за переводы, неизбежно снизила бы число переводных сочинений (так, за время действия конвенции 1862 г. «ни один французский роман не был напечатан в России в переводе» // Книжный вестник, 1894, № 2). Ухудшилось бы, объясняли противники конвенции, и качество переводов (в силу неизбежного стремления издателей найти не столько хороших переводчиков, сколько недорогих), переводные книги резко бы вздорожали, а значит стали менее доступны рядовому читателю. Самая же печальная судьба должна была ожидать научные сочинения, тираж которых и так был невелик и доход от которых едва покрывал издержки издания.

Интересно, что Л.Н. Толстой в № 9 «Книжного вестника» за 1891 г. выступил с заявлением, по которому предоставлял всем желающим право свободно печатать и переводить за границей, ставить на сцене все его сочинения, написанные до 1881 г.

24 декабря 1893 г. французская газета «Temps» опубликовала «Открытое письмо к русским литераторам», принадлежавшее перу Э. Золя. Известный романист горячо приветствовал идею литературной конвенции с Россией и высказывался за скорейшее ее подписание. А в январе–феврале 1894 г. состоялись 3 расширенных заседания Русского Общества книгопродавцев и издателей, посвященных вопросу о конвенции. Основной доклад делал И.Д. Гальперин-Каменский, профессор русского языка в Париже, уполномоченный представлять в этом вопросе сторону французских литературных и художественных обществ (среди этих обществ было и «Общество литераторов», созданное еще в 1838 г. для защиты авторских прав писателей и с 1893 г. возглавлявшееся Э. Золя). Прения по его докладу были оживленными, и большинство участников собрания высказались против русско-французской конвенции, считая целесообразным сначала реформировать отечественное законодательство о литературной собственности, которое в новой редакции смогло бы защитить и права иностранных авторов; в перспективе же, постановило собрание, может быть поставлен лишь вопрос о присоединении России к международной Бернской конвенции по автор-

скому праву, заключенной 9 сентября 1886 г. и объединявшей к 1894 г. основные государства Европы. Нужно сказать, что некоторые участники собрания отстаивали почти что федоровскую точку зрения, выступая против «всяких препятствий, мешающих проникновению идей в общество» и говоря, что «право свободного взаимного перевода и есть лучший способ обмена услуг и общения различных национальностей» («Книжный вестник», 1894, № 2, с. 70).

Вопрос о русско-французской литературной конвенции так и остался открытым и был возобновлен уже в 1902–1903 гг. – *238*.

[18] Статьи самого Н.Ф. Федорова (помещены в настоящем томе в разделе «Статьи о литературе и искусстве»). – *238*.

[19] Печатается по: «Русские ведомости», 1899, 11 марта, № 69. Заметка, посвященная памяти юриста, экономиста Якова Федоровича Браве (1860–1899), была написана Н.Ф. Федоровым совместно с В.А. Кожевниковым 24 февраля 1899 г. (см. письмо Н.Ф. Федорова Н.П. Петерсону от 3 марта 1899). Я.Ф. Браве был постоянным читателем библиотеки Московского Публичного и Румянцевского музеев и на протяжении ряда лет близко общался со знаменитым библиотекарем. В 1898 г. под псевдонимом «Е.Варб» выпустил книгу «Одно из наших центральных просветительных учреждений (Очерки Румянцевского Музея)». Замысел книги сложился под влиянием бесед с Федоровым, а в самом тексте было высказано немало его заветных идей (см. примеч. 236 к «Отечествоведению»). Излагались, конечно, без указания имени автора, и основные библиотечные проекты мыслителя: «Проект франко-русского обмена научно-литературными произведениями. – Вопрос о реформе каталога... – Долг авторов по отношению к Музею», – так звучали подзаголовки (см.: В.С. Борисов. Новые материалы к биографии Н.Ф. Федорова. Уход Н.Ф. Федорова из Румянцевской библиотеки // Начала, 1993, № 1, с. 150–151). В фонде Н.П. Петерсона сохранились два письма Я.Ф. Браве к Н.Ф. Федорову от 27 и 31 декабря 1898 г., написанные всего за полтора месяца до смерти. В последнем из них Я.Ф. Браве сообщал, что хочет переработать свой очерк, «дополнив его и поставив дело более научно и серьезно. Книжка, – подчеркивал он, – имела незаслуженный успех. Слишком она, однако, суммарна и публицистична. Единственное оправдание для меня – это то, что я хотел к концу года (когда решаются сметные назначения и о Музее могут разговаривать в Государственном Совете) дать книжку, напоминающую о положении Музея» (ОР РГБ, ф. 657, к. 4, ед. хр. 12, лл. 11–12). – *240*.

[20] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 58, лл. 1–2. Название дано составителями. – *240*.

[21] Речь идет о Л.Н. Толстом. – *241*.

[22] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 58, лл. 3–6. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 283–288). Статья была написана в конце декабря 1897 г. и предназначалась к публикации в газете «Русское слово». Она была набрана, причем редакция предварила текст «Письма...» следующим примечанием: «Давая место письму почтенного автора на страницах «Русского слова», редакция признает оригинальность мыслей, но решительно слагает с себя всякую ответственность за содержание их». Почти сразу же возникли сложности цензурного характера. Печатание статьи откладывалось. В конце концов Федоров написал новый вариант статьи, который также был набран и также столкнулся с цензурными препонами. Преодолеть сопротивление цензуры так и не удалось, статья осталась в гранках (21 февраля 1897 г. Н.П. Петерсон писал Н.Ф. Федорову: «С нетерпением ожидаю обещанные Вами гранки, в которых статья, поднимающая вопрос о детях и отцах, напечатана в новом, измененном виде» (ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 94)).

В архиве Н.П. Петерсона сохранились гранки первого и второго вариантов статьи с внесенной в них правкой и многочисленными дополнениями, сделанными как в процессе работы над вторым вариантом, так и после запрещения статьи. Вся правка Н.Ф. Федорова учтена в данном издании. Варианты соединены в единый текст (в главных чертах эта контаминация была произведена еще Н.П. Петерсоном при подготовке статьи для III тома «Философии общего дела»). – *242*.

[23] *Малахия* – последний из ветхозаветных пророков (ок. 400 до Р.Х.). Им было предсказано явление Мессии, рождество Иоанна Крестителя («первого пророка Нового Завета), призванного «уготовать путь Господу», и грядущий Суд Божий. День памяти пророка Ма-

лахии – 3 (16) января – Федоров называет «днем предпразднества просвещения», поскольку он относится к 4-м дням, отведенным церковью для приуготовления верующих к празднику Крещения Господня – 6 (19) января (об этом празднике как «дне просвещения» см. примеч. 96 к «Статьям религиозного содержания из III тома “Философии общего дела”»). 7 января церковь празднует «Собор Иоанна Предтечи». В качестве эпиграфа к статье Федоров приводит цитату из книги пророка Малахии (Мал 5:6) и слова Ангела, возвестившего священнику Захарии о скором рождении у него сына – будущего Иоанна Крестителя (Лк 1:17). – *242.*

[24] 12 (25) января – день мученицы Татьяны. В этот же день празднуется и основание Московского университета, устав которого был утвержден Екатериной II 12 января 1755 г. «Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere» («где те, которые прежде нас жили в этом мире?») – строка из студенческого гимна «Gaudeamus», который воспринимался Федоровым как символ секуляризованного, «языческого» мироощущения, как воплощение «Memento vivere» («помни о жизни») и «Carpe diem!» («лови мгновение!»): «Возрадуемся – итак, мы молоды! После веселой юности, После тягостной старости Нас поглотит земля». – *242.*

[25] «Письмо в редакцию “Русского слова”» писалось во многом под впечатлением студенческих волнений 1897–1898 гг. *Союз двух народов, на котором держится мир Европы,* – русско-французский союз, заключенный в 1891 г.; противостоял Тройственному союзу во главе с Германией. – *245.*

[26] 18 мая 1896 г. на Ходынском поле во время раздачи царских подарков по случаю коронации в результате давки погибло более 1300 человек. – *246.*

[27] Заглавие дано составителями. Первая заметка печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 138, л. 2 об. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 22). – *246.*

[28] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 138, л. 2. – *247.*

[29] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 52 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 248–249). – *247.*

[30] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 62, лл. 1–2 об. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, л. 107). – *248.*

[31] Если ты забудешь (*лат.*). – *249.*

[32] Если бы Ты даже и не заповедал так (*лат.*). – *249.*

[33] Выражение из гимна «Gaudeamus» «Vivant professores!» («да здравствуют профессоры!») Федоров меняет на прямо противоположное: «Да погибнут профессоры!» (*лат.*). – *249.*

[34] Да процветут (*лат.*).– *249.*

[35] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 55 (копия рукой В.А. Кожевникова с поправками Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 403). – *249.*

СТАТЬИ ФИЛОСОФСКОГО СОДЕРЖАНИЯ ИЗ III ТОМА «ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА»

Раздел составлен на основе архивных материалов. Часть входящих в него статей, заметок, набросков дополняет большой раздел «Статьи философского содержания», помещенный издателями сочинений мыслителя во II томе «Философии общего дела» (перепечатан в Т. II наст. изд. под заглавием «Статьи философского и эстетического содержания»), другая часть представляет некий стяженный микрокосм его идей, углубляет ряд моментов воскресительной мысли Федорова; отдельный блок материалов связан с историей создания работы «Супраморализм».

[1] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 131 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 393–396). Ранее опубликовано: «Вопросы философии», 1993, № 1, с. 141–142.

Статья развивает фундаментальные для Федорова антиномичные понятия *родства* и *неродственности. Родство*, носящее у него характер наиболее глубинно-натуральный, универсальный и одновременно идеально-проективный, – величайшая ценность. *Неродственность* же – не только отрицательное определение мира межличностных или социальных отношений, но и этико-космическая категория, «недолжное» качество самого природного порядка бытия, основанного на взаимной непроницаемости, борьбе и вытеснении. Свою

родовую оптику Федоров применяет и к философии, выявляя родовую первоматрицу многих отвлеченных философских понятий. Так, скажем, в понятиях причины и следствия он видит продукт абстрагирования той первичной натурально-родственной причинно-следственной связи (от сына-следствия к отцу-причине), которая уходит вглубь к началу начал – к первоотцу и первоматери. И если первоначальное знание было буквально родословием, то затем оно «сделалось искусственною классификациею не индивидуальных образов, а отвлеченных понятий о мире, человеке и Боге» («Философия общего дела». Т. I, с. 121). Федоров предлагает вернуться к такому исконному пониманию, занявшись подробнейшей генетической классификацией, индивидуализированной описью человечества, далеко разошедшейся единой семьи, забывшей о своем родстве. И тогда истинное познание мира – познание причин – станет восстановлением умерших родителей и предков. – *253.*

[2] *Очужетворение* – неологизм Федорова, противоположный по смыслу его же понятию «братотворения». – *253.*

[3] В первоначальных религиозно-магических культах – не раз подчеркивал Федоров – человек (в своей изначальной целостности до расщепления в нем «неученого» и «ученого») пытался прежде всего *воздействовать* на мир в желательном направлении. Важнейшей частью любой религии, даже самой развитой и совершенной, является обряд, мистериальное *действо*. – *253.*

[4] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 68, л. 4–4 об. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, л. 403). Название заметки дано Н.П. Петерсоном. – *254.*

[5] *Гиппарх* (ок. 180–190 – 125 до н. э.) – древнегреческий астроном, один из родоначальников астрономии. На основании своих расчетов и наблюдений составил первый каталог 1022 звезд, видимых глазу, дал основание «теорий» планет, которые были затем развиты Птолемеем. – *254.*

[6] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 11. – *255.*

[7] *Киринейская*, *Киренская школа* – одна из сократических школ древнегреческой философии (основана в IV в. до н. э.), развивавшая этическую сторону учения Сократа и подготовившая почву для эпикуреизма. В мировоззрении киренаиков гедонизм (наслаждение – цель жизни, а счастье – совокупность наслаждений) сочетался со скептицизмом (природа – непостижима, потому изучение ее бессмысленно; ничего объективно справедливого и прекрасного в мире нет, так как все это определяется человеческими представлениями) и пессимизмом (достичь наслаждения и счастья в этом мире невозможно, следует жить, избегая зол, боли и огорчений). Крайней степени пессимизм киренской школы достиг у *Гегезия*, который считал бытие неиссякаемым источником страданий, призывал к стойкости духа в несчастиях, а в сочинении «О самоубийстве воздержанием от пищи» так ярко описал страдания жизни, что власти обвинили его в проповеди самоубийства. – *256.*

[8] *Мегарская школа* – сократическая школа в древнегреческой философии, основанная в IV в. до н.э. Евклидом из Мегары, одним из ближайших учеников Сократа, и сыгравшая значительную роль в развитии логики (впервые обнаружила логические парадоксы, связанные с самоотнесением понятий, исследовала различные формы логической импликации и т.д.). – *256.*

[9] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 79, л. 1 (копия рукой В.А. Кожевникова – к. 3, ед. хр. 4, л. 135). Набросок к сравнению «Исповеди» Августина (354–430) и «Исповеди» Ж.Ж. Руссо (1712–1778). – *256.*

[10] *Вильмен* Абель Франсуа (1790–1870) – французский критик и историк литературы. Цитата взята из его сочинения «Tableau de l'éloquence chrétienne au IV siècle» («Христианское ораторское искусство в IV веке»), Paris, 1846. – *256.*

[11] *Soliloquia* («Разговоры с самим собой») – сочинение Августина в 2-х книгах, построенное в форме беседы души с разумом о богопознании и бессмертии. – *257.*

[12] Основной принцип новой европейской философии, выраженный в знаменитом «*cogito ergo sum*» Декарта, Федоров усматривает уже у Августина, предлагая выразить его как «*fallor ergo sum*» («обманываюсь, следовательно, существую»). – *257.*

[13] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 79, л. 1 об. (копия рукой В.А. Кожевникова – к. 3, ед. хр. 4, л. 136). Конспективный набросок, отражающий отношение Федорова к ряду западноевропейских философов Нового времени под углом зрения идей о

«неродственности» и необходимости преображения «града земного» в «град небесный». Говоря о Локке (1632–1704), Федоров имеет в виду его главное сочинение «Опыт о человеческом разуме» (1690, рус. пер. 1898), над которым философ работал около 20 лет, а также работу «Разумность христианства» (The reasonableness of Christianity, 1695). – *257.*

[14] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 14 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, л. 381). Ранее опубликовано: Н.Ф.Федоров. Из «Философии общего дела». Новосибирск, 1993, с.204-205 (сост. и вступ. ст. Е.М.Титаренко). – *258.*

[15] Под тремя возвращениями европейской философии к Канту Федоров имеет в виду кантианство – спектр учений, возникших в результате полемики вокруг системы Канта и сочетавших защиту его взглядов с более или менее последовательным их переосмыслением, которое наиболее цельно проявилось у К. Рейнгольда в его «Письмах о кантовской философии» (1786–1787), С. Бека и др., – и неокантианство. Последнее ко времени Н. Федорова пережило два этапа. Первый начался в 60-е годы XIX в. в Германии под лозунгом «Назад к Канту!» (О. Либман, Ф. Ланге, Г. Гельмгольц), второй – в 90-е годы XIX в., когда волна неокантианства захлестнула ряд немецких университетов и распространилась во Франции. Именно в этот период началось формирование двух главных неокантианских школ – марбургской, трансцендентально-логической (Г. Коген, П. Наторп и др.) и баденской, трансцендентально-психологической (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Г. Мюнстерберг и др.). – *258.*

[16] Федоров имеет в виду известное высказывание Канта из его «Критики практического разума» (1788): «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*» (И. Кант. Сочинения в 6 томах. Т. 4, ч. 1. М., 1965, с. 499). – *258.*

[17] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 22 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 391–392). – *259.*

[18] Суждение ценности (*нем.*). Данная заметка написана Федоровым по следам чтения книги В. Керенского «Школа ричлианского богословия в лютеранстве (Исследование в области новейшей лютеранской догматики)», Казань, 1903. В первой главе книги – «Исторические основы ричлианского богословия» – ученый стремился показать философские корни системы Ричля и его учеников, усматривая их у Канта (своим «учением о религиозном знании», которое может быть лишь морально-практическим, он «подготовил почву для так называемых Werturtheilen – суждений ценности») и неокантианцев: Р. Лотце (см. примеч. 220 к «Статьям философского и эстетического содержания» – Т. II наст. изд., с. 486) и Ф. Ланге (см. примеч. 80 к тому же разделу – там же, с. 458). Полемическую реакцию Федорова вызвало изложение идей Ланге, данное Керенским на с. 131–132 его книги. Ниже Федоров приводит две цитаты из этого места. Первая: « Весь религиозный мир...» принадлежит самому Ланге (F. Lange. Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Bd. II, Berlin, 1875, S. 544–545), вторая: «идеал есть результат...» – выражение В. Керенского. – *259.*

[19] Во второй главе своей книги В. Керенский рассматривал «гносеологические воззрения» Ричля и философов созданной им школы: В.Германа и Ю. Кафтана (см. примеч. 40 к «Супраморализму» – Т. I наст. изд., с. 512). По словам Керенского, Кафтан был наиболее решителен и последователен в отстаивании того, что «вся сущность человеческого знания должна быть сведена к Werturtheilen – к суждениям ценности», что «все человеческое знание, начиная с низшей и кончая высшей его ступенью, имеет значение лишь постольку, поскольку служит практической стороне человеческого духа и потому свидетельствует о бытии вещи не в ее независимости от нашего бытия, а о бытии ее в той мере, в какой вещь касается нашего личного блага» (В. Керенский. Школа ричлианского богословия в лютеранстве, с. 159). Федоров, давая в афористичной, стяженной форме проповедуемый Кафтаном принцип практической ценности знания, в то же время производит расширение и углубление понятий «истина», «благо», трактуя их в духе своего учения. – *259.*

[20] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 130 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 389–390).

Заметка комментирует один из фрагментов главы «Гносеологические воззрения представителей ричлианского богословия» книги В. Керенского «Школа ричлианского богосло-

вия в лютеранстве», посвященной теории познания Ю. Кафтана (с. 152–154). Цитаты, приводимые Федоровым, представляют собой изложение Керенским высказываний теолога из его книги «Die Wahrheit der christlichen Religion» («Сущность христианской религии»), Basel, 1889, S. 284–285, 303; у Керенского они даны на с. 153. – *260.*

[21] Под этим заглавием составители объединили несколько заметок и набросков о Канте. Первая заметка печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 22, лл. 4–5 об. – *261.*

[22] Речь идет о Фридрихе II (1712–1786; на престоле – с 1740 г.). – *261.*

[23] *Пиетизм* – направление протестантизма конца XVII–XVIII вв., явившееся как реакция на отвлеченный догматизм лютеранского богословия и стремившееся к пробуждению и обновлению религиозного чувства. По своим внутренним тенденциям тяготел к философскому мистицизму и хилиазму, утверждая веру в возможность совершенствования жизни и человека. Центром пиетизма в первой трети XVIII в. был Галле (А.Г. Франке, А. Ланге и др.). Христиан *Вольф* (1679–1754) – немецкий философ-рационалист, идеолог раннего Просвещения; сформировался под сильным влиянием Декарта и Лейбница. С 1707 г. занимал кафедру математики и естествознания в Галле. В 1723 г. в результате интриг недоброжелателей, обвинивших его в еретичестве и шарлатанстве (поводом послужила одна из речей Вольфа и его публичные лекции о свободе воли), был вынужден под страхом смертной казни покинуть страну. По восшествии на престол Фридриха II был реабилитирован и назначен в Галле профессором естественного права. – *261.*

[24] 4 июля 1776 г. в Филадельфии второй конгресс тринадцати северо-американских колоний, ведших с 1775 г. войну против Англии, принял Декларацию независимости, которая провозглашала образование самостоятельного государства Северо-Американские соединенные штаты. – *262.*

[25] Речь идет о манифесте Николая II «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка», основная часть которого была посвящена мерам по «улучшению русской сельской жизни» и вопросам пересмотра законодательства о сельском хозяйстве (сохранить «неприкосновенность общинного строя крестьянского землевладения», но одновременно облегчить «отдельным крестьянам выход из общины», отменить «стеснительную для крестьян круговую поруку» и т.д.). Одновременно ставилась задача «улучшения имущественного положения православного сельского духовенства», «углубления плодотворного участия священнослужителей в духовной и общественной жизни их паствы» и т.д. (см.: «Правительственный вестник», 1903, 27 февраля (12 марта), № 46). – *262.*

[26] «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира » (*лат.*). – *262.*

[27] *Вельнер* Иоганн Христоф (1732–1800) – прусский политический деятель. Заняв пост министра юстиции и управляющего духовным ведомством при императоре Фридрихе Вильгельме II, начал последовательную борьбу с «просветительным» движением, пользовавшимся покровительством Фридриха II. «*Религиозный эдикт*», изданный в 1788 г., предполагал применение санкций к тем представителям протестантского духовенства, которые отступают в своих религиозных взглядах от официальной церковности. – *263.*

[28] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 14. – *263.*

[29] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 13. – *263.*

[30] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 22, л. 3–3 об. – *263.*

[31] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 15, л. 2. – *264.*

[32] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 15, л. 1 об. – *265.*

[33] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 21 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 4, ед. хр. 5, л. 3). Федоров приводит цитату из сочинения Бруно *Бауэра* (1809–1882), немецкого философа-младогегельянца, «*Россия и германизм*», в котором он, пессимистически оценивая будущность германской культуры, объявлял Россию страной грядущей цивилизации. – *265.*

[34] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 71. – *265.*

[35] предшествующее, первичное (*лат.*). – *267.*

[36] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 17 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 399–400). – *268.*

[37] См. примеч. 9 к I части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 469. Среди сочинений Л. Нуаре, обосновывавших монистическое мировоззрение: «Die Welt als Entwickelung des Geistes»,

Leipzig, 1874 («Мир как развитие духа»), «Der monistische Gedanke», Leipzig, 1875 («Монистическое мировоззрение»), «Einleitung und Begrundung einer monistischen Erkenntnistheorie», Leipzig («Введение в монистическую теорию познания и ее обоснование») и др. – *268.*

[38] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 16 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, л. 397). Федоров предлагает свой «проект» заглавия для сочинения А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление» (1819–1844), заглавия как более точного в отношении царящего природного порядка бытия, так и включающего в себя идею освобождения от его ига. За новым заглавием естественно встает и новый подход, преодолевающий созерцательность и теоретичность ученого сословия. Именно кабинетная оторванность этого сословия от преобразующей практики и приводит, по мнению Федорова, к превращению мира в представление, в фикцию. – *269.*

[39] Непосредственным поводом к статье стали споры В.А. Кожевникова с некоей Александрой Николаевной, его знакомой, увлеченной идеями Ницше. Первый набросок «пяти принципиальных вопросов, которые следовало бы предложить (наглой) слепой поклоннице немецкого философа» содержится в письме Н.Ф. Федорова В.А. Кожевникову от 18 декабря 1901 г. Затем эти вопросы были оформлены в виде письма уже к самой Александре Николаевне. Текст письма рукой В.А. Кожевникова хранится в фонде Н.П. Петерсона (ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 34, лл. 26–31 об.). Письмо начинается так:

“Глубокоуважаемая Александра Николаевна!

По поводу наших неоднократных споров о Ницше между нами выходило не мало недоразумений; я находил, что Вы преувеличиваете достоинства Вашего любимого мыслителя и не видите его существенных недостатков. Вы же находили, что я искажаю смысл его и клевещу на него. Поэтому очень желательно было бы получить Ваш ответ на следующие 5, 6 вопросов, несомненно составляющих существенные стороны учения Ницше и выраженных его собственными “кристальными” выражениями».

Далее идет текст «Вот эти пять принципиальных вопросов...» (машинопись письма, в которой обращение «Александра Николаевна» заменено на «NN», имеется в собрании ОР ИРЛИ, III, оп. 2, № 226).

Текст письма, писанный рукой Кожевникова, хранит на себе следы правки Федорова, свидетельствующей о том, что философ собирался переделать письмо в статью. Обращение «Глубокоуважаемая Александра Николаевна» зачеркнуто его рукой, приведенное нами начало письма обведено. Вместо обращения написана шапка: «Вопросы из отечества Заратуштры поклонникам Европейского Заратуштры», сбоку листа написана новая редакция начала: «Вот 5 или 6 вопросов из отечества Заратуштры или из его родной страны поклонникам мнимого Заратуштры».

Имеется в тексте и одно исправление, сделанное рукой Петерсона: в первую фразу вписано слово «поклонникам». Поскольку ни правка Федорова, ни исправление Петерсона не были учтены в машинописи ОР ИРЛИ, следует предположить, что они сделаны уже после того, как текст письма был перепечатан для предполагавшегося тома сочинений Федорова (см. преамбулу к комментарию и примеч. 94 к «Статьям философского содержания из III тома “Философии общего дела”»).

С учетом правки Федорова текст был переписан и несколько отредактирован Н.П. Петерсоном при подготовке материалов к III тому «Философии общего дела» (ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, лл. 383–386). Печатается по оригиналу с учетом копии рукой Н.П. Петерсона. Ранее опубликовано: «Вопросы философии», 1993, № 1, с. 151–153.

Статья построена в излюбленном мыслителем жанре «вопросов», взывающих к сердечному пониманию и прозрению читателей и оппонентов. Федоров сам пытался учить своего читателя как бы «гевристически», т.е. путем наведения его на новое видение, что – при таком самостоятельном рождении мысли – стало бы залогом ее большей глубины и прочности.

Местом, откуда как бы исходят федоровские вопросы поклонникам Ницше – «*отечество Заратуштры*», – является Туркестан. Федоров путешествовал по Туркестану осенью 1899 г., с августа 1899 по начало 1900 гг. жил в Ашхабаде (см. преамбулу к «Отечествоведению»). Туркестан, особенно места у предгорьев Памира «на рубеже Ирана и Турана», которые посещал Федоров, действительно близки к родине пророка Заратуштры

(по-гречески Зороастр; VI в. до н.э.), автора самой древней части священной книги «Авесты» (его родина – нынешний Афганистан). Об отношении Федорова к учению Заратуштры см. примеч. 2 к IV части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 489. Ницше с его теориями «сверхчеловека», «вечного возвращения», вложенными в уста легендарного Заратуштры, для Федорова – антипод истинному древнему пророку. – *270.*

[40] Предки Ницше по отцу и матери были протестантскими священниками, отец – протестантский пастор в Саксонии. – *270.*

[41] См. примеч. 151 к «Статьям философского и эстетического содержания» – Т. II наст. изд., с. 464. – *270.*

[42] Федоров имеет в виду болезнь Ницше, его тяжелые физические страдания и конечное безумие. – *270.*

[43] «Воля к власти» (*нем.*). – *270.*

[44] «все прочие» (*итал.*). – *271.*

[45] Идея «вечного возвращения», неизбежности возвращения к жизни прежде бывших существ в силу повторяемости всех процессов и явлений, с ее пассивной «метафизикой», кстати, приходившей в противоречие со стремлением к волевой активности в деле созидания «сверхчеловека», – эта идея была глубоко чужда Федорову. Он противопоставляет ей активно-христианское понимание всеобщего воскрешения. – *271.*

[46] См. примеч. 138 к «Статьям философского и эстетического содержания» – Т. II наст. изд., с. 463. – *272.*

[47] См. примеч. 91 к тому же разделу – там же, с. 460. – *272.*

[48] См. примеч. 27 к «Супраморализму» – Т. I наст. изд., с. 510. – *272.*

[49] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 25. – *272.*

[50] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 79. – *273.*

[51] Moral der Sklaven (*нем.*) – мораль рабов, Herren-moral (*нем.*) – мораль господ. – *273.*

[52] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 89. лл. 6–7 об. Данный текст представляет собой черновик статьи, которая в другом варианте получила название «О “чрезмерности” и недостаточности истории» и была включена В.А. Кожевниковым в раздел «Статьи философского содержания» II т. “Философии общего дела”». В примечании к статье Кожевников писал: «В рукописи эта статья была первоначально озаглавлена “Иоасаф-царевич и могила Юсуфа (Асафа) в Кашмире”; изложение в первой редакции, по-видимому, затерялось» (Т. II наст. изд., с. 152). Беловик статьи действительно утрачен, а черновик сохранился в архиве Н.П. Петерсона. Вверху первого листа – окончание какого-то текста: «И сам Архив, чтобы быть Школою у наследников престола и будущих поколений русских, еще многое должен сделать, хотя и теперь у него многое, что хранится в шкафах, можно видеть в картинах на стенах» (речь идет об Архиве Министерства иностранных дел).

Федоров опирается на житийные варианты «душеполезной повести» о Варлааме и Иоасафе, содержащей в своей основе христианизированную легенду о Будде (см. примеч. 59 к III части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 481–482). По преданию, могила «индийского царевича Иоасафа», обратившегося в христианство и ставшего великим праведником, находится в Кашмире (область в Азии, расположенная на стыке Гималаев и Тибета; основную ее часть занимает Кашмирская долина, окруженная горами и славившаяся мягким климатом, богатой растительностью, плодородием).

Рядом с заглавием статьи Федоров делает такую приписку: «Если бы в лицевых изображениях к Житию Варлаама и Иоасафа растительность и архитектуру почти символическую заменить действительно тропическою и индийскою, то мы имели бы иконно-картинное изображение».

Об отношении Ф. Ницше к истории, выраженном в работе «О пользе и вреде истории для жизни», см. примеч. 89, 155 к «Статьям философского и эстетического содержания» – Т. II наст. изд., с. 459, 464. – *274.*

[53] Следующее далее описание *Кашмира* Федоров дает по книге французского врача, философа, путешественника Франсуа *Бернье* (1625–1688) «История последних политических переворотов в государстве великого Могола» (F. Bernier. Histoire de la dernière révolution des états du grand Mogol. V. 1–4, 1671–1672). Ф. Бернье 12 лет прожил в Индии, причем 9 лет состоял личным врачом главы империи Великих Моголов Аурензеба. В конце книги,

ставшей важным источником по изучению Монгольского государства XVII в., он сообщал о своем посещении Кашмира, «земного рая Индии», которым был по-настоящему очарован. Пересказ Федорова, пользовавшегося французским изданием книги, очень близок к тексту (по русскому изданию см.: Ф. Бернье. История последних политических переворотов в государстве великого Могола. М.-Л., 1936, с. 320, 322). – *274.*

[54] *Джахан, Джахангир* (1569–1627) – правитель империи Великих Моголов в 1605–1627 гг. Слова Джахангира Федоров приводит по книге Ф. Бернье (Указ. соч., с. 322). – *274.*

[55] Заглавие дано составителями. Первая заметка печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 89, лл. 4–5 об. Начало ее перекликается со статьей «Как возник “Заратуштра?”» (Т. II. наст. изд., с. 123–124; см. также примеч. 103 к «Статьям философского и эстетического содержания» – там же, с. 460–461). – *275.*

[56] Федоров имеет в виду заметку *В.С. Соловьева* «Словесность или истина?» из его серии «Воскресные письма», печатавшейся в 1897 г. в газете «Русь» (заметка представляет собой девятое письмо, датирована 30 марта 1897 г.). Выдвинутая Ницше идея сверхчеловека, утверждал Соловьев, не имеет под собой прочной основы: такую реальную, онтологическую основу мысль о переходе природы человека в новое, высшее качество получает лишь в христианстве и в воскресшем Христе как образце, а «базельский профессор» христианству остался чужд. «Ницше, думая быть действительным сверхчеловеком, был только сверхфилологом. При всей даровитости, исключительно кабинетный ученый, не испытавший по-настоящему никакой жизненной драмы (как видно из его биографии), Ницше тяготился не границами земной природы [...], его теснили границы филологии. [...] Оставаясь все-таки филологом, и слишком филологом, Ницше захотел сверх того стать “философом будущего”, пророком и основателем новой религии. [...] Стремление Ницше возвыситься над Historie и стать сверхфилологом окончилось явным торжеством филологии. Не найдя никакой религиозной действительности ни в себе, ни сверх себя, базельский профессор сочинил словесную фигуру, назвал ее “Заратуштра” и возвестил людям конца века: вот настоящий сверхчеловек! Филология торжествует уже в самом названии». Истинный сверхчеловек, Христос носил имя, обычное в Его стране. Но свежеиспеченный сверхчеловек «должен быть именно Заратустра, не Зороастр даже, а именно Заратустра, чтобы так и пахнуло лингвистикой [...]» Более того, продолжает Соловьев, вся проповедь Заратустры «сводится к одним словесным упражнениям, прекрасным по литературной форме, но лишенным всякого действительного содержания. [...] Такого окончательного торжества филологии над более глубокими, но бессознательными стремлениями духа Ницше не перенес и сошел с ума» (В.С. Соловьев. Полное собрание сочинений в 10-ти тт. Т. 10. СПб., 1914, с. 29–31). – *276.*

[57] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 92, л. 4–4 об. – *276.*

[58] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 24. В предисловии к работе «О пользе и вреде истории для жизни» Ницше указывал на «то могущественное тяготение нашего времени к истории, которое, как известно, ясно обнаружилось за последние два поколения, в особенности, среди немцев»; «все мы страдаем изнурительной исторической лихорадкой и должны были бы по крайней мере сознаться в том, что мы страдаем ею» (Ф. Ницше. Сочинения в 2-х тт. Т. I. М., 1990, с. 159-160). – *277.*

[59] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 22. Ницше не раз открыто восхищался личностью Цезаре Борджиа (1475-1507), итальянского политического деятеля, имя которого стало синонимом безграничного индивидуализма, жадного стремления к власти и беспринципности в выборе средств. О том, что Ницше считал Борджиа «чем-то вроде *сверхчеловека*», см. «Сумерки идолов, или как философствуют молотом» (Ф. Ницше. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1990, с. 612). См. также «Антихрист. Проклятие христианству»: «Я вижу зрелище, столь полное смысла и вместе с тем удивительно парадоксальное, что все божества Олимпа имели бы в нем повод к бессмертному смеху, – *Чезаре Борджа* папа... Понимают ли меня?.. *Это была* бы победа, которой в настоящий момент добиваюсь только я один: тем самым христианство было *уничтожено*!» (там же, с. 691). – *277.*

[60] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 23. – *278.*

[61] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 24, л. 1. – *278.*

[62] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 24 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 409-410). – *278.*

[63] Оригинал не разыскан. Печатается по копии рукой В.А. Кожевникова: ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, л. 209. – *279.*

[64] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 31, л. 2 об. – *279.*

[65] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 23 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 401–402). Ранее опубликовано: «Вопросы философии», 1993, № 1, с. 140-141. Конспективный набросок о типе преобразующего воздействия разумной силы на мир, предвосхищающий будущий ноосферный подход. – *280.*

[66] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 43 (копия рукой Н.П. Петерсона –к. 3, ед. хр. 4, лл. 124-125). – *281.*

[67] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 92, лл. 1-2 об. Заметка посвящена той линии немецкой философии конца XIX-начала XX вв. (Эдуард Бернштейн (1850-1932), Конрад Шмидт (1863-1932), Франц Штаудингер (1849-1921)), которая, под влиянием идей марбургской школы неокантианства, в частности, учения «этического социализма», разработанного Г. Когеном, попыталась соединить марксизм с философией Канта. На русской почве эволюция философских взглядов П.Б. Струве (1870-1944) «от марксизма к идеализму» также шла через неокантианство. – *282.*

[68] Речь идет о «Тезисах о Фейербахе» К. Маркса. – *282.*

[69] М.Н. Лежнев. Маркс и Кант (Критико-философская параллель). Николаев, 1900, с. 7. – *282.*

[70] Э. Бернштейн. Исторический материализм. СПб., 1901, с. 7. – *282.*

[71] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 91 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 29-30). «Пасхальные вопросы» – одно из самоназваний учения «всеобщего дела». – *283.*

[72] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 57 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 437-438).

Заметка написана по следам чтения книги Н.И. Кареева «Основные вопросы философии истории» (ч. 1-2, СПб., 1887). Подробный критичекий разбор историософских взглядов Кареева, в частности его понимания прогресса, Федоров дал в I части «Записки» (см. преамбулу и примеч. 12, 19 к I части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 468-469). В данной заметке он разбирает окончание главы «*Биологические законы в социологии.* Отождествление общества с организмом. – Дарвинизм в социологии. – Параллелизм видовой, коллективно-психической и социальной жизни. – Общественность животных. – Историчность человека». Выступая против концепции социал-дарвинизма («Общество есть явление развития надорганического» и законы его не сводятся к природным), Кареев, в частности, разбирал популярное сравнение человеческого социума с «обществами животных» и стремился показать, что если такое сравнение и допустимо применительно к высшим животным (птицам, млекопитающим, особенно – обезьянам: в стаи и стада их объединяет «власть вожака», т.е. некое подобие социального авторитета; у обезьян питание и охрана детенышей совершается при участии всего «общества»), то оно совершенно неприемлемо для «улья», «муравейника», тут связь основывается лишь «на физическом происхождении». Но и у высших животных – у обезьян, – замечал Н. Кареев, возможность социализации ограничена: вследствие нарождения новых членов стадо растет, увеличивается, и когда вожак теряет способность управлять им, неизбежно распадается; кроме того, «слабое психическое развитие и отсутствие языка делают невозможным и обмен мыслями, создающий развитую идейную культуру и традицию». А именно общая культура и традиция, вырастающие на способности разума к «отвлеченным идеям», и создают, по убеждению Кареева, человеческое общество.

Все цитаты, приводимые Федоровым в заметке, см.: Н.И. Кареев. Основные вопросы философии истории. Ч. 2, СПб., 1887, с. 108-109. – *284.*

[73] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 20 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 387-388). Ранее опубликовано: «Вопросы философии», 1993, № 1, с. 144-145. Федоров еще раз стремится утвердить свой радикальный поворот в философии, дающий ей новый смысл существования. Этот поворот он видит в переходе философии к проективному мышлению, выработке плана преобразовательной деятельности человечества. Особенно ценно выдвижение им *проективного*, *проекта*, как результата синтеза теоретического и

практического разумов, как актуализированного *должного*, готового к воплощению в реальность. – *285*.

[74] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 1 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 289-300). Ранее опубликовано: «Начала», 1993, № 1, с. 32-41; Н.Ф. Федоров. Сочинения. М., 1994, с. 352-360 (Библиотека духовного возрождения). Статья – своего рода стяженный микрокосм основных федоровских идей, представляющий их с разных, но тесно взаимосвязанных сторон: от эстетических до философско-нравственных и религиозных. Здесь явственно проступает важнейшее качество мысли философа: его стремление осуществить на принципиально новых началах синтез науки, искусства и религии, где религия, активно-христианский идеал, понимается как постановка высшей цели человечеству, а наука в соединении с искусством, ставшим творчеством самой жизни, – как осуществление этой цели. О традиции пространных заглавий у Федорова см. преамбулу к «Записке» – Т. I наст. изд., с. 467. – *286*.

[75] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 34 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 250-257). Ранее опубликовано: «Начала», 1993, № 1, с. 41-46. В статье, примыкающей по смыслу к «Вопросу о заглавии», Федоров дает еще один вариант раскрытия своего учения, венчая его идеей теоантропического (богочеловеческого) искусства, главной задачей которого становится восстановление, преображение и творчество жизни. Написанные им в разные годы статьи «Выставка 1889 года...», «Самодержавие», «Задача Конференции мира» и др. – мыслитель стремится представить как разные грани проекта «всеобщего дела». – *293*.

[76] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 3 (копия рукой Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 25-26). – *297*.

[77] См. примеч. 362 к «Отечествоведению». – *297*.

[78] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 4. Одна из ранних заметок к «Супраморализму». Каждый вопрос представлен как отдельное заглавие к учению «всеобщего дела», а система «двенадцати пасхальных вопросов» как система двенадцати заглавий. Тематика вопросов и их последовательность еще отличаются от тех, которые представлены в окончательном тексте. (Подробнее о заметках к «Супраморализму» см. примеч. 105). – *298*.

[79] Под данным заглавием составители объединили несколько заметок Федорова, относящихся к его главному, обобщающему труду «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства (Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим)». Первая заметка печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 132 (текст – рукой Н.П. Петерсона (вероятно, под диктовку), сбоку и в тексте – приписки и дополнения Н.Ф. Федорова). – *300*.

[80] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 103. «Вторым введением» и – ниже – «первым введением» Федоров называет соответственно вторую и первую части «Вопроса о братстве...». См. также письмо Н.П. Петерсона к В.А. Кожевникову (январь 1905 г.): «Вместе с этим письмом посылаю Вам то, что, по моему мнению, должно быть напечатано за *Супраморализмом*, – первую часть "Вопроса о братстве (т.е. о родстве), о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира, и о средствах к восстановлению родства". Посылаемое Вам называлось обыкновенно *первым предисловием*, за ним следует второе предисловие, которое печатается и, я надеюсь, будет напечатано и отправлено к Вам в конце праздников» (ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 29, л. 70). В других случаях первым предисловием называлась также статья «Проект соединения церквей». – *301*.

[81] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 31. – *302*.

[82] *Ильминский* Николай Иванович (1822-1891) – востоковед, педагог-миссионер; занимался проблемами духовного просвещения и образования инородцев. С 1872 г. был директором Казанской инородческой учительской семинарии. В Поволжье и Приуралье, где протекала его миссионерская деятельность среди мусульманского населения, организовал сеть начальных школ и училищ по подготовке учителей для нерусских народов. Был автором учебников и пособий, трудов по системе народного и инородческого образования и т.д. – *302*.

[83] «Аллах – нет божества, кроме Него, живого, сущего» (Коран, Сура 2: 256 (255)). Бегство Магомета – см. примеч. 117 к «Собору» – Т. I наст. изд., с. 503. – *302.*

[84] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 98. – *303.*

[85] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 30. – *305.*

[86] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 1, лл. 32–33 об. – *306.*

В статьях и заметках Н.Ф. Федорова 1898–1900 гг. одной из сквозных тем была тема грядущего столетия. Рубеж веков воспринимался им как этап глубоко символический, как момент подведения итогов прошедшей истории, возможной переоценки ценностей, выбора пути. Мыслитель неоднократно излагал свое видение главного события этого рубежа – «XIX-векового юбилея Рождества Христова», празднование которого могло бы стать «раскаянием в том, что мы делали и делаем», «обращением сердец сынов к отцам», начальной вехой воскресительного дела; писал о том, что мог бы принести наступавший тогда XX век при условии совершеннолетнего благого избрания («Воронежский музей в 1998 г.» и др.). Это был пласт истории потенциальной, проективной, рядом с которым вставал и альтернативный ряд – история как она есть: ее эмблема для Федорова – «Юбилейная выставка XIX века». Образ выставки, завершающей XIX столетие, был начертан Федоровым еще в статье «Выставка 1889 года» (см. комментарий – Т. I наст. изд., с. 514 (преамбула)); статья «Пред совершеннолетием» прямо перекликается с ней. Однако теперь этот образ получил реальную основу: очередная Всемирная выставка должна была состояться в Париже весной 1900 г. – *306.*

[87] За несколько лет до всемирной выставки 1900 г. некоторыми представителями французского духовенства был возбужден вопрос об устройстве в ее рамках «всемирного конгресса религий», подобного тому, который состоялся в 1893 г. в Чикаго на всемирной Колумбовой выставке (см. примеч. 44 к «Статьям о литературе и искусстве»). По поводу данного предложения разгорелась полемика в европейской печати, был выпущен сборник состоявшихся «опросов». Комментируя идею конгресса на страницах газеты «Русь», в серии «Воскресные письма», В.С. Соловьев писал: «Вследствие уклончивого отношения Ватикана и единодушной оппозиции французского епископата с кардиналом – архиепископом Парижским по главе, участие католической церкви в будущем конгрессе можно считать несостоявшимся. Так как об участии восточных православных церквей, кажется, не было и речи, то значит, все древнее традиционное христианство не будет представлено на этом собрании. Протестантство будет представлено лишь наполовину: епископальная церковь в Англии и Америке уклонилась еще от конгресса в Чикаго по основаниям, имеющим силу и для 1900 г. Наконец, будут отсутствовать, по всей вероятности, мусульмане и ортодоксальные евреи. Таким образом всемирного характера этот "собор" иметь не будет» (В.С. Соловьев. Второй конгресс религий // В.С. Соловьев. Поли. собр. соч. в 10-ти тт. Т. 10, с. 28). Об отношении Н.Ф. Федорова к конгрессу религий и выдвигаемых мыслителем альтернативах ему см. примеч. 13 к «Выставке» – Т. I наст. изд., с. 515. – *307.*

[88] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 12. – *309.*

[89] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 107, л. 3 (копия рукой В.А. Кожевникова с поправками Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 378). Ранее опубликовано: Н.Ф. Федоров. Сочинения. М., 1982, с. 626. Отрывок представляет собой федоровское толкование загадки сфинкса. – *310.*

[90] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 37, 38 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 95–96). Ранее опубликовано: «Вопросы философии», 1993, № 1, с. 142–144. – *311.*

[91] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 64 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 67–68). Поводом к заметке стал голод 1891 г. в России. – *313.*

[92] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 29 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 9–10). – *314.*

[93] Федоров обращается к одному из своих учеников: к В.А. Кожевникову или к Н.П. Петерсону. – *315.*

[94] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 82, лл. 1–2 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 7). Заметка написана Федоровым в период подготовки его рукописей для издательства «Скорпион». С инициативой издания тома сочинений мыслителя в последние

годы его жизни выступил Н.Н. Черногубов (см. примеч. 10 к «Статьям религиозного содержания» – Т. II наст. изд., с. 447). Он же являлся посредником издательства «Скорпион». Отношение Федорова к Черногубову было настороженным, к тому же последний предполагал сделать издание элитарным и дорогим, что противоречило взглядам Федорова, отрицавшего собственность на идеи и книги и считавшего грехом книжную торговлю. Готовя рукописи к печати, Федоров опасался возможного искажения и лжетолкования его идей, в частности со стороны Черногубова, которого называл атеистом (хотя и принимал, с оговорками, предложенное им для учения «всеобщего дела» название «кафолизма» – см. статью «Православие в его отличии от эгоизма и альтруизма» – Т. II наст. изд., с. 45). Под другим врагом, «который, по неведению, сам того не сознавая, будет помогать первому», Федоров разумеет Н.П. Петерсона (о сложности взаимоотношений учителя и ученика в последние годы жизни Федорова см. комментарий к Т. IV наст. изд.). – *315.*

[95] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 81 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 433–435). – *316.*

[96] Эпизод, о котором здесь идет речь, изложен Н.Ф. Федоровым в примеч. 12 к III части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 205. – *316.*

[97] Николай Николаевич *Страхов* (1828–1896) – философ, публицист, литературный критик, один из идеологов «почвенничества». Говоря, что «*Страхов забыл даже содержание пятой заповеди*» («Чти отца твоего и матерь твою...», Исх 20:12), Федоров имеет в виду негативное отношение философа к его учению о долге сынов к отцам. См. запись Федорова: «В конце сентября 1881 года я познакомился с Толстым; слушал чтение его "Евангелия". У него сошелся с Соловьевым. [...] В этот же год началось превращение великого художника Толстого в плохого философа. Тогда же было сообщено предисловие к проекту (учение Н.Ф. Федорова. – *Сост.*) Соловьеву и Толстому и Страхову. Оно было защищаемо ими против Страхова, которому очень не понравилось» («Контекст. 1988». М., 1989, с. 324). – *316.*

[98] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 63. – *317.*

[99] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 5, лл. 1–2. – *317.*

[100] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 80, л. 1–1 об. – *318.*

[101] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 13. Под *переходом от высшего к низшему, от Бога к человеку* Федоров разумеет Боговоплощение, «вочеловечение» Господа. *Наибольшая заповедь* – «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всем разумением твоим» (Мф 22:37), неразрывно соединенная с заповедью о любви к ближнему (Мф 22:37), – толковалась Федоровым как заповедь объединенному человечеству стать орудием осуществления Божьей воли в мире. Эту новозаветную заповедь, а также заповедь «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Мф 5:48), призывающие человека к превозможению падшего естества, к преображению своей природы, Федоров называл *положительными заповедями*. Под *отрицательными заповедями* (см. ниже) он имел в виду заповеди «Ветхого завета», большая часть которых строилась в форме запрета: «не сотвори себе кумира», «не убий», «не прелюбодействуй», «не кради» и т.д. – *319.*

[102] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 83 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 85–86). Название дано Н.П. Петерсоном. Заметка представляет собой начерно набросанный Федоровым план работы над приведением своих рукописей в порядок, начатой в связи с планировавшимся изданием его сочинений в издательстве «Скорпион». Смысловым, содержательным центром всего написанного мыслитель поставляет один из вариантов изложения учения «всеобщего дела» в виде двенадцати пасхальных вопросов, будущий «Супраморализм» (ср. подобную же таблицу в «Пояснениях к "Пасхальным вопросам"»), группируя вокруг него все прочие статьи и заметки. – *320.*

[103] Вероятно, речь идет о немецком экономисте Герхарде *Шульце-Геверннице* (1864–1943). В своих работах конечной целью общественного развития он провозгласил достижение «социального мира», гармонии классов, путь к которому полагал в развитии капиталистической экономики и крупного производства (см.: G. Schulze-Gaevernitz: Zum Sozialen Frieden (К социальному миру). Leipzig, 1890). Был автором книги «Volkswirtschaftliche Studien aus Russland» (рус. пер.: «Очерки общественного хозяйства и экономической политики России». СПб., 1901). – *321.*

[104] Об *А.Ф. Филиппове* см. примеч. 1 к разделу «Библиотеки и музейно-библиотечное образование». – *321*.

[105] Под данным заглавием составители объединили заметки, касающиеся работы Н.Ф. Федорова над сочинением «Супраморализм, или всеобщий синтез, т.е. всеобщее объединение». Окончательная редакция «Супраморализма» относится к лету – началу сентября 1902 г. (см. преамбулу в комментарии к нему – Т. I наст. изд., с. 508–509), однако идея изложить учение всеобщего дела в виде двенадцати вопросов возникла еще в 1900 г. С конца мая и в течение всего лета 1900 г. в Подольске, где жил тогда Федоров и куда в июне к нему приезжал В.А. Кожевников, шла интенсивная работа над «Пасхальными вопросами». Этапы этой работы выясняются по переписке учителя и ученика (июнь–август 1900 г.; см. Т. IV наст. изд.): сначала предварительные наброски (часть из них сохранилась в архиве Н.П. Петерсона: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 1, лл. 2 об. – 3 об.; к. 8, ед. хр. 3, лл. 1–2; к. 8, ед. хр. 5; к. 8, ед. хр. 90, лл. 13 об., 19, – в настоящем издании не публикуются), затем записка «Пасхальные вопросы», которую Федоров отдал В.А. Кожевникову перед его отъездом из Подольска с просьбой переписать набело, работа над эпиграфами («Эпиграфы к 12-и Пасхальным вопросам» – текст рукой В.А. Кожевникова с приписками Н.Ф. Федорова и Н.П. Петерсона см.: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 2 – в настоящем издании не публикуется). В июле–августе – оформление «Пасхальных вопросов» в виде схем: «Схема 12 пасхальных вопросов», Zodiacus vitae, составленный Кожевниковым (см. письмо В.А. Кожевникова к Н.Ф. Федорову от 28 июля 1900, Н.Ф. Федорова к В.А. Кожевникову от 3 августа 1900 – Т. IV наст. изд.), «Схема-рисунок разрешения антиномии эгоизма и альтруизма», таблиц: в две колонки (см. в наст. томе «Пояснения к “Пасхальным вопросам”») и в три колонки (см. в наст. томе «Пасхальные вопросы с программою их решения...»). Затем – работа над «Пояснениями к “Пасхальным вопросам”».

Заметки, объединенные в данной подборке, относятся к 1900–1902 гг. и написаны на разных стадиях работы над текстом «Супраморализма». Первая заметка печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 9, лл. 1–2. – *321*.

[106] Свое отношение к последнему сочинению *В.С. Соловьева* «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» и входящей в него «Краткой повести об Антихристе» (1899–1900) Федоров высказал и в письмах В.А. Кожевникову (см., например, письмо от 26 марта 1900 г.), и в нескольких заметках (см. Т. IV наст. изд.). В данной заметке Федоров иронически называет В.С. Соловьева «*Пансофием*» – по имени монаха, который, согласно «Трем разговорам», был автором «Краткой повести об Антихристе» и завещал ее одному из героев, господину Z. – *321*.

[107] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 9, л. 2 об. – *322*.

[108] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 119. Заметка написана в первых числах июля 1900 г. Та ее часть, где говорится о статье М.А. Протопопова (см. примеч. 109), текстуально совпадает с письмом Н.Ф. Федорова В.А. Кожевникову от 3 июля 1900 г. – *322*.

[109] В своей заметке Н.Ф. Федоров разбирает статью критика-народника Михаила Алексеевича *Протопопова* (1848–1915) «Беллетристы новейшей формации. М. Горький. Очерки и рассказы. Т. III. СПб., 1899, Тан. Чукотские рассказы. СПб., 1900, Вересаев. Очерки и рассказы. СПб., 1899» («Русская мысль», 1900, №№ 3–4). По мысли Протопопова, литература все чаще становится проповедницей «новой морали», ницшеанской по своим установкам: она демонстративно отвергает Христа, зовет «любить дальнего», учит презрению к слабым, к «униженным и оскорбленным», восхищается «хищным типом» и воспевает индивидуализм. «Беллетристы новейшей формации» рвут вековую традицию русской словесности и общественной мысли, ведь, несмотря на мировоззренческие споры западников и славянофилов, на различные установки «шестидесятников», «семидесятников» и «людей 40-х годов», их представители «стояли на одной нравственной почве», уважали труды предшественников, чтили преемственность. «Теперь же на наших глазах происходит нечто иное, нас не сменяют, нас упраздняют, а с нами вместе и тех, разумеется, которые имеют общую с нами генеалогию – наших отцов, дедов и прадедов: все мы одинаково повинны в том, что любим ближних, а не дальних. [...] Радищев, например, людям 20, 40, 60 и 70-х гг. совершенно *свой* человек, ближайший единомышленник, тогда как для наших преемников – ближайших в хронологическом смысле, – мы представляемся людьми “чужими”. Смена поколений – про-

цесс естественный и разумный, но не при этом процессе мы присутствуем и даже участвуем теперь», а при том, что рвется связь времен, уничтожается преемственность идей («Русский вестник», 1900, № 3, с. 32–34). – *323.*

[110] Цитату из рассказа А.М. Горького «Проходимец» Федоров дает по статье М.А. Протопопова («Русская мысль», 1900, № 3, с. 40). – *323.*

[111] В начале своей статьи М.А. Протопопов приводил воображаемый монолог человека «нового поколения», обращенный к «субъективным старичкам» «шестидесятникам и семидесятникам»: «Вы нам чужие [...] Мы смеем жить для себя, смеем думать по-своему, а вы жили и до сих пор учите жить для других и думаете не по своему разуму, а по указке вековых традиций. [...] Человек живет только однажды, не мешайте ему прожить свою жизнь как ему хочется и нравится. Не опутывайте его ума предрассудками, не связывайте его воли никакими правилами; живая человеческая личность выше и дороже всяких правил и норм. Мир принадлежит человеку; я сознаю и чувствую себя человеком, мир принадлежит мне. Надо быть смелым, дерзким, бесстрашным и, главное, – безжалостным. [...] "Ну будет у него белая изба, а из меня лопух будет расти, ну, а дальше?" (Базаров) – умнее этих слов ничего не было сказано» («Русский вестник», 1900, № 3, с. 31–32). – *323.*

[112] Перед цитатой из «Отцов и детей» И.С. Тургенева, после слов «Надо быть смелым, дерзким, бесстрашным и, главное, – безжалостным»: «"Я не хочу счастия и даром, если не буду спокоен за каждого из своих братьев по крови" (Белинский) – глупее этих слов никогда ничего не было сказано» (там же, с. 31). Резкая характеристика высказывания Белинского (как «фразы пошлой, ограниченной») связана с убеждением Федорова в неполноте альтруистической морали (см. преамбулу к комментарию I части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 467–468). – *323.*

[113] См. примеч. 256 к «Статьям философского и эстетического содержания» – Т. II наст. изд., с. 471–472. – *323.*

[114] Высказывание Д. Вашингтона. – *324.*

[115] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 78. – *325.*

[116] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 55, лл. 2 об. – 3 об. – *326.*

[117] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 80, л. 2. – *327.*

[118] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 1, л. 29 об. – *327.*

[119] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 1, лл. 12–30 об. Листы автографов, по которым печатаются идущие далее тексты, сшиты вместе и пронумерованы В.А. Кожевниковым. Часть текстов написана рукой В.А. Кожевникова с поправками и приписками Н.Ф. Федорова и Н.П. Петерсона, часть – рукой Н.Ф. Федорова. Несмотря на сплошную нумерацию, в подшивке тексты расположены в смысловой последовательности лишь частично: так, вводные куски «Пояснения к "Пасхальным вопросам"» помещаются в самом конце рукописи. На некоторых листах, в качестве пометы общности текста рукой В.А. Кожевникова сделана надпись «Addeida к "Пасхальным вопросам"» (т.е. «Приложение к Пасхальным вопросам»). Судя по программе «Пояснений...», изложенной на одном из листов (в публикации – второй фрагмент), замысел их был обширным и во многом предвосхищал окончательную структуру «Супраморализма» (совпадают разделы «12 вопросов, указывающих в первой своей половине на 12 бедствий [...], а во второй половине – о 12 благах, от разрешения вопроса о жизни и смерти происходящих» и «О связи 12 вопросов с духом Славянства»). Совпадают с окончательным текстом работы и некоторые формулировки. В то же время в программе были заявлены такие разделы, которые не вошли в «Супраморализм» (представление пасхальных вопросов в календарной форме и храмовой росписи).

Свод текстов, сохранившихся в фонде Н.П. Петерсона, не отражает всей заявленной программы, не полностью сохранились и имеющиеся автографы. При подготовке текстов к публикации составители расположили их в последовательности, соответствующей пунктам программы. – *328.*

[120] Мысль оформить пасхальные вопросы в виде таблицы возникла у Н.Ф. Федорова во второй половине июля 1900 г. Тогда же был оформлен соответствующий текст. 3 августа 1900 г. Федоров писал Кожевникову: «В Подольске Вас ждет новая статья, в которой все 12-ть вопросов расположены в двух столбцах: в левом (ошуюю) вопросы о всеобщем обогащении, а в десном – о всеобщем воскрешении. Следовало бы еще иметь среднюю пере-

ходную полосу, где решался бы вопрос: быть ли воскресению гнева и Страшного Суда или же воскресению дела и нашего труда?»

«Двенадцатичленная схема» в архиве Н.П. Петерсона сохранилась не полностью. Изложение 11 и 12 вопросов отсутствовало уже в бумагах, завещанных Федоровым Кожевникову. На листе, содержащем IX и X вопросы, рукой В.А. Кожевникова сделана надпись: «Где пункты 11-й и 12-й?» Текст первого вопроса совпадает с началом главы «Двоякий результат хода естественного дела...» работы «Супраморализм», перекликаются с окончательным вариантом работы и тексты других вопросов. – *331*.

[121] В качестве эпиграфа Федоров приводит цитату из «Трактата о природе» американского философа и эссеиста Ралфа Уолдо *Эмерсона* (1802–1882): «Сочинения Эмерсона». Т. I. СПб., 1901, с. 22. – *338*.

[122] У апостола Павла: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал 3:27). – *340*.

[123] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 4 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 320–323). Набросок таблицы из трех колонок, вероятно, был сделан в августе 1900 г., по следам письма к В.А. Кожевникову от 3 августа, где Федоров говорит о необходимости включить в таблицу «среднюю переходную полосу» (см. примеч. 120). – *343*.

[124] Вопрос о «*Москве как пасхальной столице*» был поднят Федоровым весной 1900 г. в связи с приездом царской семьи на Пасху в Москву (это был второй случай со времени перенесения столицы в Петербург: в 1797 г. на Пасху в Москве короновался Павел I, в 1849 при освящении Большого Кремлевского дворца в пасхальную ночь присутствовал Николай I). Федоров воспринял приезд императора в древнюю столицу, его присутствие в Пасхальную ночь в Кремле как событие глубоко знаменательное, стремился истолковать его в духе своего учения. Мыслитель составил статью «О Москве как пасхальной резиденции» и отправил ее к Ю.П. Бартеневу с надеждой на напечатание в «Русском архиве». Однако статья напечатана не была (см. по этому поводу письмо Н.Ф. Федорова к Ю.П. Бартеневу в Т. IV наст. изд.). – *344*.

[125] Набросок, отчасти отражающий тот пункт программы «Пояснений к “Пасхальным вопросам”», в котором говорится о «четырехчленной схеме, [...] выраженной в календарной форме и храмовой росписи». По содержанию текст наброска близок статье «Религиозно-этический календарь» (см. в наст. томе). В заключительной части таблицы Федоров фактически перестает строго следовать ее делениям. – *344*.

[126] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 26 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 15–23). Ранее опубликовано: Н.Ф. Федоров. Из «Философии общего дела» (сост. *Е.М. Титаренко*). Новосибирск, 1993, с. 190–197. Статья, сохранившаяся в черновике, является наброском к проекту Федорова представить учение о «Супраморализме», этике «всеобщего дела», наглядно, средствами религиозной живописи – в виде иконы, фрески, а шире – храмовой росписи. Изображение на иконе или фреске виделось ему в форме круговой композиции, аналог которой он находил в иконографии так называемой «Литургии ангелов» (см. примеч. 131). Непосредственным толчком к разработке замысла стало письмо В.А. Кожевникова от 28 июля 1900 г., к которому Владимир Александрович приложил свой вариант схемы двенадцати вопросов «в форме круга как наглядного образа законченности и стройности». В ответном письме Федоров высказал свои соображения по поводу этого «Zodiacus vitae», а в качестве образца «для таких наглядных чертежей» как раз и указал на один из средневековых изводов «ангельской литургии», «которая также представляется в виде концентрических кругов».

В статье «Схема-чертеж, изображающий антиномию эгоизма и альтруизма...» Федоров комментирует собственный вариант кругового изображения (с. 346). Рисунок, сохранившийся в архиве Н.П. Петерсона, выполнен рукой неустановленного лица и содержит многочисленные дополнения Н.Ф. Федорова как к названию, так и к самой схеме. Текст комментария не только поясняет собственно схематическое изображение, но и рисует проект того, как должна была бы быть выполнена фресковая или иконная композиция. – *347*.

[127] Рим 12:19. – *347*.

[128] Слова из ирмоса первой песни Пасхального канона: «Воскресения день, просветимся людие: Пасха, Господня Пасха! От смерти бо к жизни и от земли к небеси, Христос Бог нас преведе, победную поющия». – *347.*

[129] Слова из «Слова огласительного во святый и светоносный день преславного и спасительного Христа Бога нашего Воскресения» Иоанна Златоуста. – *348.*

[130] Припев перед каждым тропарем Пасхального канона, исполняемого на Пасхальной утрени: «Христос воскресе из мертвых». – *348.*

[131] Стихира, поющаяся в Пасхальную полночь во время крестного хода. *Изображение Небесной Литургии, или Литургии ангелов* – один из видов изображения литургии в средневековой иконописи. Оно представляло тот момент божественной литургии, когда совершается так называемый «великий вход», перенос св. даров с жертвенника на престол. «По этой форме» был «усвоен идеальный характер: место служащего архиерея занял Великий Архиерей Иисус Христос; священников и диаконов заменили ангелы, херувимы и серафимы, и самое действие перенесено на небо» (Н. Покровский. Евангелие в памятниках иконографии византийских и русских. М., 1890, с. 285). Изображение ангельской литургии было распространено в греческой иконописи: оно присутствует во многих храмах афонских (соборе лавры Св. Афанасия, соборе Ватопедского монастыря, в монастырях Хиландарском, Иверском и т.д.); встречалось и в русских стенописях. При этом одним из вариантов этого изображения было изображение ангельской литургии в виде круга: в центре – Иисус Христос, как Первосвященник и Жертва, в ближайших к нему окружностях херувимы и серафимы, в следующей окружности ангелы с потирами, херувим с дискосом, далее ангелы с блюдами, сосудами и полотенцами для омовения ног архиерея и т.д. В цитированной выше книге Н. Покровского, с которой Федоров был хорошо знаком и которую использовал при составлении статьи «Роспись наружных стен храма...», по ходу рассказа об иконографии ангельской литургии, был воспроизведен рисунок с фрески Хиландарского монастыря, представлявший именно такое изображение (Указ. соч., с. 285). Подробное описание Хиландарской фрески было приведено и у А. Дидрона: A. Didron. Manuel d'iconographie chrétienne, grecque et latine. 1845, p. 230 («Учебник христианской иконографии, греческой и латинской») – этот источник также был известен Федорову. – *348.*

[132] Образ «*Отечество*» возник в византийской иконографии в XI–XII вв., на Русь он проник в конце XIV – начале XV вв. и в XVI–XVII вв. получил широкое распространение, став одним из излюбленных иконописных сюжетов. Он представлял собой изображение новозаветной Троицы: на престоле Бога-Отца в виде старца, «Ветхого днями» (Дан 7:9, 13), в Его лоне (или на коленях) Бога-Сына и Св. Духа в виде голубя. В ряде икон престол изображен как бы парящим над облаками, поддерживаемым сонмом серафимов. Изображение, в котором «все три Лица так сближены, что составляют единую группу, будучи включены в силуэт Отца» («История живописи». М., Т. IV, с. 5, прим. – изд. Кнебель), стремилось наглядно представить Троичный догмат, показать нераздельность и неслиянность ипостасей Пресв. Троицы. В русских стенописях при изображении литургии ангелов в центре на престоле иногда помещали образ «Отечество» (см.: Н. Покровский. Евангелие в памятниках иконографии..., с. 286). – *348.*

[133] См. примеч. 17 к «Статьям о разоружении и умиротворении» – Т. II наст. изд. с. 479. Кристиан Фридрих *Шенбейн* (1799–1868) – немецкий химик. В 1845 г. получил пироксилин, один из видов нитрата целлюлозы, который стал использоваться для изготовления так называемых бездымных пироксилиновых порохов. – *350.*

[134] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 96. – *352.*

[135] Оригинал не разыскан. Печатается по копии рукой Н.П. Петерсона: ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, лл. 303–305. Ранее опубликовано: Н.Ф. Федоров. Из «Философии общего дела», с. 201–203. – *352.*

[136] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр.1, лл. 4–4 об., 6–11 об. Листы рукописи пронумерованы В.А. Кожевниковым. На листах 6, 8, 10 в качестве пометы общности текста в правом верхнем углу рукой Федорова сделана надпись «Кремли-кладбища и первое воскрешение». – *355.*

[137] Вопрос Ф.М. Достоевского из его письма к Н.П. Петерсону от 24 марта 1878 г.: «В изложении идей мыслителя самое существенное, без сомнения, есть – долг воскресенья пре-

ждеживших предков, долг, который, если б был восполнен, то остановил бы деторождение и наступило бы то, что обозначено в Евангелии и в Апокалипсисе воскресеньем первым. Но, однако, у Вас, в Вашем изложении совсем не обозначено: как понимаете Вы это воскресение предков и в какой форме представляете его себе и веруете ему? То есть понимаете ли Вы его как-нибудь мысленно, аллегорически, например как Ренан [...] Или: Ваш мыслитель прямо и буквально представляет себе, как намекает религия, что воскресение будет реальное, личное, что пропасть, отделяющая нас от душ предков наших, засыплется, победится побежденною смертию, и они воскреснут не в сознании только нашем, не аллегорически, а действительно, лично, реально в телах (Конечно, не в теперешних телах, ибо уж одно то, что наступит бессмертие, прекратится брак и рождение детей, свидетельствует, что тела в первом воскресении, назначенном быть на земле, будут иные тела, не теперешние, то есть такие, может быть, как Христово тело по воскресении его, до вознесения в Пятидесятницу?)» (Ф.М. Достоевский. Полн. собр. соч. в 30-ти тт. Т. 30 (1). Л., 1988, с. 14). Первое воскресение и следующее за ним тысячелетнее царство праведников (Откр 20: 4–5) трактуется Федоровым в традиции раннехристианских апологетов (в частности Иринея Лионского) – как этап на пути обожения: в тысячелетнем царстве преображаются только земля и человек. – *358.*

138 *Броун-Секар* Чарлз Эдуард (1817–1894) – французский физиолог, занимавшийся проблемой омоложения человеческого организма. Его опыты положили начало *гистотерапии* и *органотерапии*, методу лечения препаратами из органов животных. Говоря выше о гистотерапии и органотерапии, Федоров понимает их расширительно, в духе своих проектов – как «органосозидание», «тканетворение», «сознательно-творческий» процесс регуляции человеческого организма («наше тело будет нашим делом»), приводящий к его бессмертию. – *358.*

139 Речь идет о работах русского физиолога Алексея Александровича *Кулябко* (1866–1930). В 1902 г. он неоднократно выступал на заседаниях научных обществ и в академических изданиях с сообщениями о своих экспериментах по оживлению сердец животных, а затем и человека (деятельность человеческого сердца Кулябко удавалось восстанавливать через 20 и более часов после смерти). Завершая свой доклад «Опыты по оживлению сердца» на заседании физико-математического отделения Академии наук 13 февраля 1902, А.А. Кулябко подчеркнул, что хотя ставить на основе этих опытов вопрос об оживлении человека и преждевременно («вопрос сводится к оживлению не одного только сердца, но и других органов и прежде всего отправлений центральной нервной системы»), но тем не менее смерть и посмертное состояние должны стать предметом всестороннего изучения. «Смерть организма, – заметил ученый, – далеко не представляет собой какого-то моментального перехода от живого к неживому; она оказывается явлением крайне сложным [...] Не только в целом организма, но и в отдельных частях его процесс смерти или умирания происходит медленно и с такою постепенностью, что едва ли возможно указать резкую границу, где кончается жизнь и начинается смерть и когда уже становится совершенно невозможен обратный переход из одного состояния в другое» (А.А. Кулябко. Опыты оживления сердца. Из физиологической лаборатории Императорской академии наук. СПб, 1902, с. 208–209). – *358.*

140 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 1, л. 31–31 об. – *359.*

141 Федоров имеет в виду теорию «ортобиоза» (гармоничной человеческой жизни, основанной на рациональном поведении, правильном питании, оздоровлении организма), изложенную в книге *И.И. Мечникова* «Этюды о природе человека» (1903). Мечников призывал к научному изучению старости и смерти, к созданию геронтологии и танатологии с целью максимального увеличения продолжительности жизни. По убеждению ученого, при достижении идеала ортобиоза и продления полноценной, насыщенной человеческой жизни до 100–120 лет будет устранена одна из основных дисгармоний нашей природы, заключающаяся в страхе смерти: у стариков будет возникать инстинкт естественной смерти и они будут уходить из жизни без ужаса и страдания, считая смерть как бы «конечной целью человеческого существования». Ниже Федоров упоминает один из приведенных Мечниковым примеров «инстинкта естественной смерти» в животном мире – у «насекомых, известных под именем поденок», эфемеров: их личинки живут в воде долго, иногда 2–3 года, «в окрыленном же состоянии» жизнь этих насекомых «длится никак не больше нескольких часов»; они

стаями поднимаются в воздух, «совокупляются, немедленно кладут комки яиц, падающих в воду» и вскоре погибают, – причем перед смертью теряют всякий инстинкт жизни (их можно спокойно взять руками, они не оказывают сопротивления). (См.: И. Мечников. Этюды о природе человека. Собр. соч. Т. II. М., 1956, с. 218–222, 230.) – *359*.

[142] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 22. – *360*.

[143] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 19. – *360*.

[144] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 118, лл. 1–2 об. – *362*.

[145] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 118, лл. 3–5 об. – *364*.

[146] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 5, л. 2 об. – *366*.

[147] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 74 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 8). «*Исторический очерк*» – III часть «Записки». Ср. письмо Н.П. Петерсона к В.А. Кожевникову (январь 1905 г.): «Исторический очерк, с которого и началось писание всего, в июне 1878 г. в ответ на письмо Достоевского, оставшегося после Николая Федоровича, и который был прочитан Соловьевым, [...] назывался в разное время различно, а сначала был без всякого заглавия; – первое, полученное им название, было, кажется, Трудная повесть, а потом "Что такое история?" Но выше этого заглавия стояло заглавие – "Вопрос о братстве" и проч.» (ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 29, л. 70 об.). – *366*.

[148] См. примеч. 409 к «Отечествоведению». – *367*.

[149] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 67 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 364–366). Ранее опубликовано: «Вопросы философии», 1993, № 1, с. 146. Небольшой набросок-дополнение к III части «Записки». – *367*.

[150] См. примеч. 131. – *367*.

[150a] *Кирилл* (315–386) – епископ иерусалимский, один из отцов церкви. Федоров имеет в виду его «Беседу о претворении Господом воды в вино в Кане». *Максим* – епископ туринский (V в.), автор более 250 проповедей. – *367*.

[151] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 66, лл. 60–60 об. – *368*.

[152] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 10 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 4–4 об.). – *368*.

[153] *Самуил* – последний из судей израильских (XI в. до н.э.). Управляя Израилем, способствовал национальному и духовно-нравственному возрождению своего народа. При нем была одержана победа над филистимлянами, основаны пророческие школы – своего рода религиозно-нравственные братства и общины, служившие воспитанию патриотизма и распространению просвещения. В последние годы жизни из-за недовольства народа правлением его преемников – двух его сыновей, по просьбе израильтян поставил им царя Саула, но вскоре, осуждая некоторые поступки Саула, тайно помазал на царство Давида. – *368*.

[154] Под «*узурпацией*» Федоров имеет в виду принятие Карлом Великим императорского титула (см. примеч. 123 к «Собору» – Т. I наст. изд., с. 503). После смерти Карла Великого франкские короли сохраняли императорский титул, однако в результате постепенного распада созданной им обширной империи (под влиянием центробежных сил внутри и нападений извне) значение титула стало лишь номинальным, а в 924 г. он вообще исчез. В Западно-Франкском королевстве (территория нынешней Франции), бывшем частью прежней империи, в 987 г. королем, вместо законного наследника престола, представителя династии Каролингов, был избран сын графа Парижского *Гуго Капет* (941–996), ставший основателем новой галло-франкской династии Капетингов, стремившейся к созданию самостоятельного французского королевства. Идея же империи была возрождена в Восточно-Франкском, германском королевстве, в котором с 919 г. Каролингов сменила новая, *саксонская династия*, один из представителей которой, Оттон I (912–973), завоевавший Северную и Среднюю Италию, был коронован в 962 г. папой Иоанном XII и провозгласил создание «Священной Римской империи». – *368*.

[155] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к.7, ед. хр. 78, лл. 1–2 об. – *369*.

[156] Здесь и в первой сноске Федоров имеет в виду два сочинения писателя и публициста XVI в. Ивана Семеновича *Пересветова*: «Сказание о турецком царе Магмете и о том, как он собирался сжечь книги греческие» и «Сказание о Петре Волосском воеводе, како писал похвалу благоверному царю и великому князю Ивану Васильевичу всея Руси». В обоих сочинениях, написанных с назидательной целью и адресованных Ивану Грозному, Пересветов

рисовал образ мудрого правителя, устрояющего свое государство на началах «правды» («Правда сердечная Богу радость, царю великая мудрость»). В первом «Сказании» этот образ был воплощен в «царе Магмете» (реальное лицо – Магомет II, завоевавший Константинополь), который взял Царьград, хотел сжечь христианские книги, но затем опамятовался, начал править «по правде» (заботился о создании образцового войска, все население привел к присяге и призвал на службу государству, установил справедливый суд и т.д.) и даже намеревался принять христианскую веру. В «Сказании» выражалось убеждение Пересветова, что «второй Рим» пал и был предан в руки неверных «за неправду», эта же мысль выражалась и в «Сказании о Петре Волосском»: «Ленилися греки за православную христианскую веру крепко стояти, и ныне от турок принимают неволею многие страсти»; «Магмет взял Царьград, познал силу Божию и уставил во всем царстве правду» («Известия и ученые записки Казанского университета». Т.I. Казань, 1865, с.31–46; приводимые Федоровым слова см. на с. 31). – *369*.

[157] Нижняя империя (*франц.*). – *369*.

[158] Речь идет об Исидоре, митр. Московском и всея Руси в 1436–1441 гг., греке по происхождению. В момент взятия Константинополя он находился в городе и описал это событие в особом послании. – *369*.

[159] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 97, л. 1 об. – *370*.

[160] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр 86 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 368–369). – *370*.

[161] Печатается по: ОР РГБ, ф.657, к. 7, ед. хр. 111 (копия рукой В.А.Кожевникова с поправками Н.П.Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 407–408). – *371*.

[162] Т.е. в 1900 г. Летом этого года соединенные войска Германии, Японии, США, Англии, Франции, Италии, Австро-Венгрии вторглись в Китай для подавления ихэтуаньского восстания, направленного против возраставшего иностранного влияния внутри страны (об участии России в союзной акции см. примеч. 181). После кровопролитного разгрома восстания Китаю был навязан кабальный Заключительный протокол (7 сентября 1901 г.), фактически превращавший его в зависимую, полуколониальную державу. – *371*.

[163] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 78, лл. 3–5 (копия рукой В.А. Кожевникова с поправками Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 132–134). Ранее опубликовано: «Начала», 1993, № 1, с. 60–62. 12-й лист – фрагмент текста III части «Записки». – *372*.

[164] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 141, л. 2–2 об. – *374*.

[165] Данная заметка написана по следам чтения книги историка литературы Василия Николаевича *Малинина* «Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания» (Киев, 1901). Обстоятельный, фундаментальный труд Малинина был посвящен всестороннему анализу историософских взглядов Филофея (XVI в.), разбору развитой в его сочинениях теории «Москва – III Рим». Историк стремился показать, что идея религиозного и государственного преемства от Византии была стержневой идеей Московского царства, которое осознавало себя как царство богоизбранное и теократическое. В приложении к книге были помещены все сохранившиеся послания Филофея. – *374*.

[166] Послание Филофея к Великому князю Василию Ивановичу // Указ. соч. Приложения, с. 50–51. – *374*.

[167] «Лучшею оценкою религиозно-политических теорий Филофея, – писал В.Н. Малинин, – служит то, что они были усвоены его современниками и потомками и входили в состав самых разнообразных произведений. По почину и со слов нашего старца, конечно, еще в XVI в. Москва стала известна под именем 3-го Рима. [...] самым важным свидетельством того значения, которое имело для XVI века церковно-политическое учение Филофея, без сомнения, служит то, что формула этого учения вошла в состав уложенной грамоты 1589 года об учреждении патриаршества в России» (Указ. соч., с. 767–768). Эта грамота была составлена сразу же после поставления первого русского патриарха Иова и, помимо подписей царя Федора Ивановича, самого патриарха и русских митрополитов и архиепископов, была скреплена еще и подписями константинопольского патриарха Иеремии II и членов его свиты, греков митрополита Иерофея Монемвасийского, архиепископа Арсения Элассонского и архимандрита Христофора. В грамоте, в частности, говорилось: «Так как ветхий Рим пал от аполлинариевой ереси, а второй Рим – Константинополь находится в обладании у безбож-

ных турок, то твое, благочестивый царь, великое российское царство – третий Рим – превзошло благочестием все прежние царства; они соединились в одно твое царство, и ты один теперь именуешься христианским царем во всей вселенной» (Указ. соч., с. 768), – причем слова эти были вложены в уста патриарха Иеремии II. – *374.*

[168] См. примеч. 16 к «Проекту соединения церквей» – Т. I наст. изд., с. 507. Обширные цитаты из прений Арсения Суханова о вере с греками (ныне вместо византийского «царя на Москве государь благочестивый во всей подсолнечной и царство его христианское Бог прославил», «все доброе, бывшее у вас, перешло благодатию Христовой к нам в Москву» и т.д.) В. Малинин приводил на с. 491–492 своей книги. – *374.*

[169] Вероятно, речь идет об эпизоде русско-турецкой войны 1877-1878 гг. В начале 1878 г. в результате победоносных сражений русские войска подошли к Константинополю. Однако, несмотря на господствовавшие тогда в армии и обществе настроения («Константинополь должен быть наш»), Александр II под давлением иностранных держав (прежде всего, Англии и Австрии) был вынужден отказаться от взятия города. – *374.*

[170] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 69 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 373–374). Ранее опубликовано: «Начала», 1993, № 1, с. 63–64. – *375.*

[171] Речь идет о подложном завещании Петра Великого, текст которого впервые был опубликован в полупамфлетном сочинении Г. Лезюра «De progrès de la puissance russe depuis son origine jusqu'au commencement du XIX siècle», Paris, 1812 («О возрастании русского могущества от его истоков до начала XIX столетия»), а затем, уже в другой редакции, появился в книге Ф. Гальярда «Mémoires du chevalier d'Eon», Paris, 1836 («Мемуары шевалье д' Эона»: с 1755 по 1760 гг. он состоял при французском посольстве в Петербурге и был тайным агентом Людовика XV). В завещании содержалась обширная программа завоевания Россией мирового господства, одним из пунктов которой было взятие Константинополя. – *375.*

[172] Одним из главных векторов мировой истории Федоров считал борьбу земледельческих, континентальных народов со степными кочевниками, а также с цивилизацией «океанической», торговой, представителями которой в древнем мире были финикийцы, основавшие в 825 г. до н.э. Карфаген, а в новое время стала Англия, «владычица морей» (*«третий Карфаген»*). – *375.*

[173] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 53 (копия рукой Н.П.Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 371–372). Книга Михаила Ивановича *Хитрова* (1851–1909), духовного писателя, с 1895 г. – священника, помощника председателя Училищного совета при Св. Синоде, вышла в свет в Москве в 1893 г. Это было подробное жизнеописание Александра Невского с планами и иллюстрациями. Центральное место в книге занимали главы, посвященные монголо-татарскому игу, оценке значения нашествий с Востока (так или иначе, они на несколько веков отсрочили процесс европеизации России, дали ей возможность сохранить духовную и культурную самобытность, развиваться по своим внутренним, органичным законам), а также судьбе романо-германского мира в XII–XIII вв. и «крестоносному движению» Запада против России, получившему отпор со стороны Александра Невского. Высказывал М.И. Хитров свой взгляд и на «всемирно-историческое призвание России», которая, располагаясь между «двумя противоположными культурными мирами, Востоком и Западом», ныне находящимися в состоянии вражды и борьбы, должна «не замыкаться во внутренних распрях, не тратить на них свои богатые силы, даже не думать о своем устройстве и благополучии»; ее дело – «подготовлять мирную встречу Востока и Запада», содействовать утверждению «мира всего мира» (М.И. Хитров. Святый благоверный великий князь Александр Ярославич Невский. М., 1893, с. 41). – *376.*

[174] *Иннокентий III* (с 1198 по 1216), *Иннокентий IV* (с 1243 по 1254) – римские папы. Время Иннокентия III было вершиной могущества папской власти на Западе. В 1204 г. им был организован IV крестовый поход, который привел к захвату Константинополя и временной победе католицизма на Востоке: там была образована Латинская империя и провозглашено единение церквей с полным подчинением патриарха папе. – *376.*

[175] М.И. Хитров был знаком с Н.Ф. Федоровым по библиотеке Московского Публичного и Румянцевского музеев (его книга одной из первых в России появилась с печатными каталожными карточками – см. примеч. 8 к разделу «Библиотеки и музейно-библиотечное

образование»), разделял многие его воззрения на русскую историю и книгу свою в определенном смысле строил в духе федоровского понимания историографии. В предисловии к ней Хитров привел цитату из IV т. «Истории России с древнейших времен» *С.М.Соловьева*, в которой знаменитый историк сетовал на сложность исторического описания XIII и XIV столетий: «...летописи молчат о самом главном, о причинах событий, не дают видеть связи явлений. Нет более живой драматической формы рассказа, к какой историк привык в южной летописи; в северной летописи действующие лица действуют молча; воюют, мирятся: ни они сами не скажут, ни летописец от себя не прибавит, за что они воюют, вследствие чего мирятся [...] выходят люди на сцену, делают что-нибудь, но делают молча. Конечно, здесь выражается характер эпохи, характер целого народонаселения, которого действующие лица являются представителями. Летописец не мог выдумывать речей, которых он не слыхал; но с другой стороны нельзя не заметить, что сам летописец неразговорчив» (цит по: Указ. соч., с.II). Признав аргументы Соловьева, Хитров в то же время указал на невозможность для вдумчивого историка ограничиваться лишь фиксацией событий без раскрытия их внутреннего, сокровенного смысла, впрочем, как отверг и противоположную крайность («пускаться в догадки, предположения, создавать образы и картины для оживления рассказа» и т.д.). «Единственное средство сколько-нибудь помочь горю – это самому автору проникнуться глубоким благоговением и любовию к предмету изображения и чутьем сердца угадать то, на что не дают ответа соображения рассудка. Согретая глубоким искренним чувством речь коснется сердца читателя – сердце сердцу весть подает» (там же). Именно к такому вчувствованию, вживанию, сроднению с предметом изображения – так, чтобы в душе и сердце историка оживали образы давно ушедших людей и событий и их полнокровные портреты затем запечатлевались в слове, – призывал и Федоров. Он выступал против «критики» и «обличительства», против борьбы партий и направлений в исторической науке (не раз говорил, что история – не суд) и призывал к возрождению старинного духа летописания, понимаемого как дело священное, к усвоению житийного жанра, смысл которого не в приукрашивании, а в преображении действительности: икона личности укрупняет те ее черты, которые несут на себе «образ и подобие Божие», икона события развивает его значение в вечности. М.И .Хитров усвоил этот взгляд Федорова на священную, истинную историографию и, опираясь на широкий круг источников, главным руководством, задающим тон и смысловую доминанту рассказа, избрал именно житие Александра Невского: «Начиная писать каждую новую главу, мы внимательно перечитывали жизнеописание современника, стараясь проникнуться тем настроением, которое сказывается в его словах». Главной же задачей книги поставил воскрешение родного прошлого: ввести в глубокую древность, в «родные заветы старины», оживить светлый ее образ, воспитать чувство благоговения к ней» (Указ. соч., с.III). При этом, говоря о Невском, возвеличивая значение «священной личности в истории и памяти народной», автор не забывал и его предшественников, «отцов», представлял его как «наследника добродетелей своих предков». – *376.*

[176] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 75 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 42). – *377.*

[177] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 81 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 27–28). Заметка тематически связана с сюжетами статьи В.А. Кожевникова «Международная благодарность» и статьями Н.Ф. Федорова «О Румянцевском Музее» и «Еще о Румянцевском музее как памятнике 1812 года» (см. в наст. томе). – *377.*

[178] *Мария Федоровна* (урожд. София Доротея Вюртембергская, 1759-1828) – супруга императора Павла I. Была учредительницей и попечительницей целой сети учебных и благотворительных заведений, преимущественно связанных с детским воспитанием и женским образованием (вплоть до 1917 г. они составляли специальное «Ведомство императрицы Марии»). – *378.*

[179] Речь идет о двух эпизодах разбирательства вокруг «Писем из Риги» *Ю.Ф.Самарина*, в резкой форме указывавших на засилье в Остзейском крае немцев-чиновников и притеснения ими православных. Власти увидели в этих письмах стремление обострить русско-немецкий вопрос внутри России. Сказалось и подозрительное отношение к славянофильству официальных кругов, где оно связывалось с «панславистским учением на Западе» (М. Лобанов. Сергей Тимофеевич Аксаков. М., 1987, с.243), считалось «антиправительственной партией»,

упрекалось в проповеди анархии (идеи К.С.Аксакова «о земле и государстве»). В марте 1849 г. Ю.Ф.Самарин был арестован и допрошен в III Отделении. Затем состоялся личный разговор с ним Николая I. В собственноручной записи беседы, сделанной сразу же после возвращения из крепости, Ю.Ф.Самарин так передавал сказанное ему императором: «Вы очевидно возбуждали вражду немцев против русских, вы ссорили их, тогда как следует их сближать. [...] Вы хотите принуждением, силою сделать из немцев русских, с мечом в руках как Магомет, но мы этого не должны, так как мы христиане». Русские не могут сделаться немцами, так же как и немцы – русскими, заметил далее Николай I, «но мы должны любовью и кротостью привлечь к себе немцев». Главный упрек царя, адресованный им Самарину, состоял в том, что своими «Письмами из Риги» он фактически обвиняет правительство в антинациональности, в том, что оно «национальные интересы русского народа приносит в жертву немцам» (Ю.Ф. Самарин. Сочинения. Т.VII. М., 1889, с. XCI–XCII). Вслед за арестом Самарина последовал арест *И.С. Аксакова*, поводом к которому стала его переписка (перлюстрировавшаяся III Отделением): в ней содержались резкие суждения о властях, о «подлом петербургском обществе», слова возмущения в связи с задержанием Самарина. И.С.Аксакову было предложено ответить на ряд вопросов, касающихся его политических взглядов, славянофильских идей и т.д. С ответами московского славянофила внимательно ознакомился Николай I, сделал на полях множество помет, замечаний и возражений и отправил рукопись шефу жандармов гр. А.Ф. Орлову с резолюцией: «Призови. Прочти. Вразуми. Отпусти!» – *378*.

180 Освящение Большого Кремлевского дворца было совершено 3 апреля 1849 г. в самую ночь Пасхи после Пасхальной заутрени. Приезд царя на Пасху в Москву и торжество «освящения Златоверхого Кремлевского новоселья» «на основании Прародительского его Дома», торжество, на которое допущены были представители разных сословий, трактовалось патриотической прессой в духе «официальной народности» как знамение неразрывного единства царя и народа, в противовес революционному «размирью и рушению» Запада, как живое свидетельство преемственности новой императорской России от древней «Святой Руси» («Московские ведомости», 1849, 2, 12, 16 апреля). 9 апреля 1849 г. в доме московского генерал-губернатора А.А.Закревского состоялся «*Маскарад*», на котором присутствовали все члены августейшей фамилии и где было представлено костюмированное шествие «Англия и Россия». Впервые это шествие, изображавшее «два наиболее мощных государства образованной Европы», прошло в ночь с 9 на 10 февраля также в доме генерал-губернатора. Для изображения Англии был избран двор Елизаветы, Россия же «была олицетворена во всем величии и красоте своих древне-русских и теперешних народных одежд, со всем разнообразием их по местностям, областям и племенам. Русское шествие представляло намеки на историю и географию России, на движение столиц, на постепенное возникновение и присоединение княжеств, городов, царств, на все многовековое возрастание исполинского народа и государства» («Московские ведомости», 1849, 19, 22 февраля). Эта же история собирания русской земли была развернута и 9 апреля пред очами императора, и, как сообщал С. Шевырев, представленное зрелище нашло «глубокое сочувствие в самом хозяине России», пожелавшем повторить праздник 11 апреля в зале Российского благородного собрания (С. Шевырев. Русский праздник, данный в присутствии их императорских величеств 9 и 11 апреля // Московские ведомости, 1849, 21 апреля). Этот праздник, представивший «древнюю и новую Россию» «воочию», в ее «народной одежде» и горячо встреченный и Николаем I, и его окружением, и светским обществом, хотя бы они и были «в немецком платье», противопоставляется Федоровым параллельной негативной реакции и царя, и правительства на ношение московскими славянофилами (С.Т. и К.С. Аксаковыми) русской одежды и бороды. В том же 1849 г. был издан циркуляр, запрещавший русскому дворянству носить бороду, причем ревностным сторонником циркуляра был тот самый генерал-губернатор А.А. Закревский (кстати, подозрительно относившийся к славянофилам), в доме которого дважды состоялся «русский праздник». – *378*.

181 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 80 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 145). Заметка связана с событиями лета 1900 г. в Китае (см. примеч. 162). Формальным поводом для начала военных действий союзных войск стала осада повстанцами, в середине июня занявшими Пекин, посольского квартала. Китайское правительство предло-

жило иностранным посланникам выехать из страны, но они отвергли этот призыв, ссылаясь на то, что дороги неблагополучны и безопасность их и их семей не может быть гарантирована. Позиции держав, начавших военные действия, были различны. Если Германия, США, Япония преследовали откровенно агрессивные, захватнические цели (германские солдаты отличались особенной жестокостью по отношению к повстанцам и мирному населению), то Россия официально заявила о своем отрицательном отношении к колониальной политике европейских держав, указала на то, что она не ведет войны с Китаем и «что присутствие ее войск имеет целью оказать помощь пекинскому правительству и оградить русских подданных от мятежников» (В.В. Корсаков. Пекинские события. СПб., 1901).

По вопросу о том, кто будет руководить союзными войсками, между европейскими державами возникли острые противоречия. В конце концов было решено, что это будет германский фельдмаршал Альфред *Вальдерзее* (1832–1904). Однако еще до приезда Вальдерзее в Китай операция по освобождению посольского квартала была завершена соединенной экспедицией держав под командованием русского генерала Николая Петровича *Линевича* (1838–1908). Воспользовавшись объявленным 17 июля перемирием между повстанцами, осаждавшими посольство, и посольским кварталом, русский корпус Линевича начал стремительное продвижение вперед, занимая китайские населенные пункты (Янцунь, Хесиву, Матоу, Тунчжоу и т.д.), за ним следовал японский отряд, и после двух боев, 14 и 15 августа, Пекин был взят. Как только миновала опасность, грозившая русской миссии в Китае (русским посланником там в это время был Михаил Николаевич Гирс), 19 августа 1900 г. Россия отозвала свои войска из Пекина.

Если теперь приедут послы бурские в С.-Петербург – речь идет о поездке в 1900 г. делегации южноафриканской бурской республики Трансвааля в Европу с целью добиться коллективного дипломатического противодействия европейских держав войне Великобритании против этой страны, начатой в 1899 г. в видах ее колонизации. – *379.*

182 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 117 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 223–226). 200-летие основания С.-Петербурга должно было праздноваться в 1903 г. – *379.*

183 Федоров использует выражения из статьи-памфлета «Состав русского общества» (время написания – 40-е гг. XIX в.), приписываемой А.И. Герцену: «Петербург – шляпа России и, разумеется, треугольная. Москва – сердце, испорченное аневризмою от беспрестанных воздыханий», «Москва, вечно заботящаяся о недостатках своего незаконнорожденного сына – маркиза С.-Петербурга...» (А.И.Герцен. Полн. собр. соч. в 30-ти тт. Т.2. М., 1954, с.417–418). – *379.*

184 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 32 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 37–38). – *382.*

185 См. примеч. 4 к «Супраморализму». – Т. I наст. изд., с. 509. – *382.*

186 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 141. – *383.*

187 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 62 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 270–271). По указанию Н.П. Петерсона, статья «О сухопутных и морских обходных движениях...», дополнением к которой явилась данная заметка, вошла в III часть «Записки»: текст со слов «Всю борьбу магометанства с христианством можно представить как одну битву, и весь мир как одну позицию» до слов «Вот что значит единство человечества» (см. Т. I наст. изд., с. 175–193). – *383.*

188 Александр Иванович *Барятинский* (1815–1879) – князь, военный и государственный деятель, генерал-фельдмаршал. Под его руководством было завершено покорение Кавказа, после чего Барятинский активно занимался военно-административным устройством края. С 1860 г. – член Государственного совета. – *384.*

189 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 42 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 120–121). Заметка связана с поездкой Н.Ф. Федорова и Н.П. Петерсона к предгорьям Памира в августе-сентябре 1899 г. – *385.*

190 Т.е. России. – *385.*

191 Николай Николаевич *Каразин* (1842–1908) – внук В.Н. Каразина, прозаик, художник, журналист. В течение многих лет занимался культурой и этнографией Средней Азии, интерес к которой пробудился еще в конце 1860-х гг., когда Каразин участвовал в действиях

русских войск в Хиве, Бухаре, Коканде. В 1877–1879 гг. подробно изучал быт среднеазиатских народов в составе так называемой Самаркандской экспедиции. Был автором целого ряда статей и очерков о Средней Азии, повестей и романов из истории края. Почти полностью иллюстрировал 10 том «Живописной России» (СПб.–М.), посвященный Ср. Азии. – *385*.

[192] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 85 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 268). Заметка написана в период пребывания Федорова в Асхабаде и касается некоторых вех истории завоевания Закаспийской области. *Асхабад*, прежняя столица Ахал-Техинского оазиса, был занят русскими войсками 18 января 1881 г., спустя шесть дней после взятия крепости Геок-Тепе. Войска вступили в селение без боя, и сразу же М.Д.Скобелев призвал бежавших текинцев к сдаче оружия, причем гарантировал им неприкосновенность их жизни и имущества. Текинцы откликнулись на призыв Скобелева, подчинились России, и в мае 1881 г. была образована Закаспийская область. Как поведение Скобелева, так и дальнейшие действия русского правительства в крае, в том числе постройка железной дороги, благоприятно повлияли на настроение соседних текинских поселений, и в 1884 г. население *Мерва* объявило о добровольном подчинении начальнику Закаспийской области ген. Комарову. – *386*.

[193] Эпизод относится к 1868 г. – период военных действий по присоединению Бухарского ханства. – *386*.

[194] Под данным заглавием составители объединили заметки Федорова, относящиеся к его работе «Самодержавие» (см. Т. II наст. изд.). Первая заметка печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 67, лл. 3–4 об. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 231). – *387*.

[195] Речь идет о запрещении статьи Федорова «Неделание ли или же отеческое и братское дело?» – см. примеч. 6 к «Статьям о Л.Н. Толстом». – Т. I наст. изд., с. 488–489. – *387*.

[196] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 67, лл. 1–2 об. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 227–228). В заметке речь идет о редактировании статьи «Самодержавие», в котором принимал участие Н.П. Петерсон. – *388*.

[197] Печатается по: ОР РГ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 66 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 362). – *389*.

[198] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 66, л. 60. – *389*.

СТАТЬИ РЕЛИГИОЗНОГО СОДЕРЖАНИЯ ИЗ III ТОМА «ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА»

Статьи данного раздела близки по тематике «Статьям религиозного содержания», вошедшим во II том «Философии общего дела» (см. Т. II наст. изд., с. 39–73). В составе раздела – статьи на евангельские сюжеты, заметки религиозного характера, блок статей и заметок, посвященных христианскому календарю, разбору богослужебного круга постной и пасхальной триоди, раскрытию воспитательного и образовательного значения православного обряда.

[1] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 124 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 69–70). Ранее опубликовано: «Вопросы философии», 1993, № 1, с. 147–148.

К приближающемуся столетию Федоров относился прежде всего как к грядущему XIX-ти вековому юбилею явления Христа в мир и в связи с этим из «печального и мрачного» конца века не раз пытался подвести итог протекшей христианской истории человечества (см. примеч. 86 к «Статьям философского содержания из III тома “Философии общего дела”»). В этой небольшой статье он указывает на искажение образа Христа в после-ренессансное время и особенную его секуляризацию в XIX в., призывая к новому рождению Его образа в сердцах людей – в наиболее истинном и глубоком виде и смысле. И вновь выдвигает идею превращения догмата в заповедь, активное понимание христианской задачи в мире как теоантропоургии. – *393*.

[2] Речь идет о традиции жизнеописаний Иисуса Христа, утвердившейся в XIX веке среди западных религиозных писателей и богословов. Несмотря на то, что спектр подхода к теме был достаточно широк – от апологетического (Б. Вейс, А. Дидон) до критического

(Ф. Шлейермахер) и мифологического, отрицавшего историчность Христа (Д. Штраус), – все эти истории земной жизни Спасителя были отмечены предельной гуманизацией и психологизацией Его образа, раскрывали прежде всего человеческие Его черты, фактически игнорируя Его божественную природу. – *393*.

[3] Федоров имеет в виду суд над Иисусом в синедрионе, верховном судилище иудеев, глава которого саддукей Каиафа был одним из главных инициаторов ареста и казни Спасителя, а затем – у *Понтия Пилата*, прокуратора Иудеи. – *393*.

[4] Фраза Федорова иронична. О связи образа Будды с образом Христа писал, в частности, немецкий философ Рудольф Зейдель в книге «Die Buddhalegende und das Leben Jesu», Leipzig, 1884 («Буддийская легенда и жизнь Иисуса»). – *394*.

[5] См. примеч. 66 к «Статьям религиозного содержания» – Т. II наст. изд., с. 449. – *394*.

[6] *Фаррар* Фредерикс Уильям (1831–1903) – английский духовный писатель и богослов, особенно известный своей книгой «Жизнь Иисуса Христа» (1870). *Дидон* Анри (1840–1900) – французский проповедник и писатель, автор книг «Жизнь Иисуса» (1890), «Доказательство божественности Иисуса Христа» и др. – *394*.

[7] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 97, л. 1. – *394*.

[8] *Он не отрекся от родства, а признал небратство – лишь неведением*. – Федоров имеет в виду слова распятого Христа: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк 23:34). *Он видит и предсказывает Сына Человеча грядущего на облаках* – см.: Мк 14:62. – *395*.

[9] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 27 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 71–72). Заметка касается эпизода Поклонения волхвов, пришедших в Вифлеем с Востока по явлению рождественской звезды и принесших Младенцу Христу свои дары: золото (символ власти, как Царю), ладан (знак священства, как Первосвященнику) и смирну, служившую для приготовления мира (знаменующую жизнь и смерть, как Жертве искупления, как Пророку). – *395*.

[10] См. примеч. 53 к «Статьям религиозного содержания» – Т. II наст. изд., с. 449. – *395*.

[11] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 34 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 85–86). Ранее опубликовано: «Вопросы философии», 1993, № 1, с. 148–149.

Заметка раскрывает важнейшую мысль Федорова о воскрешении Лазаря как Христовом Деле Дел, по которому и Его надо называть прежде всего Воскресителем, а не просто Спасителем, словом, не указывающим содержания спасения. Воскрешение Лазаря, совершенное в субботу, иудейский «день покоя» и ставшее, согласно Евангелию от Иоанна, последним поводом для предания Христа суду и казни, у Федорова предстает высшим отвержением религиозной пассивности, «субботства», не-делания. – *396*.

[12] *Перея* - одна из областей Палестины, располагавшаяся к югу от реки Иордан. Здесь проповедовал Иисус до получения известия о смерти Лазаря. – *396*.

[13] *Вифавара* – местность за рекой Иордан, в Перее, где проповедовал Иоанн Креститель и где был крещен Иисус. Вифания – селение вблизи Иерусалима, где жил Лазарь и где Христос воскресил его. О *двух Вифаниях* Федоров говорит потому, что Вифавара в ряде мест Нового Завета именуется «Вифания заиорданская». Не только *Христос, но и ученики предвидели последствия возвращения в Иудею* – Федоров опирается на слова учеников Иисусу после Его сообщения о намерении идти в Иудею: «Равви! давно ли Иудеи искали побить Тебя камнями, и Ты опять идешь туда?» и восклицание ап. Фомы: «Пойдем и мы умрем с Ним» (Ин 11:8, 16). – *396*.

[14] Согласно Евангелию Иоанна (гл. 11, ст. 54), по воскрешении Лазаря Иисус удалился в *Евраим*, городок в 15 верстах от Иерусалима, находившийся близ пустыни, в которой Он постился 40 дней после крещения. – *396*.

[15] «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет; и всякий живущий и верующий в Меня не умрет вовек» (Ин 11:25). Эти слова Христа были обращены к Марфе, сестре Лазаря, которая в ответ на Его заверение: «воскреснет брат твой» (здесь, сейчас), говорила: «знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день» (Ин 11: 23–24). – *396*.

[16] Федоров ссылается на известный памятник древнерусской литературы XII в. «Хождение» игумена *Даниила* – первое из русских описаний паломничества в Святую Землю. – *397*.

[17] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 63, л. 1.

Заметка посвящена событиям последней недели земного служения Спасителя (от воскресного входа в Иерусалим до полуночи с субботы на воскресенье, когда совершилось «восстание из мертвых»). – *397.*

[18] См. примеч. 79 к «Статьям религиозного содержания». – Т. II наст. изд., с. 450. – *397.*

[19] Помазание ног Христа драгоценным миром на Вифанской вечери в среду (см. примеч. 61 ко II части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 476), ставшее символическим приготовлением Его тела к скорому погребению в чаянии трехдневного воскресения. В память об этом событии церковью было установлено таинство *елеосвящения*, или соборования, совершаемое над болящими и умирающими – во оставление нераскаянных грехов. – *398.*

[20] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 55, лл. 1-1 об. (копия рукой В.А. Кожевникова с поправками Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 137). В чине Божественной литургии «молитва разбойника», но приносимая уже как бы от всего рода человеческого («Во Царствии Твоем помяни нас, Господи, егда приидеши во Царствии Твоем»), предшествует пению «Заповедей блаженств» (5:3-12). – *398.*

[21] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 16 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 89–92). – *399.*

[22] Мф 9:36. – *399.*

[23] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 88 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 184). *Евангелие Никодима* – апокрифическое Евангелие, приписываемое Никодиму, тайному ученику Христа (создано не ранее III в.). Центральное место в нем занимает описание схождения Спасителя во ад и изведения из ада праотцов. *Евангелие Рождества девы Марии*, или «История Иакова о рождении Марии», было создано примерно около 200 г. Традиция приписывает его Иакову – брату Иисуса, сыну Иосифа от первого брака. Оно включает в себя подробный рассказ о рождении девы Марии от благочестивых родителей Иоакима и Анны, долгие годы не имевших детей, о воспитании Богоматери, введении Ее во храм, а также эпизод Благовещения, беременности Марии, явления ангела Господня к Иосифу, наконец, Рождества Иисуса и поклонения волхвов. *Поэтический плач Анны о своем неплодии* находится в начале «Истории Иакова о рождении Марии». *Евангелие детства Иисуса*, полное название которого в рукописях – «Сказание Фомы, израильского философа, о детстве Христа», создано во II веке. Большое место в нем занимает описание чудес, совершенных Христом-ребенком. – *400.*

[24] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 58 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед.хр. 3, лл. 57–58). Фрагмент Нагорной проповеди, который упоминает Федоров, см.: Мф 5:44–45. – *401.*

[25] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 14. – *401.*

[26] Ин 6, 39. – *401.*

[27] Фриц *Маутнер* (1849–1923) – немецкий романист и филолог. – *402.*

[28] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 54 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 166-168). Статья обращена к В.А. Кожевникову и разбирает его стихотворение «Молитва». – *403.*

[29] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 36 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 92). – *404.*

[30] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 38 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 122–123). Ранее опубликовано: «Начала», 1993, № 1, с. 53-55. – *405.*

[31] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 48, л. 3 об. – *406.*

[32] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 53 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 116–117). Ранее опубликовано: «Начала», 1993, № 1, с. 55. Поводом к заметке стали беседы Н.Ф. Федорова с *Л.Г. Соловьевым*, которого мыслитель привлек к своему проекту образовательной росписи храма (см. примеч. 364, 386 к «Отечествоведению»). – *406.*

[33] «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся» – молитвенный возглас иерея на Божественной литургии. – *407.*

[34] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 25. – *407.*

[35] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 55, л. 1–2. *Епифаний Кипрский* (367–403) – епископ Саламина, ересеолог. Принимал деятельное участие в борьбе с арианством. Обличению ересей посвящены его сочинения «Анкорат», где раскрывается учение о Троице, во-

площении, воскресении мертвых и будущей жизни против ариан и сторонников Аполлинария, и «Панарий», описывающий и опровергающий 20 ересей дохристианских и 80 христианских. – *407.*

[36] Разделяй и властвуй (*лат.*). – *407.*

[37] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 59, л. 1–1 об. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, л. 57). – *408.*

[38] См. примеч. 131 к III части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 487–488. – *408.*

[39] Одним из основных требований религиозного движения последователей Я. Гуса, широко развернувшегося в Чехии и Моравии в первой половине XV в., было требование причащения мирян не только Телом (облатками), но и Кровью Христовой (согласно установлению католической церкви причащаться из Чаши имело право лишь духовенство). В русской исторической науке высказывалось мнение, что требование Чаши для мирян, так же как и ряд других вероисповедных и обрядовых требований Я. Гуса и гуситов, должно быть поставлено в связь с влиянием восточной православной церкви (см.: А.Ф. Гильфердинг. Обзор истории Чехии; В.А. Бильбасов. Чех Ян Гус из Гусинца. СПб., 1869). – *408.*

[40] *Тридентский собор* (1545–1563) – созван в Триденте в целях решения назревших вопросов вероучения и устранения раскола с протестантизмом. Результатом его деятельности стало осуждение протестанского учения об оправдании верою; были отвергнуты и все попытки компромиссного решения вопросов о браке духовенства, причастии под двумя видами (см. примеч. 39) и богослужении на национальном языке. Решения Тридентского собора (по счету католической церкви – 19 Вселенского собора) стали идейным обоснованием контрреформации. – *408.*

[41] Заметка написана по следам чтения «Переписки Ю.Ф. Самарина с баронессою Э.Ф. Раден. 1861-1876». М., 1893 (изд. Д. Самарина). Все цитаты, приводимые здесь Федоровым, даются по этому изданию в его собственном переводе (текст писем был напечатан в оригинале, на французском языке). – *409.*

[42] См. примеч. 32 ко II части «Записки». – Т. I наст. изд., с. 473-475. – *409.*

[43] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 33 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 47–48). Поводом для заметки стала корреспонденция из Берлина, напечатанная в газете «Русские ведомости» 13 октября 1892 (№ 283). В статье речь, в частности, шла о состоявшемся 7 октября «в одной из обширных зал на Kommandantenstrasse» учредительном заседании «Германского союза этической культуры». Инициаторами создания союза, организованного по образцу американских «этических обществ», выступили профессора Берлинского университета – «известный астроном Форстер», прежний директор университета, «и философ моралист Гачицкий». Их инициатива была поддержана некоторыми депутатами рейхстага, преподавательницами берлинских школ, а также «известной австрийской писательницей и проповедницей всеобщего мира – Бертой фон Суттнер». В своей вступительной речи перед собранием «этиков» профессор Форстер, сообщала газета, «заметил, что, несмотря на успехи культуры, люди до сих пор остаются во многих отношениях дикарями, и странным образом это выражается не только в материальной сфере, но и в области нравственности. Догматические споры воздвигли стену между человеком и человеком, неблагоприятные условия воспитания вносят рознь и ненависть уже в детскую душу. Необходимо, сказал оратор, чтобы основные элементы нравственности стали достоянием всего человечества и послужили связующим звеном, определяющим характер нашей культуры». На заседании нового общества обсуждался проект его устава, причем основная статья, говорящая о цели создаваемого союза, была формулирована так: «Под этической культурой мы понимаем такое состояние, при котором господствуют справедливость и правда, человеколюбие и взаимное уважение. Развивать такие отношения между людьми, независимо от их общественного положения, их религиозных и политических убеждений, составляет задачу союза». Приведя эту цитату, корреспондент «Русских ведомостей» замечал: «Очень благие намерения, которым при настоящих условиях едва ли однако удастся совершить в больших размерах нравственное очищение человечества». – *410.*

[44] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 19 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 25–26). Об *А.П. Лопухине* см. примеч. 73 к «Отечествоведению». В своих статьях, книгах, брошюрах («Современный Запад в религиозно-нравственном отношении», СПб.,

1885, «Заокеанский Занад в религиозно-нравственном отношении», СПб., 1887, «Религия в Америке», СПб., 1882) А.П. Лопухин, в частности, рассматривал тот тип религиозного сознания, который формируется под воздействием гипертрофированного рационалистического начала, столь свойственного протестантизму. Источник приводимых Федоровым цитат установить не удалось. – *411*.

[45] *Меннониты* – одна из протестантских сект, получившая название от имени своего основателя Симониса Меннона. Возникла в XVI в. в Западной Европе (Нидерланды, южная Германия и др.). Общины меннонитов стремились к самоизоляции от общества и государства (среди «догматов» секты – перекрещивание, отрицание воинской повинности, присяги и др.), отличались строгой регламентацией обыденной жизни. – *411*.

[46] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 140. Магистерская диссертация преподавателя Московской духовной академии Анатолия Алексеевича *Спасского* (1866–1916) «Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни» (Сергиев Посад, 1895) была посвящена знаменитому мыслителю и богослову IV в., учение которого стало одним из источников ереси *монофизитства* (см. примеч. 41 к III части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 480). *Аполлинарий*, ученик и сподвижник Афанасия Александрийского, твердо отстаивавший вместе с ним и с Василием Великим истинное учение о Троице (единосущность Сына Божия и Духа Святого Богу-Отцу) против ариан, заблуждался в христологическом вопросе. Он не признавал равноправности во Христе Божественной и человеческой природ: по его мнению, во Христе были человеческая плоть и душа, но Божественный ум, и воплощение Сына Божия для него не было вочеловечением. Христологические взгляды Аполлинария были осуждены II Вселенским собором в 381 г.

Ересь Аполлинария рассматривается Федоровым в тесной связи с вопросом о границах человеческой активности в деле спасения, она, по его убеждению, неизбежно ведет к ограничению этой активности. То же учение о Богочеловеке, которое возобладало в церковном сознании и было закреплено Вселенскими соборами, напротив, заключает в себе обоснование благого человеческого делания. Догматически утвердив равноправность, неслиянность и нераздельность двух природ во Христе, сотрудничество двух воль в Нем, церковь тем самым признала возможным для человека и человечества достичь полного и абсолютного обожения, признала в облике Богочеловека своего рода образец согласного и сочетанного действия божественной и человеческой воль, в котором человеческая воля не поглощается божественной, но свободно и сознательно следует ей: этот образец, по мнению Федорова, и должен быть воплощен в исторической деятельности человечества (подобную же точку зрения впоследствии высказали последователи идей Федорова А.К. Горский и Н.А. Сетницкий в работе «Смертобожничество» (Харбин, 1926)).

В начале заметки Федоров приводит скрытую цитату из Уложенной грамоты 1589 г. об учреждении в России патриаршества (см. примеч. к «Статьям философского содержания из III тома «Философии общего дела»). – *412*.

[47] Во вступительной речи, произнесенной на защите своей магистерской диссертации, А.А. Спасский подробно останавливался на истории изучения идей и сочинений Аполлинария на Западе, прежде всего в протестантской церковно-исторической науке. Одно из главных мест в его критическом разборе занимала позиция *А. Гарнака* (см. примеч. 40 к «Супраморализму» – Т. I наст. изд., с. 512), писавшего об Аполлинарии во втором томе своего «Учебника по истории догматов» (A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. II, Freiburg, 1887). – *412*.

[48] «Богословский вестник», 1896, № 2, с. 178. В этом и следующем абзацах Федоров строит свои рассуждения с опорой на данные, приведенные в речи А.А. Спасского. – *412*.

[49] A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. II, S. 318. Цитату в переводе А.А. Спасского Федоров дает по его речи: «Богословский вестник», 1896, № 2, с. 181. А.А. Спасский упрекал протестантских исследователей наследия Аполлинария в явном преувеличении его роли в догматических спорах IV в.: «В глазах Гарнака Аполлинарий есть ни более, ни менее, как основатель и первый систематизатор православного учения о Св. Троице», раскрывший это учение «во всей полноте» – глубже даже Афанасия Александрийского и Василия Великого. Говорил о том, что в христологических воззрениях богосло-

ва, вольно или невольно «извратившего понятие о вочеловечении», они видят первое ясное объяснение таинства воплощения, стремятся оправдать нежелание Аполлинария признать равноправность двух природ во Христе: принятие во Христе отдельной человеческой личности, считает Гарнак, уничтожило бы искупление (там же, с. 179–184). Критически оценивал Спасский и сами методы исследования, применяемые А. Гарнаком и особенно его предшественником Иоганном *Дрезеке*, издателем сочинений Аполлинария и автором монографии о нем: «Apollinarios von Laodicia. Sein Leben und seine Schriften». Leipzig, 1895 («Аполлинарий Лаодикийский. Его жизнь и произведения»). – *412*.

[50] Начало широким исследованиям творчества Аполлинария на Западе, указывал А.А. Спасский, было положено трудами «норвежского профессора *Каспари*», атрибутировавшего Аполлинарию целый ряд сочинений, подписанных именами св. отцов, и таким образом разрушившего существовавшее до того момента мнение о том, что его труды были утрачены (Kaspari. Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und des Glaubensregel. Christiania, 1879. – «Старые и новые источники к истории религиозных символов и установлений»). См.: «Богословский вестник», 1896, № 2, с. 173–175. – *412*.

[51] *Ваганьково* – холм у устья р. Неглинки, в древности служивший местом «общественных увеселений, потешных игр, кулачных боев и т.п., а может быть и языческих молений». Вскоре после начала возвышения Москвы вошло в состав вотчинных земель Московских князей. Супруга вел. князя Василия I София Витовна, дочь литовского князя Витовта, имела там свой двор. С XV в. Ваганьково было резиденцией великих князей, и в находившийся там «загородный дворец» они удалялись «в часы досуга» («*Летний кремль*»). При царе Алексее Михайловиче часть населения Ваганьковского холма была отправлена «в выселки за Пресню», где было образовано Новое Ваганьково, а территория Ваганьковского холма получила название «*Старое Ваганьково*». В XVIII в. при Петре I на Старом Ваганькове был построен дворец для царевны Прасковьи Ивановны. Позднее на «Старом Ваганькове» был выстроен дом Пашкова (см.: Н. Янчук. Старое Ваганьково и дом бывший Пашкова // Московский Публичный и Румянцевский Музеи. Торжественное заседание в память графа Н.П. Румянцева, 3 апреля 1897. М., 1897, с. 27–57). – *413*.

[52] Печатается по: ОР РГБ, ф 657, к. 7, ед. хр. 26 (копия рукой В.А. Кожевникова – к. 3, ед. хр. 4, лл. 281–282). Название дано В.А. Кожевниковым. – *413*.

[53] См. примеч. 142 к «Собору» – Т. I наст. изд., с. 505–506. – *413*.

[54] См. примеч. 216 к «Статьям философского и эстетического содержания» – Т. II наст. изд., с. 468. В данном фрагменте Федоров опирается на первую главу книги В. Керенского «Школа ричлианского богословия в лютеранстве» (Казань, 1903), в которой исследователь разграничил две противоположные тенденции философской и богословской мысли XVIII–XIX вв. Первая (Кант, Шлейермахер, неокантианцы, во многом Ричль и его ученики) стремилась к полному разграничению философской и религиозной областей, укореняла религию в практике, в «нравственном императиве» (Кант), в чувстве (Шлейермахер), другая (Шеллинг, Гегель), напротив, поставляла религиозную сферу во всецелую зависимость от сферы умозрительной. При этом, указывал Керенский, Шлейермахер в отделении религии от метафизики идет еще дальше Канта, объявляя область религии независимой также и от морали. Рассуждения Керенского, вызвавшие данную заметку Федорова, см.: Указ. соч., с. 112–119. Тот же ход мысли Керенского см. и в предыдущей его работе: «На Западе. Очерки внутреннего состояния современного лютеранства». Казань, 1899. – *413*.

[55] Даниил *Шенкель* (1813–1885) – протестантский богослов, принадлежал к школе так называемого «примирительного богословия», стремившейся выяснить богословскую истину так, как она дана в Священном писании, но в то же время согласить ее с началами разума и современной науки. См.: В. Керенский. На Западе (Очерки внутреннего состояния современного лютеранства). Казань, 1899, с. 39–40. – *414*.

[56] Речь идет об Антонии Храповицком (см. примеч. 23 к I части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 469). Ректором Московской Духовной академии он состоял с 1890 по 1895, ректором Казанской Духовной академии – с 1897 г. – *414*.

[57] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 122 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 51–52). О запросе к В.Н. Мак-Гахан см. примеч. 128 к «Отечествоведению», ***о построении храма в один день в Чикаго*** – см. примеч. 81 к тому же разделу. – *414*.

[58] Статья С.С. Глаголева «Астрономия и Богословие», посвященная разбору книги под одноименным названием («Astronomie et Theologie par le K.P.Th. Ortolan». Paris, 1894), печаталась в №№ 9–11 «Богословского вестника» за 1897 г. Все цитаты, приводимые здесь Федоровым, см.: № 11, с. 320, 323. Одним из затронутых в статье вопросов был вопрос о малости земли, необъятности вселенной и возможности жизни на других мирах. Вслед за Ортоланом Глаголев утверждал, что «признание ничтожности размеров земли не может нисколько поколебать веру в воплощение на земле Сына Божия» и что необъятность миров свой смысл и назначение получает лишь в перспективе конечного чаяния христианства, когда воскресшему и преображенному человечеству будет покорена вся Вселенная (по слову Писания, «все покорил под ноги его»). Оба эти утверждения всецело разделялись Федоровым. Резкость же замечаний, высказанных Федоровым в скобках, вызвана тем, что С.С. Глаголев, рисуя картину будущего преображенного мироздания, ничего не сказал о путях перехода из нынешнего состояния «падения и распадения миров» в совершенное, прославленное состояние, покрыл этот переход покровом священного умолчания, неведомой тайны: «Ничтожный физически, человек, созданный по образу и подобию Божию, велик духовно, вследствие этого все то безмерное количество физической энергии (по сравнению с его физическими силами), которое заключает в себе вселенная, должно быть подчинено ему. Как это совершится, мы не знаем, но веруем этому» (там же, с. 312). Для Федорова же важно было именно «как это совершится», им ставился вопрос о богочеловеческом деле и в связи с этим – о задачах науки, о религиозизации научного знания, в том числе и астрономии. Говоря, что С.С. Глаголев «*хочет довольствоваться верою в существование духов*», Федоров имеет в виду его реплику на приведенные выше слова Ортолана «Сердце хочет...»: «Но разве наше сердце не находит уже отрады и успокоения в мысли о существовании бесчисленного мира духов. Разве вера в ангелов-хранителей, постоянно пребывающих близ нас и охраняющих нас на всех наших путях, не говорит гораздо больше нашему сердцу, чем предположение о существовании жителей на Марсе, проводящих каналы на своих материках» (там же, с. 323). – *415*.

[59] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 35 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 87–88). Ранее опубликовано: «Начала», 1993, № 1, с. 55–57. – *415*.

[60] Речь идет о передовой статье «Печально-знаменательная речь», критикующей выступление предводителя орловского дворянства М.А. Стаховича на Миссионерском съезде в Орле, где он высказался за свободу совести и необходимость отмены уголовной кары за отпадение от православной веры и перемену исповедания. Негодование Федорова вызвали следующие строки статьи: «Если русский предводитель дворянства, и даже все русское дворянство, и даже само русское государство отрешатся от принципов православной веры, – от этого, конечно, ни Православная Вера, ни Православная Церковь ничего не потеряют. Само собою разумеется, что избавленные от союза с десятками миллионов людей, мало религиозных, мало нравственных, вообще людей со слабою духовною развитостью, те православные, которые пожелают остаться в Церкви [...] – эта избранная часть, конечно, будет очень счастливо жить в Церкви, сияющей святостью и красотой духовной». – *415*.

[61] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 6 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 112–113). – *416*.

[62] В архиве Н.П. Петерсона сохранилась лишь часть оригинала данной статьи: со слов «Итак наше первое крещение...» до конца (ОР РГБ, ф. 657, к. 7 , ед. хр. 125 , лл. 3–4). Текст печатается по копии рукой Н.П. Петерсона: ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, лл. 80–84, с учетом оригинала. Ранее опубликовано: «Начала», 1993, № 3, с. 23–25. Данная заметка представляет собой отклик на версию церковного историка Евгения Евстигнеевича *Голубинского* (1834–1912) о крещении Руси, изложенную в его «Истории русской церкви» (Т. 1, М., 1901). В начале главы «Крещение св. Владимиром всей Руси и утверждение христианства» Голубинский подробно рассмотрел летописное повествование об этом событии, уделив особое внимание двум эпизодам: приходу к князю Владимиру послов от магометан, немцев, иудеев и греков с предложением принять их веру и «испытанию вер», когда послы Владимира, направленные им в разные страны, чтобы узнать, как там «служат Богу», были поражены великолепием греческого богослужения и, воротившись, сказали князю: «...не знаем мы – на небе мы были или на земле, ибо на земле нельзя видеть такого зрелища и такой красоты; не

умеем вам рассказать, только то знаем, что там Бог пребывает с людьми и что служба их превосходит службу всех других стран» (цит. по: Е. Голубинский. Указ. соч., с. 110), после чего Владимир и принял решение креститься. При этом ученый полностью отверг достоверность повествования об «испытании вер», считая, что необходимость «испытывать обряды» «есть дело не только странное, а просто совсем невероятное. Что такое обряды? Внешние условные действия, которые сами по себе не имеют значения, которые сами по себе ни худы, ни хороши, которые для человека постороннего остаются совершенно непонятными и которые не дают и решительно не могут дать ни малейшего понятия о вере, коей они составляют внешнюю принадлежность» (Указ. соч., с. 113). Гораздо логичнее, по его мнению, было бы считать, что решение принять христианство возникло у Владимира после проповеди «греческого философа», приехавшего на Русь вслед за послами из других стран и изложившего князю основные истины Христовой веры. Текст заметки печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 3 , лл. 80–84. – *417*.

[63] Федоров имеет в виду версии о крещении Руси, данные в трех других источниках, рассмотренных Голубинским в его книге. В «Слове о законе и благодати» митр. Иларион считает, что выбор христианской веры был самостоятельным решением Владимира; монах Иаков в своей «Похвале князю русскому Володимеру» пишет, что на князя оказал благотворное влияние пример его бабки кн. Ольги, крестившейся в Царьграде; Нестор Печерский в «Сказании о Борисе и Глебе» приписывает обращение Владимира некоему сверхъестественному откровению («Бог сотворил ему “некое запятие”, чтобы он стал христианином»). – *417*.

[64] См. примеч. 62. – *417*.

[65] Голубинский отвергал мнение историков о том, что крещение Руси было проведено насильно, без всякого предварительного наставления народа в вере. По мысли ученого, «Владимир хотел быть не только крестителем, но и просветителем Руси» (Указ. соч., с. 178) и, вероятно, в Киеве, перед общим крещением были сходки народа, служившие своего рода «огласительными школами». – *418*.

[66] Согласно летописной версии, крещение киевлян происходило в *Днепре*, по житию же св. Владимира, входившему в «Пролог», на реке *Почайне*. – *418*.

[67] В 991–996 гг. по повелению кн. Владимира была построена Десятинная церковь Пресвятой Богородицы. Ее воздвигли на месте двора убитых в 980 г. при Владимире-язычнике варягов-христиан. – *418*.

[68] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 41 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 110–111). Ранее опубликовано: «Начала», 1993, № 1, с. 53. – *419*.

[69] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 49. – *420*.

[70] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 50 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 52–54). Ранее опубликовано: «Путь», 1928, № 10, с. 15–18. Текст представляет собой одну из заметок к работе Н.Ф. Федорова о христианском календаре, в частности, к разбору богослужебного круга постной и пасхальной триоди. К сожалению, ни статья о календаре, ни разбор великопостных и пасхальных чтений, по характеристике В.А. Кожевникова и Н.П. Петерсона, «изумительный по вдумчивости и духовной красоте», не сохранился (В.А. Кожевников, Н.П. Петерсон. Предисловие // Н.Ф. Федоров. Философия общего дела. Т. II, М., 1913, с. IV). О полноте и обширности замысла отчасти свидетельствуют имеющиеся в архиве заметки и наброски к статье «Религиозно-этический календарь» (с одной из них – «Первое полугодие, проективное, ведущее ко внехрамовому» содержательно, а отчасти и текстуально перекликается заметка «Церковное распределение чтений...»).

Как точно выразился Н.А. Сетницкий в кратком предисловии к публикации некоторых заметок Федорова о календаре в журнале «Путь», все они «относятся к тем частям богословия, которые он называл «богословием педагогическим и эстетическим», и представляют собой «попытку осмыслить календарь как историко-воспитательное орудие» («Путь», 1928, № 10, с. 3–4).

Распределению чтений из Ветхого и Нового Завета на церковных службах в течение года Федоров придавал особое значение. По свидетельству В.А. Кожевникова, «от глубокого смысла и строя этого круга чтений он был в восторге и говорил даже, что Евангелие, читаемое *так именно, по этому распределению*, является еще более глубокомысленным и по-

учительным, чем при рядовом чтении» (ОР РГБ, ф. 657, к. 4, ед. хр. 6, л. 308). Много сил и труда отдал Федоров и поискам «исторического ответа» на вопрос, заданный ему однажды Кожевниковым: «...кем и когда установлен был распорядок годового церковного круга апостольских и евангельских чтений» (там же).

В данном отрывке речь идет о периоде церковного календаря, который охватывает четыре приуготовительные недели к Великому посту и семь недель собственно Великого поста (службы этого периода помещены в «Триоди постной»). Каждая из этих недель по-церковнославянски называется «седмицей», «неделей» же называется собственно воскресенье. Первые три воскресенья приуготовительных недель, получившие свое название по содержанию евангельских отрывков, читаемых в эти дни на литургии, – «*неделя о мытаре и фарисее*», «*неделя о блудном сыне*» (о переосмыслении их Федоровым см. примеч. 5 ко II части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 471–472), «*неделя о страшном суде*» (см. примеч. 6 ко II части «Записки» – там же, с. 472), на которой читается фрагмент из Пророческой беседы Спасителя на горе Елеонской, посвященный грядущему суду над миром (Мф 25:31-46). По убеждению Федорова, в расположении этой недели почти перед самым Великим постом как раз и проступает истинный смысл рисуемой Христом картины суда – призыв ко всеобщему покаянию, к отвержению греха и укор нынешнему состоянию мира и человека.

С первой недели Великого поста начинается чтение книги «Бытия»: отрывки из нее читаются на каждой вечерни и к концу Четыредесятницы она вычитывается целиком. Переосмысляя это установление, Федоров стремится представить шесть великопостных недель как символическое отражение всей истории человечества, восходившей от первоначальных, родовых общин к городской, индустриальной цивилизации, к обществу, «пирующему» на могилах отцов, указать этим на содержание и смысл того покаяния, которое должен принести род человеческий. – *420*.

71 См. примеч. 4 к «Статьям о Л.Н. Толстом» – Т. II наст. изд., с. 488. – *421*.

72 См. примеч. 18 к IV части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 490. – *421*.

73 *Исав* – старший сын Исаака и Ревекки, внук Авраама. Согласно книге Бытия, он был охотником («человеком искусным в звероловстве, человеком полей» – Быт 25:27). Возненавидев своего брата Иакова за то, что тот обманом получил от отца благословение, предназначавшееся для него самого, поклялся убить Иакова, а будучи в Сеире, направился против брата, взяв с собой 400 человек (поход закончился примирением). – *421*.

74 *Иаков* – брат Исава, родоначальник народа Израильского. Был скотоводом («человеком кротким, живущим в шатрах» – Быт 25:28). Уйдя из дома, страшась мести брата, поступил в услужение к своему дяде Лавану, пас у него скот четырнадцать лет, чтобы получить в жены младшую дочь Лавана Рахиль. – *421*.

75 Ср.: Мф 23:37. – *422*.

76 В среду на пятой седмице Великого поста церковь празднует память преп. *Марии Египетской* (VI в.). По преданию, она была блудницей. В Иерусалиме произошло ее обращение к вере: и до конца своих дней, 47 лет она прожила в покаянии в пустыне заиорданской. Вечером дня ее памяти на богослужении целиком прочитывается Житие преп. Марии Египетской и «Покаянный канон» Андрея Критского (иначе называемый Великим каноном) – см. примеч. 103 к III части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 485. – *422*.

77 Суббота шестой недели Великого поста посвящена воспоминанию о воскрешении *Лазаря* (иначе она называется «Лазаревой субботой»). – *422*.

78 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 18 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 55–56). Ранее опубликовано: «Путь», 1928, № 10, с. 10–12. Заметка посвящена службе Страстей Христовых, совершаемой вечером в Великий Четверг (см. примеч. 64 к «Статьям философского и эстетического содержания» – Т. II наст. изд., с. 449). На ней читаются следующие 12 отрывков из Евангелий: 1-й отрывок (Ин 13:31-18:1) – Прощальная беседа с учениками и Первосвященническая молитва; 2-й (Ин 18:2-28) – арест Иисуса, допросы, отречение Петра; 3-й (Мф 26:57-75) – Иисус в синедрионе перед Каиафой, опять отречение Петра; 4-й (Ин 18:28-19) – допрос Иисуса первосвященниками Анной и Каиафой, Иисус перед Пилатом, бичевание, приговор Пилата; 5-й (Мф 27:3-32) – смерть Иуды Искариота, допрос Пилата, требование народа отпустить им Варавву; 6-й (Мк 15:16-32) – издевательство воинов над Иисусом, путь на Голгофу, эпизод с Симоном Киринеянином, взяв-

шимся нести крест, распятие, снова насмешки: «Спаси Себя Самого и сойди с креста»; 7-й (Мф 27:33-54) – снова рассказ о распятии, о двух разбойниках, распятых с Иисусом, смерть, обращение сотника и народа; 8-й (Лк 23:32-49) – еще один рассказ о распятии, эпизод с обращением разбойника, смерть Иисуса Христа; 9-й (Ин 19:25-37) – обращение распятого Христа к матери и ученику: «Жено! се сын Твой [...] се, Матерь твоя!»; 10-й (Мк 15:43-47) – погребение Иисуса; 11-й (Ин 19:38-42) – снова эпизод погребения, совершаемого Иосифом и Никодимом; 12-й (Мф 27:62-66) – просьба первосвященников и фарисеев к Пилату поставить у гроба стражу. – *422*.

[79] См. примеч. 92, 93. – *422*.

[80] «Истинно, истинно говорю вам: раб не больше господина своего, и посланник не больше пославшего его» (Ин 13:16) – слова, сказанные Иисусом ученикам на Тайной вечери, после того как Он «умыл им ноги» (Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам» – Ин 13:15), явив образ совершенно иных принципов и законов взаимоотношений, связи друг с другом – не тех, что царствуют в «мире, который во зле лежит»: не господства, подчинения и превозношения, а служения, отдачи себя ближнему, любви, – именно они и должны составить основу человеческого многоединства. – *422*.

[81] После 6-го Евангелия поются «Заповеди блаженств», перемежаемые чтением специальных стихов. «Обыдоша мя пси мнози...» – слова из 21 псалма (Пс 21:17–18), содержащего пророчество о страданиях и славе Мессии: «Ибо псы окружили меня; скопище злых обступило меня; пронзили руки мои и ноги мои. Можно было бы перечесть все кости мои. А они смотрят, и делают из меня зрелище». – *423*.

[82] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 17 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед.хр. 4, лл. 49–51). Ранее опубликовано: «Путь», 1928, № 10, с. 12–15. – *424*.

[83] На утрени Великого понедельника, Великого вторника, Великой среды и Великого четверга поется ексапостиларий (т.е. тропарь, исполняемый после канона) «Чертог Твой вижу, Спасе мой, украшенный, и одежды не имам, да вниду в онь: просвети одеяние души моея, Светодавче, и спаси мя», на утрени Великой пятницы (служба Страстям Христовым) – «Разбойника благоразумного, во едином часе раеви сподобил еси, Господи, и мене древом крестным просвети, и спаси мя». *Покаянный псалом* – псалом 50. – *424*.

[84] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 1, лл. 34–35 об. – *425*.

[85] Мф 27:4. Двумя Пасхальными неделями Федоров называет Страстную седмицу («Пасха Страдания и смерти») и Светлую седмицу – первую послепасхальную неделю. – *425*.

[86] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 138 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 21–22). По смыслу примыкает к статье «Пасха в Кремле с коронациею» (см. в наст. томе, с. 85) и касается идеи Федорова о необходимости совершать коронацию российских государей в день Пасхи. При этом в идеальной картине коронации подготовительный к ней период совпадает с великим постом и неделями приуготовительными к посту, становясь для царя и народа этапом покаяния, очищения и соединения на «всеобщее дело». – *426*.

[87] Мф 23:29. – *426*.

[88] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 84–88, 36, 37, 49, 52; к. 7, ед. хр. 23 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 181–204; к. 3, ед. хр. 3, лл. 59–66). Ранее частично опубликовано: «Путь», 1928, № 10, с. 18–42 (напечатана копия Н.П. Петерсона – к.3, ед. хр. 4, лл. 181–204). Окончательный текст работы считается утраченным. Черновики, заметки, наброски, планы-программы к ней сохранились в фонде Н.П. Петерсона и позволяют судить о том, каким должно было быть это исследование христианского календаря, переосмысленного в духе учения «всеобщего дела». Большинство сохранившихся заметок выполнены на двойных и одинарных листах. Многие их них надорваны слева сбоку, причем характер разрыва позволяет предположить, что первоначально они были сложены вместе и разрывалась целиком вся пачка. На некоторых листах в правом верхнем углу в качестве помет общности текста сделаны надписи: «Что такое календарь», «второе полугодие осеннее отживающее» и т.д. В настоящей публикации порядок фрагментов выстроен в смысловой последовательности. – *427*.

[89] Под *суточным календарем* подразумевается распределение церковных служб в продолжение суток: всенощная (Вечерня и Утреня), Часы и Литургия. В *годовом* календаре (месяцеслове) каждый день года расписан в соответствии с приходящимися на него церков-

ными праздниками, памятными событиями в истории христианства, поминовениями святых и празднованиями в честь особо чтимых икон. Также указываются дни и периоды постов и распределение евангельских чтений. *Недельный* календарь содержит указание на праздники, память святых и богослужения в течение недели. Под *часовым* календарем Федоров разумеет расписание кратких церковных служб, читаемых перед вечерней, после утрени и перед литургией. Под *триодным* календарем – чинопоследование служб предпасхального и послепасхального периода, содержащееся соответственно в двух богослужебных книгах – Триоди постной и Триоди цветной. *Передвижной* календарь – цикл так называемых «переходящих праздников», каждый год перемещающихся по календарю: четыре недели, предваряющие Великий Пост, 40 дней Великого поста (Четыредесятница), Страстная седмица, Пасха и период от Пасхи до Пятидесятницы, или Троицына дня. Календарь *неподвижный* – цикл «непереходящих» (двунадесятых) праздников, даты которых фиксированы: Рождество Христово, Благовещение, Преображение Господне и др. (всего 12). – *427*.

[90] Под *двумя литургиями* подразумеваются две части Божественной литургии – Литургия оглашенных и Литургия верных (см. примеч. 44, 50 ко II части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 474–475). – *427*.

[91] «*Ветхозаветное полугодие*», по Федорову, продолжается с 1 июля по 25 декабря (Рождество Христово), оно осмысляется им как история человечества до явления в мир Спасителя (именно на этот период приходится память ветхозаветных и новозаветных пророков, св. праотец и св. отец). «*Новозаветное полугодие*» обнимает период от 25 декабря до 30 июня (Собора славных и всехвальных 12-ти апостолов) и как бы разворачивает перед человечеством историю земной жизни Иисуса Христа, крестной смерти и воскресения; а также начало апостольского служения его учеников, проповедания Евангелия «всему миру». (Даты здесь и далее в примечаниях, как и в статье Н.Ф. Федорова, приводятся по старому стилю.) На ветхозаветное полугодие попадают 2 из 4-х христианских постов: Успенский (перед праздником Успения Богоматери) – с 1 по 14 августа и Рождественский (перед праздником Рождества) – с 15 ноября по 24 декабря. На новозаветное – Великий пост и Петров пост (пост Апостольский), начинающийся через неделю после Пятидесятницы и продолжающийся до дня памяти первоверховных апостолов Петра и Павла (29 июня). – *427*.

[92] Федоров имеет в виду, что шесть дней каждой церковной недели построены как бы по типу Страстной седмицы (не случайны посты в среду и пятницу в воспоминание осуждения и крестной смерти Спасителя), а воскресный день напоминает о Светлом Христовом Воскресении. – *427*.

[93] Службы *часов* составлены по образцу имевшегося у древних евреев деления суток на четыре часа (или части) – первый, третий, шестой и девятый (соответствуют нашим 9, 12, 3, 6-ти часам дня).

Федоров называет *третий* час часом воссоединения потому, что именно в третий час произошло схождение Святого Духа на апостолов, момент, с которого началось проповедание Евангелия всему миру, собирание человечества под знамя веры Христовой. Час *шестой* – час распятия Спасителя, и потому это час страдания. Час *девятый* – час крестной смерти. К этим часам Федоров прибавляет еще «*полуночный час*», подразумевая под ним момент Воскресения Христова. Кстати, для «светлой», пасхальной седмицы существуют специальные «пасхальные часы», состоящие из песнопений. – *427*.

[94] Месяц *июль* особенно насыщен днями памяти святых периода Киевской Руси: 9 июля – память преп. Антония Печерского, Киевского (1073), 11 июля – равноапостольной вел. кн. Ольги (969), 15 июля – равноапостольного вел. кн. Владимира (в крещении – Василия), крестившего Русь; 24 июля – св. муч. князей Бориса и Глеба. В период же с августа по ноябрь празднуется память московских святых: 13 августа – блаж. Максима, Христа ради юродиво-го, Московского (ок. 1547); 24 августа – перенесение мощей свт. Московского Петра, всея России чудотворца (1479); 30 августа – обретение мощей благоверного кн. Даниила Московского (1652); 16 сентября – святителя Московского Киприана (1406); 25 сентября – преставление преп. Сергия Радонежского (1392), величайшего святого периода Московской Руси; 5 октября – святителей Петра, Алексия, Ионы, Филиппа и Ермогена, Московских и всея России чудотворцев. – *428*.

[95] *Гностики, эбиониты* – см. примеч. 21, 49 к III части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 479, 481. – *429.*

[96] 6 января (ст. стиль) празднуется день Крещения Господня, иначе именуемый Богоявлением, поскольку именно этот день ознаменовался явлением миру Пресвятой Троицы, всех трех Ее ипостасей: Бог-Отец глаголал с небес о Сыне, Сын крестился от Иоанна Предтечи, Св. Дух в виде голубя сошел на Сына. В древности в навечерие этого праздника, как и в самый день праздника, совершался обряд крещения оглашенных, и поэтому праздник назывался еще «святым днем светов», праздником просвещения. Федоров, говоря о празднике Крещения Господня, часто использует это древнее название – «Крещение, или Просвещение». – *429.*

[97] *Докеты* – сторонники докетизма (от греч. δοκέω – казаться) – еретического учения, процветавшего в первые века христианства. Докеты отрицали человечность Христа, утверждая, что Он не имел действительного тела, что Его плоть лишь казалась плотью, была видимостью, иллюзией. – *429.*

[98] В древней церкви праздники Рождества Христова и Богоявления праздновались вместе – 6 января. Споры по поводу значения этого единого праздника шли в христианской церкви на протяжении III–VI вв., причем в отрицании Рождества соединялись противоположные партии: с одной стороны, ариане и несториане, отрицавшие во Христе божественную природу, считавшие, что по рождению Он был лишь человеком (Несторий даже выступал против называния Девы Марии Богородицей), а благодатные, божественные дары получил лишь при крещении; с другой – монофизиты, также не признававшие Рождества, но по другой причине: во Христе, по их убеждению, лишь одна, божественная природа, Рождество же символизировало как раз полноту человечности Христа. Ортодоксальная точка зрения, утверждавшая равночтимость и Рождества Христова, и Крещения, привела в конечном итоге к раздельному празднованию Рождества и Крещения (см. примеч. 99), однако памятником их изначального единства доныне в Православной церкви служит сходство в отправлении обоих праздников. И Рождеству, и Крещению предшествует сочельник с обязательным постом, накануне, в навечерие праздников совершаются царские часы и т.д. – *429.*

[99] После II Вселенского собора (381), созванного императором *Феодосием I* (379–395) в Константинополе (среди прочих ересей отцы собора предали анафеме ариан и в Никео-Цареградском символе веры утвердили, что Христос «воплотился от Духа Святаго и Марии Девы и вочеловечился»), в Константинополе началось отдельное празднование Рождества Христова, откуда оно распространилось и по другим городам. – *429.*

[100] Федоров ссылается на знаменитые «огласительные слова» *Кирилла*, епископа Иерусалимского (315–386). – *429.*

[101] *Новоперсидские войны* – велись династией Сасанидов (Ардаширом I и Шапуром I) в III в. н.э., принесли персам ряд триумфальных побед над Римом. – *429.*

[102] *Благовещение Пресв. Богородицы* празднуется 7 апреля. В некоторые годы переходящий праздник Пасхи совпадает с Благовещением и именуется «кириопасхой» (Царской Пасхой). – *430.*

[103] Предпоследнее воскресенье перед праздником Рождества Христова посвящено памяти *св. праотцов*, последнее – памяти *св. отцов*. – *430.*

[104] *Пипер* Фердинанд (1811–1891) – богослов и археолог, занимался проблемами христианского искусства, его мифологии и символики. Ниже, говоря о празднике Рождества, Федоров имеет в виду прежде всего его историю в Западной, Римской церкви. Здесь, в отличие от церкви Восточной, которая до конца IV в. праздновала Рождество вместе с Богоявлением, довольно рано утвердилось отдельное празднование Рождества Христова: оно отмечалось 25 декабря и носило название Natalis. Существует мнение о том, что на выбор данного дня отчасти повлияли римские языческие культы, а именно – сатурналии. Федоров считал глубоко знаменательным, что в Восточной церкви главным христианским праздником считается Пасха, Воскресение Христово (в нем празднуется высшее, сверхприродное чаяние), в то время как на Западе праздник Пасхи затмевается праздником Рождества, которое так легко скатывается в праздник умиления перед фактом дитяти, обновляющим человеческий мир на природных путях и не дающим ему прекратиться вовсе. – *430.*

[105] Здесь и ниже Федоров полемизирует со статьей В.В. Розанова “Эллинизм” («Новое время», 1901, 11 (24) июля 1901 г., № 9105), направленной против классического образования, «сухого, формального, черствого», оторванного от национальной почвы. Классическая школа, утверждал Розанов, не знает эллинизма, выхолащивает его содержание, оставляет лишь голую форму и не только не способна образовать душу ребенка, но и невольно пестует в своих учениках неверие и «культурный цинизм». Главный тезис Розанова: эллинизм и христианство – религии-антиподы и одушевляют они два разных, а то и противоположных духовно-культурных мира («Эллинизм есть поклонение плоти, христианство – духу»), так что истинное возрождение эллинизма возможно лишь на почве отречения от христианства. На это отречение, замечал Розанов, были способны немногие, – и среди них «великий язычник» Гете (Розанов приводит его фразу о непонимании «курьеза о Троице», записанную Эккерманом – у Федорова см. ниже).

Об отношении Федорова к проблемам реформы школы («*Уничтожая классицизм* [...] *мы хотим заменить его* [...] *Историею, естествоведением и законоведением»*) см. его письма к В.А. Кожевникову за 1901 г. в Т. IV наст. изд.

Приносим благодарность В.Г. Сукачу за сообщение газетного источника. – *431.*

[106] В.В. Розанов. Эллинизм // Там же. – *432.*

[107] Праздник *Воздвижения Честного и Животворящего Креста* Господня празднуется 14 сентября. По преданию, царица Елена (ум. 327), мать императора Константина Великого (306–337), в 326 г. чудесно обрела в Иерусалиме Крест, на котором был распят Иисус Христос, и Гроб Господень. Над пещерой Гроба Господня впоследствии по повелению императора Константина был сооружен храм Воскресения Христова, освященный 14 сентября 335 г. Этот день и дал начало празднику Воздвижения (о другом событии, вспоминаемом в этот день, см. примеч. 47 к III части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 481. *Словущее Воскресение* – см. примеч. 174 к «Отечествоведению». – *432.*

[108] День *Илии пророка* празднуется 20 июля. *Преображение Господне* отмечается 6 августа. В этот день, согласно Св. Писанию, Иисус с учениками Петром, Иаковом и Иоанном взошел на гору Фавор и преобразился пред ними. «И явились им Илия с Моисеем; и беседовали с Иисусом» (Мк 9:4). *Мученическая смерть Нового Илии* – кончина Иоанна Предтечи, убитого по приказанию царя Ирода (память ее празднуется 29 августа). По слову Писания, Иоанн совершал свое служение «в духе и силе Илии» (Лк. 1:17). – *433.*

[109] *Паремии* – избранные места из Священного Писания, главным образом Ветхого Завета, читаемые в православной церкви на вечернем богослужении (обычно накануне праздников); они содержат или пророчества о празднуемом событии, или разъяснение смысла праздника, или похвалу тому святому, память которого совершается в этот день. – *435.*

[110] *Архистратиг Божий Михаил* и великомученик *Георгий Победоносец* – покровители воинов. В ноябре празднуются: Собор Архистратига Божия Михаила и прочих Небесных Сил Бесплотных – 8 ноября, Обновление храма св. великомученика Георгия в Лидде – 3 ноября, Колесование св. великомученика Георгия – 10 ноября. *Успение Пресв. Богородицы* празднуется 15 августа. – *435.*

[111] 8 сентября. – *435.*

[112] Взятие Казани, завершившее семилетние Казанские походы Ивана Грозного, относится ко 2 октября 1552 г. Хивинское ханство было присоединено к России в 1873 г., Кокандское – в 1876 г. – *435.*

[113] 11 октября 1812 г. Наполеон оставил Москву. 22 октября 1612 г. – взятие Москвы ополчением Минина и Пожарского. – *435.*

[114] *Закхей-мытарь* – см. примеч. 18 к IV части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 490, *Капернаумский сотник* – см. примеч. 68 к «Статьям религиозного содержания» – Т. II наст. изд., с. 450. – *436.*

[115] Эндрю *Карнеджи* – американский промышленник-миллиардер второй половины XIX в. С 1890-х гг. начал систематически тратить свои огромные средства на дела благотворительности, на библиотеки, народные университеты, школы и т.д., будучи убежден, что для всякого богатого человека помощь делу прогресса является нравственно-обязательной (позорно, если богач и умирает богачом). В целом ряде статей, книг и брошюр высказал собственную концепцию общественного развития, согласно которой человечество путем

медленной эволюции, через развитое буржуазное государство, придет ко всеобщему благосостоянию. Считая буржуазию двигателем прогресса, неоднократно подчеркивал, что накопление денег (с целью помощи затем делу общего развития) есть моральный долг каждого. – *437.*

116 *Первый Лазарь* – из притчи о богатом и Лазаре (Лк 16:19-31), второй Лазарь – из Вифании, брат Марфы и Марии, воскрешенный Христом (Ин 11:1–44). – *438.*

117 «XIX-ти вековой юбилей Воскресения Христова» имел для Федорова такое же символическое значение, как и «XIX-вековой юбилей Рождества Христова». – *440.*

118 Церковный год начинается 1 сентября. – *442.*

119 *Рождество Пресв. Богородицы* празднуется 8 сентября. Предпразднество – дни, предшествующие большим христианским праздникам, установленные с целью приготовить верующих к достойной их встрече. В эти дни, помимо молитв и песнопений воспоминаемым в эти дни святым, полагаются молитвословия и песнопения в честь грядущего праздника. Для всех великих праздников положено по одному дню предпразднества, исключая праздники Рождества и Крещения (первый имеет 5 дней, второй – 4 дня предпразднества). – *442.*

120 *Сретение Господне* – один из двунадесятых праздников (2 февраля), установленный в память принесения младенца-Христа во храм: тогда при входе Богоматерь встретили св. Симеон, которому было пророчество, что он не умрет, прежде чем не увидит Спасителя, и св. Анна, старица, жившая при храме. Взяв Младенца на руки, св. Симеон произнес: «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром; ибо видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовал пред лицем всех народов, свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля» (Лк 2:29–32). – *443.*

121 См. примеч. 117 к «Собору». – Т. I наст. изд., с. 503. – *444.*

122 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 75 (копия рукой Н.П. Петерсона – к.3, ед. хр. 4, лл. 108-109). – *444.*

123 Вступление русских войск в Париж, завершившее совместные действия России, Австрии, Пруссии, Англии и Швеции против Наполеона, относится к 19 (31) марта 1814 г. Взятие Варшавы – было вызвано польским восстанием 1830-1831 гг. – *444.*

124 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 52 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 214–216). Ранее опубликовано: «Путь», 1929, № 18, с. 19–23 (публикация дефектна, часть статьи, по вине типографии, внедрена в статью «Благодарение Богу, христолюбивое усердие...»). 3 сентября 1892 г. Н.Ф. Федоров сообщал Н.П. Петерсону, что к статье С.С. Слуцкого, содержавшей предложение о построении обыденного храма Пресв. Троицы при Московском Публичном и Румянцевском музеях (см. преамбулу к «Отечествоведению»), он подготовил «продолжение "Об установлении особого праздника и о составлении особой службы Св. Троице, как напутственного молебна для внехрамового служения или регуляции"». Печатаемая здесь заметка посвящена той же теме и, возможно, является одним из набросков к статье.

Вопрос об установлении отдельного праздника Пресв. Троице с использованием материалов статьи Федорова был развит в брошюре Г.П. Георгиевского «Завет преподобного Сергия» (М., 1893). Так же, как и Федоров, Георгиевский начал с того, что специального дня, посвященного Троице, в православном календаре нет: день Пятидесятницы, хотя и называется иначе «Троицыным днем», установлен в память «Сошествия Св. Духа на Апостолов, и этому воспоминанию посвящены все службы» праздника. «Собственно же для Троицына дня нет ни тропаря и кондака, ни паремий, ни канона, ни Апостола и Евангелия, и даже во всем богослужении этого дня о Троице особо напоминает лишь одна стихира "Приидите Триипостасному Божеству поклонимся"» (Г.П. Георгиевский. Завет преподобного Сергия // Сергий Радонежский: Сборник. М., 1991, с. 322). Далее Георгиевский коснулся истории почитания Св. Троицы во Вселенской церкви, на Западе и Востоке (на Западе был установлен особый праздник в честь Св. Троицы – в 8-й день по Сошествии Св. Духа, в православную неделю Всех Святых), Ее иконографии и традиции построения Троицких храмов, указывал на свидетельства «древних рукописных богослужебных книг» и старопечатных книг: в некоторых из них на Пятидесятницу встречаются «составные части особой службы Св. Троице», но только лишь части, «В Обиходнике XVII в. (М. 342) указан запев канона "Пресвятая Троице Боже наш слава Тебе". Здесь же сказано, что на вечерни недели

Пятидесятницы “ставим на аналое праздник Св. Троицу”». Часть этих данных Георгиевский получил от Н.Ф. Федорова (рукопись «Обиходника» хранилась в Московском Публичном музее); сам Николай Федорович также привел их в маленькой заметке «К вопросу о праздновании дня Пресв. Троицы», включенной В.А. Кожевниковым и Н.П. Петерсоном в «Статьи религиозного содержания» II тома «Философии общего дела» (см. Т. II наст. изд., с. 66). И в конце статьи Георгиевский в характерных федоровских выражениях высказывал надежду, «что с течением времени установится на Руси и достойное празднование Св. Троицы. Установление особого праздника во славу Пресвятой Троицы, вседневно и, можно сказать, всечасно почитаемой, не будет ограничением Ее славы, а послужит к более глубокому проникновению Ее в души и сердца всех, потому что большинство, пораженное славою святых лиц и священных событий, совместно с Троицею ежедневно прославляемых, за временно почитаемым забывает всегда чтимую», раскроет ее значение как “Святейшего Образца жизни”» (Г.П. Георгиевский. Завет Преподобного Сергия, с. 333, 335). См. также преамбулу к «Отечествоведению». – *445*.

[125] Этот же эпизод приводит и Г.П. Георгиевский, указывая, что псковская Троицкая церковь – древнейшая на Руси. «Ее построение относится к первой половине XII века, к княжению Всеволода Мстиславича, внука Владимира Мономаха». В этой же церкви, по свидетельству летописи, князь Всеволод был похоронен (см. там же, с. 328). – *445*.

[126] *Фотий* – константинопольский патриарх (с 858 по 867 и с 878 по 886). – *446*.

[127] Эти же сведения привел и Георгиевский. «В конце IX века, – писал он, – когда впервые были составлены каноны Пресв. Троице, на Востоке с особою силою надвинулись грозные тучи ислама, – того ислама, который в Троице видит оскорбление Божества и все богословское образование полагает в заучивании стихов Корана и в длиннейших опровержениях основного христианского догмата, – который свою ненависть к Троице поставил непременным стимулом всей жизни и всех отношений своих последователей к христианам. Не потому ли и началось тогда богослужебное призывание и поклонение Св. Троице как совершеннейшему осуществлению нераздельно-единой и неслиянно-свободной жизни?» (Там же, с. 327–328). – *446*.

[128] Печатается по: ОР ИРЛИ, р. III, оп. 2, № 205. *Публикация И.А. Савкина*.

Первая из трех проповедей, написанных Федоровым в Воронеже (см. примеч. 70 к «Статьям о разоружении и умиротворении» – Т. II наст. изд., с. 484). О том, что Федоров «хочет заняться составлением проповеди ко дню Тезоименитства Государя Императора (6 декабря), см. совместное письмо Н.Ф. Федорова и Н.П. Петерсона к В.А. Кожевникову от 21 ноября 1898 г. 2–3 декабря учитель и ученик сообщили Кожевникову, что законоучитель Михайловского кадетского корпуса С.Е. Зверев «взял проповедь, но хочет ее разбавить, чтобы не быть трубою чужих слов, как он выразился, признавая, по ошибке, конечно, общее, родственное всем за чужое». В конечном итоге проповедь была произнесена, но не в Кадетском корпусе, «а в пригородной слободе “Придаче”; произнесена учеником VI класса Семинарии с некоторыми изменениями, незначительными, впрочем» (письмо к В.А. Кожевникову от 19 декабря 1898 г.). – *447*.

[129] См. примеч. 327 к «Отечествоведению». – *447*.

[130] Имеется в виду речь Роберта *Солсбери* (1830–1903), премьер-министра и министра иностранных дел Англии, произнесенная им в начале ноября 1898 г. на ежегодном банкете, дававшемся лондонским лорд-мэром в Гильдголле. В ней, объясняя стремительный рост английских вооружений, усилившийся со времени Фашодского кризиса (см. примеч. 50 к «Статьям о разоружении и умиротворении» – Т. II наст. изд., с. 482), он указал на постоянную близость «европейской войны», готовой вспыхнуть в любую минуту. Формально приветствуя мирные инициативы России, Солсбери в то же время указал, что Англия «все-таки держится в данном случае того мнения, что пока не наступит этот счастливый день и великодушные стремления России не увенчаются успехом, нам не следует упускать из виду окружающих нас опасностей» (см.: «Неделя», 1898, 8 ноября, № 45, с. 1435–1436). – *447*.

[131] Речь идет *о Вильгельме II* (см. примеч. 41 к «Статьям о разоружении и умиротворении» – Т. I наст. изд., с. 483–484). – *448*.

СТАТЬИ О ЛИТЕРАТУРЕ И ИСКУССТВЕ

Статьи о литературе и искусстве, представленные в данном разделе, относятся к 1890-м – началу 1900-х гг. Большинство из них посвящены конкретным темам, художественным и литературным явлениям, иногда идут прямо по следам прочитанного, увиденного, услышанного. И при этом все они тесно связаны со стержневыми положениями эстетики Федорова, которая может быть определена как эстетика жизнетворчества.

Эстетическая концепция философа складывалась в художественную эпоху, характерной чертой которой было обостренное чувство разрыва между идеальным, совершенным бытием, творимым в искусстве, и бытием реальным, противоречивым, дисгармоничным, отданным во власть «смерти и временности», в эпоху «неудовлетворенности культурой», способной лишь к символическому увековечению и преображению жизни. Зародившись у Гоголя, Толстого и Достоевского, затронув Вагнера, Ницше, Ибсена, вопрос о границах искусства стал в центр эстетических поисков религиозно-философской мысли рубежа веков, а затем – первых десятилетий XX в. Федоров в этих поисках – фигура ключевая. Именно в его системе был дан наиболее целостный и наиболее радикальный вариант идеи «новой религиозной эпохи творчества», к которой так или иначе приходили и А. Белый, и В. Иванов, и Н. Бердяев (а у В. Соловьева она прямо развивалась по федоровскому канону).

Представление о смысле и задачах искусства у Федорова проистекает из его антропологии, представления о человеке как существе активном и творческом, творческом по своей природе, по своему месту в бытии. Само начало человека Федоров полагал в принятии им вертикального положения – отрыв от земли, от *горизонтали* пассивного приятия животной участи, в *вертикаль* активного, волевого созидания себя был и первым актом искусства, строительством тела-храма, обращенного к небу, к Богу. «В вертикальном положении, как и во всем самовосстании, человек, или сын человеческий, является художником и художественным произведением – храмом... Это и есть эстетическое толкование бытия и создания, и притом не только эстетическое, но и священное. Наша жизнь есть акт эстетического творчества». Здесь важнейший отправной момент эстетики Федорова, который в конечном итоге сомкнется с последними целями творческой деятельности человека вообще. Первый акт искусства возникает как действие самой жизни: порыв всего животного существа вверх, перебросивший его на новый рубеж, на ступень человека. Он открывает в истории долгий путь самосозидания, венцом которого, по Федорову, должно стать преображение себя и мира, бесконечное творчество в обоженной вселенной.

Основной толчок к тому, что мы называем искусством, был дан сознанием смертности, чувством утраты и тоски по умершим. Из погребальных обрядов, стремления удержать облик умершего запечатленным, воссоздать его хотя бы в виде подобия (памятники, живописные портретные изображения) возникает, по мысли Федорова, искусство как попытка «мнимого воскрешения». Стремление восстановить «по нравственной необходимости» то, что «по необходимости физической» предано земле, – для философа – тот внутренний импульс искусства, которым оно, часто неосознанно, движется всегда. Другая немаловажная потребность, питающая человеческое творчество, – тоска по идеалу, мечта о совершенстве, гармонии, вечности: искусство стремится к их воплощению хотя бы локально, творит нетленную «вторую действительность», в которой «всесильные, вечные и мертвые законы природы» (Достоевский) как бы отменены. Одно из афористичных определений, даваемых Федоровым искусству, – искусство как «противодействие падению». Мыслитель раскрывает его на примере архитектуры – ее создания вытянуты в вертикаль, являют собою зримое сопротивление закону тяготения: в этом законе для Федорова как бы воплощена сила природной необходимости, влекущая все – живые и неживые – тела природы к разрушению, падению, смерти. Архитектура собирает и художественно организует природную материю, творит из нее новый, целостный и гармоничный мир. В камерном, предварительном виде искусство осуществляет тот принцип регуляции, который, по убеждению мыслителя, должен стать основой будущего мировоздействия.

Преображающая, регулятивная способность искусства наиболее отчетливо проявляется в «искусстве священном», религиозном. Здесь она обретает необходимую векторность и силу, всецело ориентирована в поле высшей цели. Федоров много пишет о символике хра-

ма. Храм стоит как подобие целой Вселенной, причем Вселенной идеальной, в которую внесен строй и смысл, воплощает собой своего рода религиозно-художественную модель преображенного, обоженного мироздания, нового неба и новой земли. И эту модель мыслитель воспринимал как задание приходящему «в разум истины» человечеству. Образ храма, небесной архитектуры – централен для тех страниц «Философии общего дела», где Федоров переходит к вдохновенному предвидению будущих судеб искусства, когда оно выйдет за пределы творчества лишь символического и, в союзе с наукой, также выходящей из области лабораторных опытов, локальных экспериментов в пространство всеземного и всекосмического исследования, станет силой самой жизни, реально воскрешающей погибшее.

Искусство будущего, убежден Федоров, полностью овладеет материалом жизни и материей космоса, а человеческий род превратится в художника мирозданья. И хотя это цель конечная, неизмеримо далеко отстоящая от нынешнего искусства подобий, последнее без внутренней связи с идеалом жизнетворчества неизбежно обречено на трагедию, на неразрешимую, безысходную дилемму: «жить» или «творить художественное произведение» (именно под таким углом рассматривал Федоров творчество Г. Ибсена).

У Федорова сложилось особое отношение к той родо-видовой и жанровой системе искусств, которая была в общих чертах сформулирована еще в античности и перешла в незыблемости своих основных постулатов в эстетику Нового времени. Вершиной лествицы искусств для него становится эпос, причем эпос древнейший, творцом которого является народ. Мыслитель любит подчеркивать, насколько самые индивидуальные художественные творения несут в себе результаты коллективного народного творчества: от языка, которым пользуется автор, до того, что называется духом времени, порождающим то или иное произведение. В этом смысле особое значение приобретает для него наука о литературе; ведь она, занимаясь исследованием источников произведения, влияний, заимствований и т.д., тем самым вольно или невольно обнаруживает общий, коллективный характер произведений отдельного гения, «доказывает» знаменитый тезис самого мыслителя: «У нас нет ничего своего, все даровое». (Отсюда, кстати, неприятие всякого выпячивания личности, индивидуального авторства. Собственность в творениях интеллекта и духа казалась ему особенно кощунственно-оскорбительной.) Эпическое искусство возникает из желания передать потомству знания о предках, их деяниях. Оно образует одну всеобщую поэму памяти отцов и скорби об их исчезновении. Такая нескончаемая эпическая летопись родового предания – дело священное, и оно, по мысли и чувству Федорова, должно было бы переходить от поколения к поколению до того времени, когда человечество сможет прямо приступить к преобразованию слепого природного порядка существования и реальному возвращению умерших отцов. Недаром из всех произведений Толстого истинно «религиозным» Федоров считал не его поздние вещи, а «Войну и мир», которая воплощает ближе всего идеал эпического, «воскрешающего» искусства.

Эволюцию мирового искусства Н.Ф. Федоров рассматривает под знаком ее отношения к домостроительству спасения, к воскресительному долгу. Он убежден: отречение от этого долга, умаление религиозной идеи для искусства губительно. Секуляризация ведет к ослаблению влияния художественного творчества на движение жизни, постепенно выводит его из круга ценностей священных и вечных. Ведь искусство, ориентированное в кругу сугубо земных, природных интересов, которое само подстать порождающему его обществу, обществу «блудных сынов», неизбежно начинает творить ему на потребу. Так, в литературе все больший удельный вес занимают произведения-однодневки, порождаемые «массовой культурой» и «журналистикой», «которые, появившись утром и ужалив, умирают вечером, а на другой день сами уже хоронятся в музее». Теряя в монументальности, отрекаясь от вечных тем, искусство теряет и в художественности, ведь художественность не в последнюю очередь определяется содержательностью и глубиной идеи воплощаемой.

В статье «Музей» (см. Т. II наст. изд.), Федоров дает впечатляющую картину того, как девальвируется в «истории грехопадения» словесное творчество, как от литературы священной и вечной, скорбящей об утратах и града взыскующей, опускается оно до «литературы эфемерных мелочей», «литературы реклам и художества вывесок». Масштабы производимой им переоценки ценностей хорошо видны на примере трактовки романного жанра, который эстетика XIX в. почитала наиболее зрелой и совершенной художественной

формой, вершиной развития эпоса – достаточно вспомнить емкую формулу В. Белинского «Роман есть эпос нового времени». По Федорову же, эпос, плод и образ священного, соборного творчества, не только не возвышается до романа, а напротив – деградирует, вырождается в него. Роман есть эпос секуляризованный, дитя литературы светской, так и не ставшей проектом воскресительного, оживотворяющего труда. Роман с его щедрым, захватывающим действием, искусным кружевом перипетий, коллизий, конфликтов, с его эффектной развязкой – неважно, счастливой ли, гибельной, – с его тонким разъедающим психологизмом (который, однако, лишь обнажает диссонансы личности, но не устраняет их, вскрывает, но не врачует раны души), с его извечным, неразрешимым противоречием героя и среды, в сущности отражает в себе лик современного, обезбоженного мира, снимает слепок с жизни, как она есть.

При своей самобытности подход Федорова к литературе не был для русской эстетики беспощадно рушащим традиции новаторством, скорее наоборот: выразил какие-то существенные, свойственные ей самой установки и интуиции. Его корни прочно и органично врастают в славянофильскую мысль с ее подчеркнуто религиозно-этическим отношением к человеческому творчеству, представлением о художестве как «образе самосознающейся жизни» (Хомяков), превознесением эпоса, способного воссоздавать в слове целостный образ мира во всем богатстве его явлений, отношений, взаимосвязей, представить «глубокое, внутри лежащее содержание общей жизни» (К. Аксаков). Кстати, рассуждения славянофилов об исторической эволюции искусства, о судьбе его в обществе цивилизованном, вставшем на путь борьбы за индивидуальность, разделения и обособления ориентированы в том же направлении, в котором десятилетия спустя двинется мысль Федорова. К. Аксаков и А. Хомяков говорят о постепенной утрате искусством полноты и объемности эпического мировосприятия, о постепенном обмельчании эпоса, сначала сузившегося до романа, а затем дошедшего «до крайней степени своего унижения, до французской повести» (К. Аксаков).

В статьях Федорова о литературе мы сталкиваемся и с особым случаем философско-социологического анализа, разработанного в русской демократической критике. Литература начинает рассматриваться не сама по себе, не в кругу самодовлеющих эстетических ценностей, а как непосредственное орудие изменения жизни. В этом смысле Федоров продолжает традиции реальной критики Добролюбова и Писарева, в центре которой оценка не столько самого произведения, сколько тех общественных явлений, которые за ним встают. Конечно, у Федорова такой подход получает уникальное наполнение, связанное с характером его учения, особой системой мышления.

Проективный характер мышления Федорова, когда основной точкой отсчета становится не данное, а долженствующее быть, выразительно проявился в его подходе к литературным произведениям, создав особый тип проективной критики (см. преамбулу к «Собору» – Т. I наст. изд., с. 493).

В творческом наследии Федорова – заметки о различных именах и явлениях русской и западной литератур – о Лермонтове и Толстом, Байроне и поэтах «мировой скорби», Гете и Золя и др. И всюду он выступает проницательным критиком даже самых скрытых форм индивидуалистического эгоизма, неверия в человека. Кстати, ему была достаточно чужда сатира, именно потому, что она предполагает внешнее отношение к другому, как чуждому предмету, достойному лишь осмеяния. С сочувствием повторяя за Гоголем, что «добродетельного человека заездили», Федоров не раз сетовал на чрезмерное развитие в литературе жестокого принижения человека. Ему ближе всего была пушкинская, светло-пророческая, укрепляющая сокровенные источники надежды и добра линия в искусстве, в которой человек «не убывает», а «прибывает», говоря словами Андрея Платонова.

[1] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 88 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 411–412). Ранее опубликовано: Н.Ф. Федоров. Сочинения. М., 1982, с. 624–625. – *451*.

[2] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 87 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 409–410). Ранее опубликовано: там же, с. 623–624.

Эстетический кризис в конце XIX – начале XX в., связанный, по мысли Федорова, с осознанием «недостаточности» искусства, с потребностью спасения самой жизни, выразился в различных явлениях – от толстовской критики искусства до более поздних концепций теургического творчества у символистов. – *452*.

[3] Очевидно, имеется в виду сонет, которым открывается ряд стихотворений, посвященных платонической возлюбленной Микеланджело Виттории Колонне. В нем поэт сетует, что способен создавать только мертвые формы, уже таящиеся в самом мраморе, и не в состоянии явить настоящего, *живого* – в буквальном смысле – творчества:

...Мой жалкий гений
Извлечь, любя, способен смерть одну.

Перевод А.М. Эфроса. – 452.

[4] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 45 (копия рукой В.А. Кожевникова с поправками Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 139). Ранее опубликовано: «Контекст. 1988». М., 1989, с. 321–322. Установить, о какой картине идет речь, не удалось. – *453*.

[5] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 54 (копия рукой В.А. Кожевникова с поправками Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 269). Ранее опубликовано: там же, с. 322. Название заметке дано В.А. Кожевниковым.

Рёскин Джон (1819–1900) – английский писатель, теоретик прерафаэлитов, отличался романтической критикой буржуазного общества и культуры. – *453*.

[6] *Брюнетьер* Фердинанд (1849–1906) – французский критик и историк литературы. – *453*.

[7] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7 , ед. хр. 125, лл. 1-2 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 75–77). Ранее опубликовано: «Начала», 1993, № 3, с. 20–21. Заметка является откликом на первую главу статьи В.А. Кожевникова «Из путевых впечатлений по Востоку» (см. примеч. 428 к «Отечествоведению»), носившую название «Св. София». Описывая храм Св. Софии в Константинополе, превращенный магометанами в мечеть, Кожевников подчеркивал, что в самой его архитектуре нашли воплощение глубокие истины православия и прежде всего идея соборности, «понятие единства во множестве, цельности и нераздельности в общем, при сохранении самобытности частного» («Русский вестник», 1898, № 9, с. 55) – в противоположность иерархической идее католицизма, выраженной готическими храмами. – *454*.

[8] Федоров ссылается на трехтомную «Историю искусств» (СПб., 1897) Петра Петровича *Гнедича* (1855–1925), писателя, переводчика, искусствоведа. – *454*.

[9] П. Гнедич. «История искусств». Т. I, СПб., 1897, с. 358. Вторая часть цитаты несколько неточна. – *454*.

[10] *Dies irae* – день гнева (*лат.*) – название католической секвенции, песнопения, входящего в заупокойную службу (реквием) и посвященного дню Страшного суда. Авторство текста приписывается Томазо де Челано (ум. 1256). *De profundis* – «Из глубины» – начало 130 (129)-го псалма, который поется при погребении у католиков. – *454*.

[11] Источник цитаты установить не удалось. – *454*.

[12] Название дано Н.П. Петерсоном. Первая заметка печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 19 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 277–280). Статья «Власть звука. Мысли о воспитательно-образовательных задачах музыки» писалась В.А. Кожевниковым весной 1896 г. и в определенном смысле продолжала тему, заявленную в серии его статей в «Русском архиве»: «Плач церквей Московских», «Стены Кремля», «Международная благодарность»: в них, в частности, шла речь об учительных, нравственно-воспитательных возможностях искусства, в данном случае искусства монументального (архитектуры, росписи), а также станковой живописи (см. примеч. 223 к «Отечествоведению»). Федоров горячо откликнулся на замысел новой статьи и считал, что она должна была быть приурочена к празднику Пасхи и майским коронационным дням 1896 г. Необходимой принадлежностью того и другого события являлся торжественный звон колоколов, а Федоров высоко ценил церковную колокольную музыку, не раз говорил о силе и глубине ее воздействия, писал о необходимости «превратить колокольный звон во всенародную музыку», сделать его действенным орудием религионизации, литургизации жизни.

Написанный Кожевниковым этюд «Власть звука» был показан Федорову, но не удовлетворил его. Он не был посвящен специально церковной – и в частности колокольной – му-

зыке, а касался и музыки светской, симфонической и камерной. Но не это вызвало нарекания Федорова, а, как в случае и с другими статьями Кожевникова, «стушеванность» и «робкость» той части, где речь шла об истинном назначении музыки, о широте ее задач во «всеобщем деле». В результате В.А. Кожевников не стал дорабатывать статью для печати. Впрочем, спустя некоторое время, летом того же 1896 г. в переписке учителя и ученика вновь возникает тема образовательного значения музыки и центрируется она уже именно вокруг церковного звона. Н.Ф. Федоров пишет ученику, побуждая к развитию темы, Кожевников разрабатывает новую программу статьи, Федоров высказывает дополнения и соображения, предлагает собственное название статьи: «Поющий Кремль, или Башни Кремля что они есть и чем должны быть». Однако этим дело и ограничивается. Новый вариант статьи так и не был написан.

Впоследствии, посылая П.А. Флоренскому список своих сочинений, В.А. Кожевников упомянул статью «Власть звука» в разделе «В рукописях» среди «этюдов». В настоящее время текст ее утрачен.

Нужно сказать, что на тему о «власти звука» Кожевников высказался еще раз уже после смерти Федорова, в книге «Николай Федорович Федоров» (Ч. I, М., 1908). Ряд страниц главы «Очерк развития пессимистического отношения к природе и критика его оснований» был посвящен музыкальному искусству (с. 233–234, 238–241), возможно, здесь на более обширном материале развивались и некоторые идеи очерка «Власть звука». При этом о задачах музыки В.А. Кожевников высказался гораздо смелее, прямо выразив надежду на то, что «в великом труде будущего "расторжения вереи смертныя" и победы над адом» «примет выдающееся участие и то наиболее имматериальное из искусств, которому, по его физиологическим и психологическим свойствам, дана преимущественная благодать сплочать чувства, сердца и воли людей в наивысшую степень художественно-согласного и объединенного воодушевления», что «музыкальное искусство будущего» станет «Пасхальным призывом от смерти к жизни» (там же, с. 234, 235). – *455*.

13 Федоров имеет в виду «Письма об изучении природы» А.П. Герцена. – *455*.

14 Речь идет о брошюре В.А. Кожевникова «Бесцельный труд, "неделание" или дело?» (см. примеч. 40 к «Статьям о Л.Н. Толстом» – Т. II наст. изд., с. 491). – *455*.

15 Очевидно, цитата из статьи В.А. Кожевникова «Власть звука». – *455*.

16 Одно из писем В.А. Кожевникова, в котором он коснулся проблемы церковного звона (письмо не сохранилось; вероятно, о нем идет речь в письме Н.Ф. Федорова к В.А. Кожевникову от 1 сентября 1896). – *456*.

17 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 126 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 122–123). Ранее опубликовано: «Философия бессмертия и воскрешения». Вып. 2, с. 230–231. – *456*.

18 Печатается по: «Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова». Т. I, Верный, 1906, с. 599–616. Мысль представить учение «всеобщего дела» поучительно-наглядно, в виде храмовой росписи, раскрыть его через икону и фреску была обозначена Федоровым во второй половине 80-х гг. в работе «Собор» (см. об этом Т. I наст. изд., с. 492–493). Данная статья и следующая за ней статья «Внутренняя роспись храма» были написаны уже в 90-е годы и разрабатывали высказанный в «Соборе» проект применительно к конкретным инициативам. Первая была выдвинута самим Федоровым и касалась построения храма Троицы при Московском Публичном и Румянцевском музеях. Федоров считал необходимым покрыть этот храм наружной росписью, согласно традиции древнерусской монументальной живописи, покрывавшей снаружи фресками стены и двери храмов. Мысль была подхвачена его окружением (см. письмо Н.Ф. Федорова к Н.П. Петерсону от 18 декабря 1892 г.). После того как стало ясно, что проект построения Троицкого храма не будет реализован, Федоров задался мыслью расписать наружной росписью храм Святителя Николая с приделом преп. Сергия Радонежского, находившийся во дворе Музеев. Этому проекту и посвящена статья «Роспись наружных стен храма». Писалась она в середине 90-х гг. (по крайней мере, к 1898 г. уже имелась в нескольких набело переписанных экземплярах – см. письмо Н.Ф. Федорова к Н.П. Петерсону от 3 января 1898 г.). Представленный в статье план росписи не относился к одному лишь храму Музеев. По мысли Федорова, он мог бы стать образцом росписи храмов в других городах и весях. В 1898 г. идеей

наружной росписи Федоров увлек Л.Г. Соловьева, сделавшего для нее ряд набросков и написавшего в качестве эскиза икону-картину «Первосвященническая молитва».

Архитектурно-эмблематический, иконно-символический характер изложения идей, проявившийся в статьях «Роспись наружных стен храма» и «Внутренняя роспись храма», составляет характерную черту мышления и стиля Федорова. Его «словесные иконы» занимают целые страницы. Причем вначале Федоров дает конкретное описание «иконы» своей идеи, а затем детально ее «читает», объясняя представленные в ней символы.

Обобщенно-символически, картинно представляет мыслитель не только проективные свои идеи, но и критические. Наряду с многоярусными, многофигурными «положительными» иконами (Пятидесятница как символ объединения человечества во всеобщем деле, Преображение Господне как образ будущего обоженного мироздания и т.д.), у него много и «негативных икон», обличающих современное состояние человечества, где царит производство мануфактурных игрушек, всеобщая рознь, война всех против всех и т.д. Такие иконы также находят место в росписи храма-музея, изображая современный град земной, западный Вавилон. Они идут от поэтики народного лубка, поучительной притчи. – *457.*

[19] См. примеч. 27 к I части «Записки» – Т. I наст. изд., с. 470. – *458.*

[20] Имеется в виду «Великое зерцало» – см. примеч. 27 к «Собору» – Т. I наст. изд., с. 496. – *458.*

[21] Первые два богослова – *Иоанн Златоуст* и *Григорий Богослов* (IV в.). *Феофил Антиохийский* – христианский апологет II в. Слово «Троица» впервые встречается во второй книге его «Послания к Автолику о христианской вере». Данные об упоминании Св. Троицы Феофилом, а также о составлении молитв и песнопений Св. Троице, относящиеся к IX в., см. у Г.П. Георгиевского: «Завет преподобного Сергия». М., 1893 (примеч. 124 к «Статьям религиозного содержания из III тома "Философии общего дела"»). *Иоанн Дамаскин* – см. преамбулу к «Собору» – Т. I наст. изд., с. 492. – *459.*

[22] *Символ Веры* обыкновенно представлялся в русской стенописи в западной части храма, причем каждому из двенадцати членов Символа было посвящено отдельное изображение. – *460.*

[23] См. примеч. 399 к «Отечествоведению». – *460.*

[24] Обычно предполагают, что Тайная вечеря и Первосвященническая молитва состоялись в так называемой «Сионской горнице», в доме тайного иерусалимского ученика Иисуса (это мог быть дом или Иосифа Аримафейского или матери будущего евангелиста Марка). Федоров предполагает, что Первосвященническая молитва была произнесена за потоком Кедрон, на склоне Масличной горы, т.е. скорее всего в Гефсимании. См. ряд евангельских деталей: «Иисус часто собирался там с учениками своими» (Ин 18:2) – хозяин этого сада и наверняка дома при нем явно относился к Христовой общине по-дружески. См. также Мк 14:51, эпизод, заставивший уже первых комментаторов Евангелия предположить, что юношей, бежавшим за Иисусом, был сам Марк, а Гефсиманский сад и дом принадлежали его семье. – *460.*

[25] В иконографии сюжетов своей образовательной росписи Федоров опирается на традиции византийского и древнерусского искусства. Образ Спасителя во фреске «Первосвященническая молитва» он строил согласно иконописному канону Знамения (один из трех типов иконографии Богоматери), по которому Божия Матерь изображается фронтально с воздетыми горé руками в позе молящейся (Оранта), образ же Спасителя, в виде отрока, помещается на ее груди в круге Славы. – *460.*

[26] Ин 17:23. В проекте фрески Первосвященнической молитвы Федоров пользуется распространенным в иконописи приемом совмещения времен, когда происходившие в разное время или следующие друг за другом события изображаются вместе. Отсюда изображение в момент произнесения молитвы стражи, идущей взять Иисуса, что было уже после Гефсиманского моления о чаше. – *461.*

[27] Ин 16:33. – *461.*

[28] *Иосафатова долина* – долина между Иерусалимом и Масличною горою, через которую протекает поток Кедрон. В древние времена служила кладбищем для низших классов народа. Представленный Федоровым образ Первосвященнической молитвы был до мельчайших деталей воспроизведен в иконе-картине Л.Г. Соловьева, о чем свидетельствуют два

карандашных эскиза, хранящиеся в фонде Н.П. Петерсона в ОР РГБ: Иисус с воздетыми горе руками, на груди его в ореоле Славы образ Бога Отца, сбоку – ученики, позади в отдалении кладбище Иосафатовой долины, вдалеке – стража во главе с Иудой, на небе «во облацех» – образ Отечество (см. примеч. 132 к «Статьям философского содержания из III тома "Философии общего дела"»), окруженный херувимами, серафимами, ангелами и праведниками («погребенные на этом месте мертвые, превратившиеся в прах, являются на небе живыми пред Тем, для Кого нет мертвых»). См. фотографии в Т. IV наст. изд. – *462*.

[29] Вероятно, речь идет о картине Н. Ге «Выход с Тайной вечери» (1889). – *462*.

[30] Фундаментальный труд археолога и историка церковного искусства Николая Васильевича *Покровского* (1848–1917) «Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских» (СПб., 1890, «Труды VIII археологического съезда», Т. IV), подробно разбиравший (от катакомбных изображений до икон XVIII в.) иконописную историю основных евангельских сюжетов, снабженный многими иллюстрациями, служил для Федорова одним из основных источников при составлении его «словесных икон». Изображение из Кодекса слов Григория Богослова Парижской национальной библиотеки, относящегося к IX в., представляло Пятидесятницу, Сошествие Св. Духа на апостолов. – *462*.

[31] См. примеч. 11 к разделу «Библиотеки и музейно-библиотечное образование». – *463*.

[32] Проект стенописи Пятидесятницы, представленный здесь Федоровым, в точности следует тому изображению, которое приведено у Покровского, – ср.: «Роскошный триклиний, – место заседания апостолов – составляет превосходный архитектурный декор к картине. Двенадцать апостолов соединены в красивой группе». В центре ее апостол с книгою, по сторонам два апостола со свитками и жезлами и четыре евангелиста, остальные апостолы со свитками. «Вверху – голубое небо в виде сферы, в которой золотой трон с багряною кафисмою и книгою в золотом окладе – на книге Св. Дух. От трона исходят на головы апостолов белые лучи с красными языками», ниже изображены две группы людей – народы, которые предстоит просвещать апостолам (Н.В. Покровский. Указ. соч., с. 450). Федоров добавляет надпись: «и было у них одно сердце и одна душа» и названия стран, где они проповедовали (см. ниже).

В фонде Н.П. Петерсона в ОР РГБ хранится незаконченный эскиз фрески Пятидесятницы, сделанный Л.Г. Соловьевым. Он в точности следует описанию, данному Федоровым в статье «Роспись наружных стен храма». По краям эскиза – надписи рукой Н.Ф. Федорова: «Икона исполнения Первосвященнической молитвы о всеобщем соединении чрез просвещение апостолов Духом Св., духом единения, а чрез апостолов – всех племен и языков»; «Книга в лучезарном сиянии на троне есть апофеоза просвещения. Голубь с масличною ветвью указывает на примиряющее сословия и народы просвещение в противоположность нынешнему образованию, вносящему вражду. Едина книга вместо многих, составляющих библиотеку, указывает на единомыслие и вместе и единодушие». По бокам изображения Пятидесятницы рукой Федорова обозначено – слева: «Этнография», справа: «Лингвистика» (см. ниже в статье описание «этнографической пятидесятницы» и «лингвистической пятидесятницы», которые должны были быть изображены под арками по правую и левую сторону от фрески Сошествия Св. Духа на апостолов). (ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 90, л. 29.) – *463*.

[33] Пс 18:5. Стих этого псалма читается и поется в качестве прокимна на литургии в день Пятидесятницы. – *463*.

[34] Федоров имеет в виду распространившуюся с XII в. в Западной Европе легенду о праведном царстве пресвитера Иоанна. Ее литературный источник – один из вариантов романа «Александрия», на основе которого возник другой литературный памятник: «Послание индийского царя свящ. Иоанна», адресованное византийскому (по другим вариантам – германскому) императору и описывавшее счастливую страну, где народ – добродетелен и ни в чем не имеет нужды. Поиски царства пресвитера Иоанна, которое считали лежащим в Индии, явились источным стимулом многих географических открытий европейцев, в том числе Колумба и Васко да Гамы (отправляясь в Индию, Васко да Гама даже взял с собой королевское послание «пресвитеру Иоанну»). – *463*.

[35] Здесь Федоров представляет своего рода «отрицательную» эмблему цивилизации (см. примеч. 18). – *464*.

[36] *Трифон* (в миру – Митрофан) *Печенгский* (?–1583) – преподобный, проповедовал на дальнем севере. Просветив множество лопарей, живущих по рекам Печенге и Пазреке, Трифон около 1532 г. построил на р. Печенге храм, посвященный Пресв. Троице, был пострижен в монашество и устроил при храме Троицкий монастырь. – *466.*

[37] В своем представлении стенописи Крещения Федоров опирается на памятники древнехристианской и византийской иконографии, панорама которых была представлена во 2 части книги Н. Покровского: «Общественное служение Христа в памятниках иконографии». Такие детали, как голубь с масличною ветвью, Иисус с десницей, приложенной к груди, и наклоненною главой (особенно любимое изображение русских стенописей и икон, стремившееся передать смирение Христа, полную отдачу себя Воле Отца), дерево с секирою у корени, изображавшееся обычно на стороне Предтечи и напоминавшее о грядущем апокалиптическом процессе обновления мира, изображение попранного дракона, змия, символа греха и т.д., – все это традиционные детали иконографии Крещения. Деталь, вносимая Федоровым, – «образ Отца с книгою» в сердце Сына. – *467.*

[38] Ин 1:32-34. – *467.*

[39] Как указывал Н. Покровский, «голубь с веткою, как вестник прекращения потопа, явился в иконографии в древнехристианский период», его изображения встречаются еще в катакомбах; тогда же он перешел и в иконографию Крещения, истолкование чему было дано Тертуллианом: воды потопа были как бы «крещением ветхого мира», и «голубь, посланный из ковчега и возвратившийся назад с оливковою ветвью, был вестником мира, возвращенного земле, и окончания небесного гнева»; подобно этому в момент Крещения Господня «голубь Св. Духа, посланный с неба, летит к земле, т.е. к нашей смертной плоти, очищенной банею возрождения, и приносит мир церкви», «служит символом мира», дарованного человечеству (Н. Покровский. Евангелие в памятниках иконографии, с. 183). Об изображении на иконах и стенописях Рождества Христова «ангелов славословящих», согласно повествованию ап. Луки (Лк 2:13-14), см.: Указ. соч., с. 55–60. – *467.*

[40] Мф 16:16. – *469.*

[41] В иконе (или стенописи) Преображения изображают трех апостолов – Петра, Иакова и Иоанна, – которых взял с собою Христос на гору Фавор, и двух ветхозаветных пророков – Моисея и Илию: «И явился им Илия с Моисеем; и беседовали с Иисусом» (Мк 9:4). Об иконографии Преображения см.: Н. Покровский. Указ. соч., с. 195–204. – *469.*

[42] Об отношении Н.Ф. Федорова к храму Христа Спасителя см. ниже его заметку «Храм псевдо-византийского стиля как памятник убиенных в войне 1812 года». Приводимый им эпизод относится к 1893 г. *Алексеев* Николай Александрович (1852–1893) – директор промышленно-торгового товарищества «Алексеев Владимир», один из основателей и директор Русского музыкального общества. Исполняя в 1885–1893 гг. должность московского городского головы, содействовал постройке зданий Городской думы, Исторического музея, Верхних торговых рядов, проложил новый водопровод; им были открыты две новые городские школы и больница. – *471.*

[43] Кого конкретно имеет в виду Федоров, установить не удалось. – *473.*

[44] Печатается по: «Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова». Т. I, с. 617–626. Статья писалась в середине 1890-х гг., была вызвана обсуждавшимися в печати проектами установки в Москве памятника императору Александру III (см. примеч. 275 к «Отечествоведению»). В основу проекта росписи храма-памятника царю-миротворцу Федоров полагает идею умиротворения, представляя ее священной задачей истории.

Одним из центральных вопросов, затронутых в статье, стал вопрос о путях преодоления религиозной розни. В 1893–1894 гг. в русской и иностранной печати широко обсуждался Всемирный конгресс представителей религий (другое название – Парламент религий), проходивший с 11 по 28 сентября 1893 г. в Чикаго в рамках всемирной Колумбовой выставки. Это было грандиозное мероприятие, в котором приняли участие представители многих религий мира: буддисты, индуисты, синтонисты, магометане, последователи конфуцианства, иудеи, члены различных протестантских сект, некоторые представители католицизма, один греческий архиепископ (единственный представитель восточно-православных церквей, которые не приняли участия в конгрессе), а также светские лица: профессора, князья, графы,

дипломаты, дамы-благотворительницы и т. п. Интерес к нему публики, подогретый восторженными приветствиями прессы («Представители всех религий сходятся вместе!» «Все люди братья, они служат Единому Богу!» «Все религии имеют одну общую цель: они лишь ведут к ней разными путями!»), отовсюду звучавшими мнениями, что собрание это «обещает великие результаты» (особенно усердствовали в этом американские газеты), был огромен. На открытии Конгресса в Колумбовом зале выставки собралось 4 тысячи человек. Газеты и журналы публиковали приветственные речи участников собрания, лейтмотивом которых был призыв к религиозной терпимости, к свободе вероисповедания. Говорилось о желании «соединить здесь все религии против неверия», о том, что все религии едины «в добрых делах благочестивой жизни». Подчеркивалось, что все религии служат «Единому Богу», и при открытии парламента все участники вслед за кардиналом Джиббонсом пропели «Хвалите Бога, создателя всех благ» (текст специально был подобран так, чтобы все поклонились «Единому Богу»). 17 дней конгресс работал, заседали секции, произносились доклады, шли обсуждения: по замыслу устроителей конгресса, «все эти частные собрания должны были содействовать возможно теснейшему сближению представителей религий», однако они проходили отнюдь не гладко и не единодушно. В сущности, Конгресс не привел ни к какому практическому результату. (Здесь и выше все цитаты даются по: В.А. Соколов. Парламент религий в Чикаго // Богословский вестник, 1894, № 3, с. 483–511.)

Статья «Внутренняя роспись храма» во многом стала полемическим откликом на попытку «примирения религий», предпринятую Чикагским конгрессом, к которому Федоров отнесся резко отрицательно. В ней вновь высказывалось убеждение в том, что истинное примирение религий возможно лишь в богочеловеческом деле (см. статьи «Собор», «Проект соединения церквей» – Т. I наст. изд.). – *473.*

[45] См. примеч. 7 к «Самодержавию» – Т. II наст. изд., с. 442. – *473.*

[46] И будучи наследником, и уже вступив на престол, Александр III широко интересовался русской культурой: музыкой, изобразительным искусством и особенно историей. Являлся одним из инициаторов создания Русского исторического общества, а также был его председателем, курировал Императорское общество истории и древностей Российских при Московском университете, заботился об Историческом музее и т. д. – *474.*

[47] Речь идет об уникальной коллекции, собранной археологом Петром Ивановичем Севастьяновым (1811–1867) во время его путешествий по Западной Европе и Востоку. В коллекцию входили иконы, церковная утварь, рукописи в подлинниках и снимках, рисунки, фотографии с памятников архитектуры, планы и картины местностей христианского Востока и т.д. – *475.*

[48] Речь идет о словах Иисуса, сказанных Петру в ответ на его попытку защитить Учителя от воинов, пришедших взять его (Ин 17:11). – *476.*

[49] Иисус изгонял торговцев и менял из храма дважды: первый раз – в начале своего служения, во время первой Пасхи в Иерусалиме (см. Ин 2:13-16), второй раз – накануне Страстной седмицы, в день входа в Иерусалим (см. Мф 21:12-13). – *477.*

[50] увеселительная прогулка (*франц.*). – *477.*

[51] См. примеч. 41 к «Собору» – Т. I наст. изд., с. 497. – *478.*

[52] *Асока* – правитель индийской династии Маурья (III в. до н.э.), прозванный «пийядази» («любвеобильный»); всячески содействовал распространению в своих владениях буддизма; ввел буддизм на о. Цейлон. *Собор Константина* – имеется в виду I Вселенский собор, созванный императором Константином Великим в Никее. *Джелаль-ад-дин Акбар* (1542-1605) – правитель Монгольской империи в Индии с 1556 г. Макс *Мюллер* (1823–1900) – английский филолог-востоковед, специалист по общему языкознанию, индологии, мифологии. О какой его статье говорит Федоров, установить не удалось. – *479.*

[53] Имеется в виду статья Н.Ф. Федорова «Собор», написанная во второй половине 80-х гг. (см. Т.I наст. изд.). – *479.*

[54] Оригинал не разыскан. Печатается по копии рукой Н.П. Петерсона – ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, лл. 301–302. Заметка посвящена храму Христа Спасителя, построенному по проекту архитектора К.А. Тона (заложен в 1839, освящен в 1883 г.). Храм был исполнен в старинном русском стиле, т. е. по образцу греко-византийских храмов, с тем отличием, что

обладал колоссальными размерами и посвящался памяти жертв войны 1812 г. Внешняя и внутренняя отделка храма вызывала ряд нареканий Федорова. – *481*.

[55] Внутри Храм Христа Спасителя делился на галерею, хоры и собственно храм. Галерея предназначалась, по образу древнерусских храмов, для крестных ходов. В память Отечественной войны 1812 г. по ее сторонам на мраморных плитах были помещены описания 158 сражений, происходивших в России и за ее пределами, вплоть до взятия Парижа, причем в каждом описании назывались фамилия главнокомандующего, фамилии убитых и раненых офицеров и общее число погибших солдат. – *481*.

[56] Речь идет о стенописях на восточной стене алтаря (Рождество Христово) и на парусах храма Христа Спасителя: Преображение, Воскресение и Вознесение. Как указывает одно из описаний храма, изображение Воскресения «сделано по древнему рисунку и представляет восхождение Христа из ада на небо и изведение ветхозаветных праведников» (Ф. Рычин. Путеводитель по московской святыне. М., 1890, с. 285). – *482*.

[57] Здесь Федоров ошибается: на своде главного купола было помещено изображение Бога Саваофа, в Его лоне – Сына Божия в виде младенца и Св. Духа в виде голубя. – *482*.

[58] Главный иконостас храма Христа Спасителя представлял собой восьмигранную часовню, сделанную из белого мрамора, с орнаментами и инкрустацией из различных пород мрамора. Она состояла из четырех ярусов, предназначенных для помещения икон сравнительно небольшого размера. – *482*.

[59] Речь идет о скульптурных горельефных изображениях, располагавшихся с наружной стороны храма в полуциркульных арках порталов, в углах и над карнизом пьедестала. Они были исполнены скульпторами Клодтом, Логановским и Рамазановым и представляли собой фигуры русских святых, русских князей и тех деятелей, которые отличились своими заслугами в распространении и утверждении православия. – *482*.

[60] Печатается по: «Дон», 1896, 6 октября, № 106 (подпись N). В газете «Дон» статья появилась спустя две недели после того, как там же была перепечатана заметка Федорова «Долг авторов по отношению к публичным библиотекам» (см. примеч. 1 к разделу «Библиотеки и музейно-библиотечное образование»). Ее Федоров посвятил теме несостоявшегося литературного обмена с Францией (см. примеч. 5 к тому же разделу). Отталкиваясь от этой темы, он представил впечатляющую картину «грехопадения» литературы в условиях торгово-промышленной цивилизации, забывшей о долге сынов к отцам. – *483*.

[61] Цитата из «Открытого письма к русским литераторам» Э. Золя (см. примеч. 17 к тому же разделу). – *484*.

[62] Имеется в виду речь Э. Золя о значении труда и науки для развития общества, произнесенная на банкете Всеобщей ассоциации студентов 18 мая 1893 г. Эта речь была критически разобрана В.А. Кожевниковым в его брошюре «Бесцельный труд, ”неделание” или дело?» – *486*.

[63] Печатается по: «Дон», 1896, 10 октября, № 112. Статья, написанная в жанре фельетона, продолжила тему литературной конвенции. В газете «Дон» она появилась за подписью «Ивновъ», однако принадлежала самому Федорову. – *487*.

[64] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 55, л. 2–2 об. – *488*.

[65] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 3 (копия рукой В.А. Кожевникова – к. 4, ед. хр. 1). Ранее опубликовано: «Контекст. 1975». М., 1977, с. 315–336. Название дано В.А. Кожевниковым, который и готовил к печати материалы статьи Н.Ф. Федорова о Фаусте, оставшейся в черновиках.

Во взгляде на творчество Гете Федоров необычен, как необычен Толстой, обрушившийся на великие мировые шедевры, в том числе и «Фауста». Но в таком подходе обнаруживается своя логика и свой пафос. Статья Федорова прочитывается в перспективе отношения к Гете как к определенному типу творца, воплотившего объективизм и эстетизм самодовлеющего искусства; таким он предстал отчасти в трактовке позднего Белинского, Тургенева, но прежде всего Писарева и Толстого. В подходе последних очевидна одна особенность: не объективное рассмотрение сложившегося факта искусства, а претензии к нему с позиции должного идеала. Такая критика превращалась во многом в средство утверждения своего понимания искусства, общественно-утилитарного, как у Писарева, или нравственно-

религиозного, как у Толстого. Федоров доводит подобный подход до логического предела, создавая свой «проект» истинного «Фауста».

Для Федорова гетевский «Фауст» – «одно из решений вопроса о судьбе человека». И хотя в мировой культуре образ этого героя ассоциируется прежде всего с великим мучеником стремления проникнуть в тайны мира, Федоров точно отмечает, что Фауст недолго был таким мучеником и быстро принял «кантовские» ограничения на саму возможность познания. Если в самом начале трагедии Фауст вызывает духа Земли, чтобы постичь «вселенной внутреннюю связь», «все сущее в основе», то тут же он поддается зову вкусить, «чем жизнь остра», и далее на протяжении всего произведения вопросы познания природы сущего вообще не занимают героя. Кстати, известный литературовед В. Жирмунский также выделяет в самой идейной концепции «Фауста» «отказ от отвлеченных интеллектуальных знаний ради полноты жизненных переживаний» (В. Жирмунский. Гете в русской литературе. Л., 1937, с. 506). Даже в народной книге о Фаусте вся первая часть его жизнеописания после договора с дьяволом отдана его познавательному любопытству: он знакомится с устройством Земли, Вселенной, судьбами мира, ада и рая и т.д. (правда, на уровне наивных средневековых представлений). Фауст Гете в первой части трагедии просто живет и чувствует, затем созерцает высокую сферу исторического и культурного бытия человечества, явленную ему в символических архетипах 2-й части, наконец, *действует* на благо других людей. Так реализуется идеал *полножизния*, который стал высшим оправданием и спасением героя.

В последних сценах «Фауста», с их пафосом деяния, прославления инициативы, энергии, общественного блага, нашла свое отражение эпоха их создания, время бурного развития европейского индустриализма, как пишет Федоров. Русский критик «Фауста» подчеркивает прежде всего негативные стороны этого процесса, особенно чувствительные для таких патриархальных «неученых», как Филемон и Бавкида.

Федоров подчеркивает индивидуализм пути Фауста вплоть до самого финала. Высший жизненный подъем гетевского героя – его дело по отвоеванию земли у океана, – по Федорову, прежде всего завершающий этап эгоистического самоосуществления Фауста, утверждения себя как полноживущей личности, объявшей весь круг земной. Сам тип его действия для Федорова не общий, коллективный, а одинокий, индивидуалистический. Другие употребляются им как «вещи», становятся «орудием его предприятия». В конце трагедии есть сам Фауст, вещающий о своих свершениях, но нет ни присутствия, ни голоса тех, ради которых он действует. Эти мысли перекликаются с тем критическим отношением к индивидуализму, которое выразили и Достоевский, и Толстой. В их романах было обнажено то явное или скрытое презрение к человеку, к народной массе, на котором воздвигается индивидуалистический идеал морали сильной личности (образы Раскольникова и Наполеона). Даже видимый альтруизм героя Гете, как и альтруизм вообще, подвергается глубокому сомнению у Федорова.

Мыслитель трактует «Фауста» расширительно, размыкая символические образы второй части трагедии в современность конца XIX века, когда писалась статья. В самом пути Фауста от философа и поэта к чисто практическому деятелю, промышленному предпринимателю, как его называет Федоров, философ улавливает характерную тенденцию развития «фаустовского» («бюргерского») сознания. Эпоха Возрождения, в которую действовал исторический Фауст, как известно, «породила титанов», пытавшихся охватить все сферы бытия, от теоретических (философия, искусство, наука) до практических (промышленность, торговля). Обратное характерно для того времени, свидетелем которого был Федоров: четкое распадение этого духовного типа на жестких «практиков» и «идеологов», уходящих в пессимистическую философию и декадентское искусство, оторванное от «дела» первых. Диалектику этого расщепления Федоров и отмечает в своей статье. Пессимизм в философии и искусстве конца века представляется ему до конца проявленным фиаско того индивидуализма титанической, самоопорной личности, который лежит в основе фаустовского жизнеощущения. – *489.*

[66] *Народная поэма о Фаусте* – несколько литературных обработок народной легенды о Фаусте, появившихся в конце XVI века в виде так называемых народных книг. См. об этом: «Легенда о докторе Фаусте» (под ред. В.М. Жирмунского). М.–Л., 1958. – *489.*

[67] Имеется в виду оперетта французского композитора Жана *Оффенбаха* (1819–1880) «Прекрасная Елена» (1864). – *489*.

[68] Одна из аллегорических шарад, представленных на маскараде при дворе Императора в первом акте 2 части «Фауста» Гете:

Вот я еду, правя мирно
На живом колоссе с башней;
В путь крутой идет он смирно
Мерной поступью всегдашней.
А над башней перед вами
Та богиня, что проворно
Реет мощными крылами
И которой все покорно.

Смысл этой шарады далее раскрывает одна из ее фигур:

Блеск и чудное сиянье
Ту богиню окружает.
Славой труд она венчает
И – Победа ей названье.

Перевод Н.А. Холодковского. – 489.

[69] *Земля, отвоеванная у океана* – дело, совершенное Фаустом в 5 акте трагедии. – *489*.

[70] *Филемон и Бавкида* – идиллическая чета, олицетворяющая любовь и труд на лоне природы (см. «Метаморфозы» Овидия). У Гете (2-я часть, акт 5-й «Фауста») символизируют патриархальный уклад простых поселян и их простодушную веру, стоящие на пути преобразовательной, «индустриальной» деятельности Фауста. – *490*.

[71] Имеется в виду победа России над Наполеоном в Отечественную войну 1812 года. – *490*.

[72] Некоторое раскаяние Фауста в содеянном Мефистофелем по отношению к Филемону и Бавкиде:

Да, слишком скор был мой приказ,
И слишком скоро все сейчас
Свершилось... Я тому виной!..

Перевод Н.А. Холодковского. – 490.

[73] Мефистофель как самостоятельное начало зла для Федорова не существует. У Федорова начисто отсутствует установка на демонизацию сил бытия, еще неподвластных познанию и преобразованию: явлений иррациональной случайности, косной непроницаемости в мире. Зло лишь «недостаток», несовершенство мира, а не одна из первооснов бытия. Не существует радикального зла, онтологической злой воли. Противодействие злу – это борьба против случайности, иррациональности, слепоты, «падения»; это превращение всего мира в целесообразный, «сознательный», анти-энтропийный.

Мефистофель становится лишь аллегорией крайнего отчаяния человечества в возможности спасения, отчаяния, приводящего ко злу. В «Философии общего дела» конечной причиной самых страшных людских злодейств является смерть, что ядами отрицания, ожесточения, циничного вызова наполняет некоторые крайние души. В горизонте воскрешения и преображенной жизни у Федорова и «сатана прощается». Место Мефистофеля занимает Дух Земли, который воплощает настоящую реальность зла, связанную со слепыми силами природы, смертью. – *490*.

[74] Ниже Федоров называет его имя: это Эльм *Каро* (1826–1887), французский философ, критик и публицист, член Французской академии, автор книги «Философия Гете» («La philosophie de Goethe». P., 1866). – *490*.

[75] *Кокорев* Василий Александрович (1817–1889) – публицист, крупный промышленник и общественный деятель, был близок славянофилам. Широко занимался благотворительной деятельностью, открыл первую в России публичную художественную галерею. Выступал в русской периодике со статьями на общественные и экономические темы. *Кошелев* Александр Иванович (1806–1883) – публицист славянофильской ориентации, журналист, общественный деятель. Талант писателя соединялся в нем с талантом финансиста: в 1848 г. подал в Министерство финансов записку о вреде системы откупов. В 1858–1859 гг. редактировал

журнал «Сельское благоустройство», составляемый из исторических, сельскохозяйственных и статистических статей по вопросу об улучшении быта крестьян в России; с 1860 г. участвовал в Государственной комиссии для выработки проекта замены откупов системой акцизных сборов; в 1864–1866 был главным директором правительственной комиссии финансов в Царстве Польском. *Солдатенков* Козьма Терентьевич (1818–1901) – московский негоциант, издатель, владелец художественной галереи. Основанное им в 1856 г. издательство, помимо книг русских авторов, выпускало и иностранные, научные и художественные издания, в том числе по истории античности. – *490.*

[76] Речь идет о подземных кладах, под залог которых Мефистофель выпускает бумажные деньги. Эти клады символизируют производительные силы империи, которые так и остаются под спудом в условиях грабительского военного государства конца средневековья:

Несметными ты кладами богат:
Без пользы у тебя в земле лежат.
Как помыслы о том ни широки, ни смелы,
Пред этой роскошью ничтожны их пределы.
И сам фантазии возвышенной полет,
Как ни напрягся б он, всего не обоймет.

Перевод Н.А. Холодковского. – 491.

[77] В 4-м действии 2-й части трагедии Гете Фауст помогает императору при помощи магических «приемов» Мефистофеля победить восстание «черни», объединившейся вокруг нового императора-самозванца. – *491.*

[78] Под *революцией* Федоров разумеет недовольство и брожение народа, проявляющееся в 1-м действии 2-й части «Фауста», под *реставрацией* – прямой бунт и его подавление с восстановлением власти «законного» императора в 4-м действии. Под «*интермедией*» – конец 1-го действия 2-й части «Фауста» (Вызов Елены), Классическую Вальпургиеву ночь («Классическая Суббота») 2-го действия и все 3-е действие, перенесенное в Древнюю Грецию. Восстановление образов Древнего мира в этой «интермедии» выступает у Федорова аллегорическим воплощением возрождения античной философии и искусства. – *491.*

[79] В том суде над Фаустом Гете, который происходит в статье Федорова, центральное «обвинение» в индивидуалистическом эгоизме героя было выдвинуто еще в 1845 г. в статье И.С. Тургенева о «Фаусте» Гете (в связи с выходом перевода Вронченко): «Фауст – эгоист, эгоист теоретический; самолюбивый, ученый, мечтательный эгоист. Не науку хотел он завоевать – он хотел через науку завоевать самого себя, свой покой, свое счастье». «Фауст, с начала до конца трагедии, заботится об одном себе». «Он вообразил себе, что стоит на высоте созерцания, между тем, как смотрел на все земное с высоты своего холодного, устарелого эгоизма» (И.С. Тургенев. Полн. собр. соч. и писем. Т. 1. М.–Л., 1960, с. 230, 224, 236).

Интересно, что Тургенев, как позднее Федоров, критику «Фауста» оборачивает значительной частью против самого ее творца. Основные положения тургеневского анализа повторяются в статье Федорова: у Тургенева тоже отмечаются «олимпийское» себялюбие Гете, который «из глубины своей всеобъемлющей, но глубоко эгоистической натуры извлек Фауста» (там же, с. 235); его идейно-философский эклектизм («Гете как поэт вовсе не дорожил своими воззрениями и системами; он легко и свободно покидал их» – там же, с. 227); бегство от мучительных социальных противоречий в созерцательный пантеизм, «спокойную субстанцию Спинозы» (в которую, по словам Тургенева, он «уходил как в свое убежище» – там же, с. 230).

Позиция Фауста, для которого не существуют другие люди, – уже пройденная ступень человечества, подчеркивает Тургенев. «Нам теперь нужны не одни поэты [...] мы (и то, к сожалению, еще не совсем) стали похожи на людей, которые при виде прекрасной картины, изображающей нищего, не могут любоваться "художественностью воспроизведения", но печально тревожатся мыслью о возможности нищих в наше время» (там же, с. 238).

Отметим также, что в одной из своих ранних статей А.В. Луначарский называет заключительные монологи Фауста «гордыми речами индивидуалиста, жаждущего повелевать», а его самого «мнимым альтруистом». Видя в основе натуры Фауста сильную, страстную волю, стремящуюся к самоутверждению, Луначарский сближал Фауста с «современным во-

люнтаризмом и Ницше» (см.: А.В. Луначарский. Перед лицом рока. – В кн.: «Этюды критические и полемические». М., 1905). – *493.*

[80] *Брюс* Яков Вилимович (1670–1753) – сподвижник Петра I, государственный деятель, ученый. Один из наиболее образованных людей своего времени, перевел и издал значительное количество научных сочинений по математике, астрономии, физике; командовал русской артиллерией под Полтавой. Под его контролем находилось типографское дело в России. Имя его стало широко известно в связи с появлением «Загадчивого, угадчивого, предсказывающего новейшего астрономического Брюсова календаря», изданного в 1709 г. В.В. Киприяновым и ставшего образцом для позднейших изданий с астрологическими предсказаниями.

Сухарева башня – здание в Москве, построенное Петром I у въезда на нынешнюю Колхозную площадь. В нем находилось «училище математических и навигацких наук» и астрономическая обсерватория, которой заведовал Я.В. Брюс.

Легендарный облик Брюса, который имеет в виду Федоров, хорошо передает следующий отрывок из неоконченного романа в письмах И.И. Лажечникова «Колдун на Сухаревой башне»: «Что делает наш астролог, магик, алхимик, или, просто, колдун, как называет его народ? Окончит ли он свой календарь с пророчествами на сто лет? Мерзнет ли по-прежнему на Сухаревой башне, гоняясь за звездами? Жарится ли в своей кузнице, стряпая золото и снадобье вечной жизни?» («Полн. собр. соч. И.И. Лажечникова». Т. I. СПб., 1899, с. 284). – *493.*

[81] «Забор крепок, да столбы-то гнилы» – известная русская пословица, в которой обычно под столбами имелось в виду начальство. Федоров перетолковывает ее как возможное выражение критического самосознания русской интеллигенции. Действительно, в самочувствии типичных дворян-интеллигентов русской литературы XIX века (Онегин, Печорин, Бельтов, Рудин и т.д.) нет энергичного фаустовского утверждения себя. Все они страдают чувством своей ущербности и ненужности, в различной степени проявленным комплексом вины перед народом. Пушкин, начиная свою «Сцену из Фауста» словами «Мне скучно, бес», привычно переводит Фауста в тип скучающего «лишнего человека». – *493.*

[82] Неточная цитата из Баратынского:

С природой одною он жизнью дышал,
Ручья разумел лепетанье,
И говор древесных листов понимал,
И чувствовал трав прозябанье;
Была ему звездная книга ясна,
И с ним говорила морская волна.

Баловень природы, у которой нет от него тайн, гармоничный олимпиец, свободно отдающийся творческой стихии, «богов орган живой» – таков ставший во многом хрестоматийным образ Гете. В русской традиции такое «романтическое» представление немецкого поэта, с которым полемизирует Федоров, ярче всего выразилось в двух широко известных стихотворениях Баратынского и Тютчева, написанных в один год в связи со смертью Гете.

Идеализация природы, из которой, как ее «чистейший сок» (Тютчев), исходит дух творчества, была чужда автору «Философии общего дела». Установка на органическое, стихийное, «даровое» противоположна духу целеустремленного проекта, «трудового», которым проникнуто все учение «общего дела». Для Федорова трудовое этически ценнее, чем даровое. Ценность возникает как произведение усилия, труда. Федоровский поворот в критике Гете как типа поэта, аристократа духа, вспоенного счастливой «даровой» натурой, сближается с демократической, разночинской линией понимания творчества. – *493.*

[83] «Сын человеческий... изреки пророчество на кости сии...» («Книга пророка Иезекииля», 37, 3, 4; далее в тексте Федоров имеет в виду эту же книгу). – *494.*

[84] *Анимизмом* Федоров называет пантеистическое представление о всеобщей одушевленности природы, *шаманизмом* – магически-волшебное воздействие на природу, которому, по его мнению, предается Фауст. Этому противопоставляется возможность покорения сил природы средствами науки и всеобщего труда. – *494.*

[85] См. слова тени Ахилла во II песне «Одиссеи» (строфы 488–491):

О, Одиссей, утешения в смерти мне дать не надейся;
Лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,
Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать, мертвый.

Перевод В.А. Жуковского. – 495.

[86] *Эразм Роттердамский* (псевд. Герхарда Герхардса, 1469–1536) – нидерландский гуманист («король гуманистов»), филолог, писатель, богослов. Иоганн *Рейхлин* (1455–1522) – немецкий филолог-гуманист, юрист, издатель. – *495.*

[87] *Общий ход Великой Субботы* – символический образ того дела всеобщего воскрешения, которое должно стать, по мысли Федорова, основной целью человечества. Отсюда Фауст – воплощение «блудных сынов» новой истории, забывших об «отцах», ушедших на путь «городской» цивилизации с ее службой искусственным прихотям комфорта.

Классической Субботой Федоров называет «воскрешение» (возрождение) образов античного мира, представленное во 2-й части «Фауста». Но для него это лишь мнимое, отвлеченное воскрешение прошлого средствами искусства. Символический образ действительного воскрещения всех когда-либо живших людей возникает, по его мнению, в Великой Субботе, т.е. «схождении» Христа до его собственного воскресения в ад и освобождении им праотцов и пророков. Эта легенда, составляя часть учения христианской церкви (намеки на это встречаются в Священном писании – см., в частности, 1-е Послание Петра, 3, 19-20), широко представлена в христианском предании. См. у Н. Лескова описание иконы «Воскресение с сошествием» и подробные выписки из апокрифического сказания, описывающего сошествие Христа в ад, его победу над Смертью и Сатаной и прибытие в рай освобожденных праотцов. Эту икону «Воскресение с сошествием» древнего греческого типа, точно воспроизводимую «Строгановским подлинником», Лесков называет «самой любимой иконой русского народа» (см.: Н.С. Лесков. Сошествие во ад (Апокрифическое сказание). – «Полн. собр. соч. Н.С. Лескова в 12 томах». Т. 12. СПб., 1897, с. 447–468). – *495.*

[88] *Виттенберг* – оплот лютеранской реформации, в котором разворачивалась деятельность Лютера. К вратам городской церкви Виттенберга в 1517 г. Лютер прибил свои 95 тезисов. Здесь же под так называемым «дубом Лютера» он сжег папскую буллу. – *496.*

[89] Цитируется перевод «Фауста» Н. Грекова (СПб., 1859, с. 7). Дословный перевод этого места трагедии Гете:

Окружают тебя в дыме и гнили
Только скелеты животных и кости мертвых. – *497.*

[90] См.: И.-В. Гете. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957; в издание включены и работы Гете по остеологии. – *497.*

[91] *Кнебель* Карл-Людвиг (1744–1834), немецкий писатель и поэт, в молодости офицер прусской службы. Известен переводами Проперция и Лукреция. Как оригинальный поэт малозначителен. Жил в Веймаре, входил в кружок Гете, был его ближайшим другом. В 1851 г. в Лейпциге была издана его «Переписка с Гете». – *497.*

[92] Неоконченная обработка Лессингом народной легенды о Фаусте была первой попыткой переосмысления этого образа в духе буржуазного Просвещения XVIII века: герой должен был воплотить трагедию поисков знания раскрепощенным человеческим разумом. По замыслу Лессинга, вопреки народному представлению, Фауст спасается. Еще в прологе к драме «голос в вышине» предрекает злым, дьявольским силам: «Вам не победить!» (см. материалы по «Фаусту» Лессинга в кн.: Г. Э. Лессинг. Избр. произведения. М., 1953, с. 371–382). – *502.*

[93] С 1791 г. Гете заведовал Веймарским театром. – *502.*

[94] Так выражает свою мечту о будущем Фауст в предсмертном монологе:

Чтоб я увидел в блеске силы дивной
Свободный край, свободный мой народ!
Тогда сказал бы я: мгновенье,
Прекрасно ты, продлись, постой!
И не смело б веков теченье
Следа, оставленного мной!

Перевод Н.А. Холодковского. – 502.

[95] Под этим заглавием составители объединили ряд заметок, примыкающих к статье «"Фауст" Гете и народная поэма о Фаусте». – *504*.

[96] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 7 (копия рукой В.А. Кожевникова – к. 4, ед. хр. 1, л. 28). – *504*.

[97] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 5, л. 1–1 об. (копия рукой В.А. Кожевникова – к. 4, ед. хр. 1, л. 26). – *505*.

[98] См. примеч. 31 к «Супраморализму» – Т. I наст. изд., с. 511. – *505*.

[99] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 3, л. 22 об. – *505*.

[100] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 6 (копия рукой В.А. Кожевникова – к. 4, ед. хр. 1, л. 27). – *505*.

[101] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 3, лл. 27 об. – 28 (копия рукой В.А. Кожевникова – к. 4, ед. хр. 1, лл. 22–23). – *506*.

[102] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 7 (копия рукой В.А. Кожевникова – к. 4, ед. хр. 1, л. 28). «*Цена жизни*» – поэма В.А. Кожевникова – см. примеч. 181. – *506*.

[103] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 4 (копия рукой В.А. Кожевникова – к. 4, ед. хр. 1, лл. 23–24). Заметка посвящена философской поэме «Фауст» (1836) австрийского поэта Николауса *Ленау* (наст. имя – Николаус Франц Нимбш фон Штреленау). – *507*.

[104] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 3, л. 29–29 об. (копия рукой В.А. Кожевникова – к. 4, ед. хр. 1, лл. 24–25). – *508*.

[105] Название дано составителями. Первая заметка печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 3, лл. 21–22 (копия рукой В.А. Кожевникова – к. 4, ед. хр. 1, лл. 18–19). – *509*.

[106] Речь идет о теории «метаморфозы растений», разработанной И. Гете в 1790 г. Согласно этой теории, все органы высших (листостебельных) растений построены по одному образцу – а именно, по образцу листа. Теория метаморфозы как высшего принципа единства строения растений дала толчок развитию морфологии растений. – *509*.

[107] В зоологии и анатомии Гете проводил те же идеи, что и в ботанике. Занимаясь остеологией, в 1784 г. он открыл наличие в черепе человека межчелюстной кости, отсутствие которой считалось одной из важных отличительных черт человека в сравнении с млекопитающими, и таким образом подтвердил единство строения животного и человеческого организмов. – *509*.

[108] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 3, л. 20–20 об. (копия рукой В.А. Кожевникова – к. 4, ед. хр. 1, лл. 17–18). – *510*.

[109] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 3, л. 8–8 об. – *511*.

[110] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 74 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 71–80). Ранее опубликовано: Н.Ф. Федоров. Сочинения. М., 1982, с. 614–621. О романе Э. Беллами и трактате Л. Гронленда см. примеч. 9 к третьей части «Записки». – Т. I наст. изд., с. 478. – *512*.

[111] Сюжет у Беллами следующий: герой романа Юлиан Вест, страдающий бессонницей, прибегает к помощи гипнотизера. Сон оказывается летаргическим. Вест случайно остается в целости и сохранности в течение длительного времени. Его считают погибшим. Героя откапывают и «воскрешают» через 113 лет, в 2000 году. За это время экономический строй, система воспитания, управления, весь уклад жизни общества радикально изменились (в духе рецептов экономиста Л. Гронленда). Роман представляет собой подробное описание этого нового «золотого века». Для Федорова если это и «рай на земле», то рай мещанский, потребительский, общество, стремящееся накормить своих членов, неустанно развлекать их. – *512*.

[112] Имеется в виду важная деталь уклада жизни нового общества. Все его члены, кроме немногих людей творческого труда, после окончания курса образования обязаны пройти 24-летнюю службу в трудовой армии, где они избирают себе занятие по желанию. – *512*.

[113] В романе Беллами все члены общества, окончив службу, с 45-летнего возраста освобождаются от всякого государственного надзора, предоставляются самим себе и получают возможность заниматься науками и искусствами или просто предаваться разнообразным развлечениям. – *513*.

[114] Э. Беллами. Через сто лет. Пер. Ф. Зинина. СПб., 1891, с. 191. Федоров приводит цитаты из романа по русскому его изданию 1901 г. (СПб., изд. Павленкова; перевод тот же). – *513.*

[115] Федоров справедливо называет Президента «опекуном» общества. Ср.: «В выдвинутой Беллами государственно-правовой концепции демократии старая теория полицейских функций государства сливается со всеобъемлющим учением об опеке» (В.Л. Паррингтон. Основные течения американской мысли. Т. II. М., 1963, с. 386). – *513.*

[116] Основным стимулом для работы в промышленной армии является общественная слава, почет, продвижение по иерархическим ступеням армии. – *513.*

[117] См. разговор героя с его «воскресителем» – доктором на с. 194: «У нас теперь нет тюрем. Все случаи атавизма лечатся в госпиталях». Федорова возмутило приложение к преступным действиям слова «атавизм», означающего «проявление в элементарной степени какой-нибудь черты далекого предка». – *513.*

[118] Имеется в виду забвение жителями 2000 года того факта, что на перегной для их «гармонии» пошли неисчислимые прошедшие поколения. – *513.*

[119] Тексту издания 1891 г., как и того, с каким имел дело Федоров, предпослана иллюстрация, изображающая гипнотизера, производящего пассы над лежащим героем. – *514.*

[120] Имеется в виду сон героя, в котором он опять очутился в XIX столетии. Перед ним предстает зрелище «гнойной массы человеческого несчастья», толп бедняков, голос которых звучит отовсюду: «Что ты сделал с твоим братом, Авель?» (с. 306). Так миф об убийстве Каином Авеля радикально перетолковывается Беллами: Авель – представитель богатого класса, Каин – бедного; Авель – счастливый обладатель наследства, который, лишив брата средств к существованию, тем самым – остается додумать читателю – вынудит в свое время Каина убить своего брата как узурпатора. Представляя миф о первом убийстве, первом зле как метафору социального неравенства, Беллами, по мысли Федорова, не понимает всей глубины небратства, заключающегося в природном законе вытеснения, не видит подлинного истока зла, уходящего в лишение жизни, в смерть. – *514.*

[121] Скорее всего Федоров цитирует в своем переводе издание трактата Гронленда на английском языке – «The Cooperative common-wealth in its outlines» (1884). – *515.*

[122] *Новой фантазией на старую тему* был назван роман Беллами в сб. «В поисках лучшего будущего» (2 изд., СПб., 1908). – *516.*

[123] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 39 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 118–119). Роман «*Идеалы нашего времени*» австрийского писателя, малоросса по происхождению, Леопольда фон *Захер-Мазоха* (1836–1895), которого современники по манере письма называли «малороссийским Тургеневым», а по пессимистическому миросозерцанию – «славянским Шопенгауэром», впервые был издан в русском переводе в Москве в 1877 г. Писатель воспроизводил здесь картину современной ему Германии, стремился, как сам замечал в предисловии, «поставить зеркало перед немецким народом», призвать его к труду самосознания, к трезвой самооценке. Писал о крушении исконных идеалов как о характерной черте времени, о разрыве традиции. – *517.*

[124] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 8. – *518.*

[125] В романе швейцарско-французского писателя Эдуарда *Рода* (1862–1910) «*На высоте*» (рус. пер.: «Новости иностранной литературы», 1897, № 4) описывалась судьба маленького альпийского селения Валланш, процесс разрушения его исконного патриархального уклада под влиянием «цивилизаторской» деятельности приезжего предпринимателя г-на Ларойна, стремившегося создать «новый Валланш» («Почерневшие от времени дома, сараи, где складывали сено, коровники – все это исчезает, чтобы уступить место красивым белым домам и обширным отелям, всей “индустрии”, которая фабрикует миллионеров»). – *518.*

[126] Имеется в виду эпизод, описанный в III части романа. Речь в нем шла о сносе сельского кладбища, которое по плану реформаторов попадало в черту будущего города. Э. Род так описывал картину оскверненного погоста: «Это мирное поле успокоения было совершенно разорено. Остатки крестов валялись на земле, которая была взрыта как бы для посева. Старые деревья, столько лет осенявшие могилы, были вырваны с корнями, около церковной стены лежала груда костей – останки мертвецов, которых теперь изгоняли из последнего убежища» (Указ. соч., с. 122). – *518.*

[127] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 12, к. 7, ед. хр. 92, лл. 3–3 об., 5–7 об. Статья написана в 1990 г. В.А. Кожевников и Н.П. Петерсон считали ее утраченной (см. предисловие к Т. II «Философии общего дела», М., 1913, с. IV). В настоящее время разыскана среди автографов Федорова. – *518.*

[128] Пьеса «Йун Габриэль Боркман» (1896). – *519.*

[129] Здесь и далее Федоров ссылается на статью Анри *Лихтенберже* «Миросозерцание Ибсена» (H. Lichtenberger. Ibsen Weltanschauung // Literarisches Echo, 1900, № 2, S. 1681–1690. – *519.*

[130] Пьесы «Строитель Сольнес» (1892), «Когда мы, мертвые, пробуждаемся» (1899). – *519.*

[131] Драма «*Когда мы, мертвые, пробуждаемся*» особенно интересовала Федорова. Еще весной 1900 г., в одном из писем В.А. Кожевникову, мыслитель спрашивал: «Где напечатана новая драма Ибсена "Когда мы, мертвые, проснемся"?» (письмо от 10 апреля 1900 г.). Возможно, Федоров видел и постановку пьесы, с 28 ноября 1900 г. шедшей на сцене Московского Художественного театра. Краткий анализ содержания пьесы Федоров дал и в другой статье – «Мировая трагедия» (см. Т. II наст. изд., с. 155–156). – *520.*

[132] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 42 (копия рукой В.А. Кожевникова с поправками Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 332). Ранее опубликовано: Н.Ф. Федоров. Сочинения. М., 1982, с. 625–656.

Стихотворение В.С. Соловьева «Родина русской поэзии. По поводу элегии "Сельское кладбище"» было впервые напечатано в журнале «Вестник Европы» в № 11 за 1897 г. Посвящено стихотворению В.А. Жуковского, вольному переводу «Элегии, написанной на сельском кладбище» английского поэта Т. Грея. Первый издатель стихотворения Жуковского – Н.П. Карамзин. – *522.*

[133] В одном из писем к Кожевникову Федоров просит прислать ему текст одного из таких причитаний, которое произвело сильнейшее впечатление в детстве на самого Кожевникова. Начиналось оно так:

Привяжу я коня к колоколеньке,
Сам ударюсь о сыру-землю:
«Расступися, мать сыра-земля;
Ты раскройся, гробова доска,
Встань, проснися, родна-матушка». – *522.*

[134] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 27, 28 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 1-12). Ранее опубликовано: «Философия бессмертия и воскрешения.» Вып. 2, с. 182–187.

Статья была писана в год столетнего юбилея со дня рождения А.С. Пушкина (1899). Мыслитель предполагал дать в ней оценку предстоявшим торжествам (а они обещали быть грандиозными), а также тому образу поэта, что сложился в культурном и общественном сознании второй половины XIX в., согласно которому Пушкин – то новое и главное слово, которое Россия принесла миру, целостное и совершенное явление русского духа, непревзойденный кумир как настоящих, так и грядущих поколений, с особой силой выразивший значение поэта как избранника и поэзии как свободного, вдохновенного творчества.

Та точка зрения, на которую встает Федоров, размышляя о приближающемся юбилее и культе Пушкина, напрямую связана с его собственным взглядом на задачи жизни и задачи искусства, с присущим ему глубоко религиозным отношением к художественному творчеству. Идея независимости – а то и противоположности – сферы жизни и сферы искусства («Не для житейского волненья, / Не для корысти, не для битв, / Мы рождены для вдохновенья, / Для звуков сладких и молитв») была глубоко чужда философу, ощущалась им как греховная, а ведь именно Пушкин для сторонников теории «чистого искусства» был наиболее ярким ее выразителем, апологетом самоценности эстетического, свободы творчества, явного превосходства творимой в искусстве «второй действительности» над грубой и пошлой реальностью жизни. Федоров же стремится, напротив, выделить ту сторону творчества поэта, которая была обращена к крайним и вековечным вопросам, которая вписала его в традицию русской философской лирики.

В мысли Федорова очень силен деонтологический, этический пафос, алкание абсолюта. В его шкале ценностей главное – не культура (своего рода компромисс с идеалом), ведь она дает лишь мнимое, символическое бессмертие, созидает мир красоты и гармонии лишь в малом, лабораторном, «игрушечном» варианте, и нередко возлагает на алтарь этого созидания самые прекрасные, самые трепетные цветы жизни. Главное для него – жизнь, жизнь всех и каждого, ее совершенствование, преображение, восполнение до благобытия. Главное – не эстетика, не «искусство для искусства», а вопрос «о смерти и жизни», о фундаментальной, онтологической необеспеченности человека. Разрешению этого основного, первичного вопроса и должно – в союзе с наукой, вдохновляемое высшим религиозным чаянием – пособлять искусство. Художественное творчество, по Федорову, находит свое оправдание именно в служении жизни – но не жизни, какова она есть, противоречивой и смертной, пронизанной энергиями разделения и зла, а жизни, какой должна она быть: бессмертной, обоженной, пребывающей в Боге.

Пушкинское празднование видится Федорову слишком уж восторженным и пышным, гипертрофированно восторженным и гипертрофированно пышным. В том виде, в каком предполагают осуществить его устроители юбилея, оно не раскроет, не утвердит, не увековечит, напротив, – исказит, изуродует облик поэта, «похоронит то, что было в поэте живого – вопрос о цели и смысле жизни». Более того, сослужит дурную службу современности, отвлекая совокупную, коллективную энергию, энергию творчества и созидания от необходимых, насущных вопросов, встававших тогда перед страной (вопрос о голодающих, о борьбе с неурожаями, вопрос о мире и о предотвращении военных столкновений и т. д.). Мыслитель убежден: Пушкинские дни должны быть религионизированы, вовлечены в цикл христианского богослужебного круга, осмыслены проективно (коренная черта федоровского подхода к явлениям жизни). Падая на время Великого поста, они должны стать своего рода покаянием интеллигенции, оторвавшейся от народных – а для Федорова, всечеловеческих нужд, – печалованием о неродственности и розни, о забвении своего долга перед отцами и предками, ее обращением на путь всеобщего дела.

Замысел статьи о Пушкине возник у Н.Ф. Федорова весной 1899 г. 15 апреля 1899 г. он писал В.А. Кожевникову: «Напомните Юрию Петровичу (Бартеневу. – *Сост.*) об оттисках его статей и о монографе Пушкинского стихотворения – «Дар напрасный», и сами, если можете, помогите ему. Нужно воспользоваться нынешним увлечением Пушкиным и самого Пушкина сделать орудием раскрытия «Цели жизни», которая выражена в Вашем стихотворении «Цель жизни» (о стихотворении В.А. Кожевникова см. примеч. 149). Так была обозначена стержневая тема будущей статьи, связанная с творчеством идеала. Параллельно возникал и другой ряд идей и оценок, относящийся уже конкретно к 100-летнему юбилею. В письме к Н.И. Стороженко, приглашавшему Н.Ф. Федорова принять участие в устроении Пушкинской выставки в Московском Публичном и Румянцевском музеях, Федоров замечал: «...должен сознаться, что не могу разделять такого нынешнего крайнего увлечения, которое по-видимому ничего не признает, кроме поэзии, в поэзии знает лишь Пушкина. В виду такого болезненного увлечения говорить нынешним Парнасцам, что существует другой вопрос, к изучению которого мог бы содействовать Музей, совершенно бесплодно». Воочию являлся контраст между всеобщим интересом к пушкинским торжествам и спокойным равнодушием по отношению к предстоявшей в 1899 г. международной мирной конференции. «Пушкинский юбилей для того, очевидно, и раздут, чтобы отвлечь внимание от Конференции» (письмо к В.А. Кожевникову от 12 мая 1899 г.).

Работа над статьей велась весной 1899 г. На полях брошюры «К делу умиротворения, возбуждаемому нотою 12-го августа» (см. примеч. 373, 374 к «Отечествоведению») имеются многочисленные заметки, касающиеся пушкинской темы. Однако статья не была закончена. В настоящем издании печатаются материалы к статье, собранные в цельный текст. – *522*.

[135] *Кайгородов* Дмитрий Николаевич (1846–1924) – ученый-естественник (фенолог, орнитолог), педагог, публицист. – *522*.

[136] *Две Британии* – Англия и Северо-Американские Соединенные штаты. – *523*.

[137] См. примеч. 41 к «Статьям о разоружении и умиротворении» – Т. II наст. изд., с. 481–482. – *523*.

[138] В 1898 г. отмечалось пятидесятилетие смерти Виссариона Григорьевича Белинского (1811–1848). Деятельность Белинского была для Федорова наиболее законченным проявлением «обличительного направления» русской литературной критики, к которому мыслитель относился резко отрицательно. По его убеждению, подобная критика оказывает деструктивное воздействие на душу; будучи детищем секуляризованного общества, она пестует в его членах неродственность и вражду, воспитывает сатирически-презрительное отношение к миру и человеку – отношение, в котором нет любви, чающей не обличения, а преображения. – *523.*

[139] «...черт догадал меня родиться в России с душою и с талантом!» (письмо к Н.Н. Пушкиной от 18 мая 1836) //А.С. Пушкин. Полн. собр. соч. в 10-ти тт. Т. 10. М., 1958, с. 583. – *523.*

[140] Строки из «Евгения Онегина»: «Там некогда гулял и я; / Но вреден север для меня». – *523.*

[141] «Ты, который не на привязи, как можешь ты оставаться в России? если царь даст мне свободу, то я месяца не останусь. [...] В 4-ой песне «Онегина» я изобразил свою жизнь; когда-нибудь прочтешь его и спросишь с милою улыбкой: где ж мой поэт? в нем дарование приметно – услышишь, милая, в ответ: он удрал в Париж и никогда в проклятую Русь не воротится – ай-да умница» (письмо к П.А. Вяземскому от 27 мая 1826) // А.С. Пушкин. Полн. собр. соч. в 10-ти тт. Т. 10, с. 208. – *523.*

[142] Стихотворение «Брожу ли я вдоль улиц шумных, / Вхожу ль во многолюдный храм» (1829). – *523.*

[143] Заключительные строки данного стихотворения:

«И пусть у гробового входа
Младая будет жизнь играть,
И равнодушная природа
Красою вечною сиять». – *523.*

[144] Стихотворение «Дар напрасный, дар случайный...» (1828). – *523.*

[145] Митрополит Московский *Филарет* (Дроздов) откликнулся на стихотворение «Дар напрасный, дар случайный» следующими строками:

Не напрасно, не случайно
Жизнь от Бога мне дана;
Не без воли Бога тайной
И на казнь осуждена.
Сам я своенравной властью
Зло из темных бездн воззвал,
Сам наполнил душу страстью,
Ум сомненьем взволновал.
Вспомнись мне, Забвенный мною!
Просияй сквозь сумрак дум!
И созиждется Тобою
Сердце чисто, правый ум. – *524.*

[146] Имеется в виду письмо В. Белинского к Н. Гоголю (1847), критически оценивавшее «Выбранные места из переписки с друзьями». – *524.*

[147] Иван Петрович *Клюшников* (1811–1895), поэт, член кружка Н.В. Станкевича. Откликом на пушкинское стихотворение стало его стихотворение «Жизнь» (1840):

Дар мгновенный, дар прекрасный,
Жизнь, зачем ты мне дана?
Ум молчит, а сердцу ясно:
Жизнь для жизни мне дана.
Все прекрасно в Божьем мире:
Сотворимый мир в нем скрыт.
Но он в храме, но он в лире,
Но он в разуме открыт.
Познавать его в твореньe,
Видеть духом, сердцем чтить –
Вот в чем жизни назначенье,
Вот что значит в Боге жить! – *524.*

[148] *Миллер* Всеволод Федорович (1848–1913) – русский фольклорист, языковед, этнограф, археолог. – *525.*

[149] Стихотворение В.А. Кожевникова «Цель жизни» (1898):

Дар напрасный, дар случайный,
Жизнь, зачем ты нам дана?
(А.С. Пушкин)
Жизнь для жизни нам дана
(Клюшников)

Жизнь дана нам не напрасно,
Не случайный дар она!
И уму, и сердцу ясно –
Жизнь для дела нам дана.
«Жизнь для жизни», наслажденье
Для себя на краткий миг –
Лишь орудье умерщвленья
И себя, и всех других.
Жизнь лишений, жизнь аскета,
Праздных битв с самим собой –
Гибель радости и света,
Гибель силы всей земной.
Для себя лишь жизнь преступна,
Невозможна без себя;
Жизнь счастливая доступна
Всем, со всеми, всех любя.
Жизнь дана, чтоб силой знанья,
Силой общего труда
Уничтожить все страданья,
Все лишенья навсегда.
Жизнь дана нам для победы
Над природою слепой
Что родит болезни, беды,
Голод, смерть в семье людской.
Жизнь дана нам для спасенья
Жизни всех земных сынов;
Жизнь дана для оживленья
Наших братьев и отцов.

(«Русский Вестник», 1898, № 11-12, с. 142). – *525.*

[150] Имеется в виду стихотворение «Отцы пустынники и жены непорочны» (1836). – *526.*

[151] Реминисценция из поэмы Н.А. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо» (1866–1876). – *526.*

[152] У Пушкина: «Бранил Гомера, Феокрита; / Зато читал Адама Смита / И был глубокий эконом». – *527.*

[152а] «Сцена из Фауста» (1825). Федоров меняет местами пушкинские строки. – *527.*

[153] Печатается по: ОР РГБ, к. 9, ед. хр. 27 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 1–2). Заметка написана в Ашхабаде осенью 1899 г. – *527.*

[154] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 20 (копия рукой В.А. Кожевникова – к. 3, ед. хр. 4, лл. 339–340). Первая заметка посвящена стихотворениям М.Ю. Лермонтова «И скучно и грустно...» (1840), «Выхожу один я на дорогу...» (1841). – *528.*

[155] Ср. в письме М.Ю. Лермонтова к М.А. Лопухиной от 2 сентября 1832 г.: «Страшно подумать, что настанет день, когда я не смогу сказать: я! – при этой мысли весь мир есть не что иное, как ком грязи». – *529.*

[156] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 89, к. 9, ед. хр. 10 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 413–431). Ранее опубликовано: «Литературная учеба», 1982, № 3, с. 163–167; «Контекст. 1988». М., 1989, с. 287–294. Над статьей, посвященной «Мертвым душам», Федоров работал весной 1898 г. Свидетельством этому служит фрагмент статьи «Каменные бабы как указание смысла и значения музеев» («Дон», 1898, 12 апреля, № 38), в котором речь идет о «Мертвых душах» и который содержательно близок статье «Проективное определение литературы». Сама статья закончена не была. В настоящем издании печатаются материалы к статье, собранные в единый текст.

Небезынтересно сравнить отношение к «Мертвым душам» Федорова с оценкой, данной им славянофилами и в частности К. Аксаковым (К. С. Аксаков. Несколько слов о поэме Гоголя: Похождения Чичикова, или Мертвые души // К.С. Аксаков, И.С. Аксаков. Литературная критика. М., 1981, с. 142–150). И тот, и другие указали на эпичность произведения. Но если К.С. Аксаков счел «Мертвые души» прямым возрождением эпического миросозерцания («Древний эпос восстает пред нами. [...] Древний эпос, основанный на глубоком простом созерцании», обнимающий собою «целый определенный мир во всей неразрывной связи его явлений» // Указ. соч., с. 141), то Федоров стремился доразвить «Мертвые души» до всенародного, священного эпоса, используя свой излюбленный прием проективной критики. Главным сюжетом такой эпопеи, призванной к воспитанию не только нации, но и всего человечества, становится примирение ученых и неученых, интеллигенции и народа, их объединение во всеобщем отеческом деле.

Для понимания некоторых образов, представленных в статье Федорова, необходимо учитывать особый аллегорический архаизм его стиля мышления, который соответствовал народному, крестьянскому духу его учения («Записка от неученых к ученым»). Так, к концу статьи он создает символический образ, воспитательную наглядную эмблему «раскаяния»: дворянство, читающее перед народом «Мертвые души», как самое сильное обличение своего класса. Такой образ так и просится в народный лубок, вернее являет его, только в словесной форме.

От низовой, народной литературы идет и другой образ, также представленный в конце статьи. Это образ адского мщения, воздаяния по заслугам, навеянный древнерусской поучительной притчей, духовными стихами, выразительно изображавшими загробные мучения неправедного богача (см., например, духовный стих «О двух Лазарях»). Однако здесь же Федоров дает и иной вариант развития событий, сокрушающий силу вражды крестьянства к дворянству: в случае искреннего и активного покаяния последнего («чистилище») он верит в возможность «все большего и большего примирения с народом до составления с ним одного целого». – *529.*

157 «Мертвые души» понимаются Федоровым расширительно в духе его учения, как вопрос о всех умерших, долге живых перед ними, как вопрос о жизни и смерти, самый глубокий натуральный вопрос, бессознательно направляющий художественное творчество и с романа Гоголя начинающий пробиваться к такому осознанию, которое Федоров пытается представить. – *530.*

158 Речь идет о документах, составленных в 1763 г. Иваном Ивановичем Бецким (1704–1795), личным секретарем Екатерины II, инициатором создания и реформирования системы учебно-воспитательных учреждений России. Согласно плану «Генерального учреждения о воспитании юношества обоего пола», целью воспитания, под влиянием идей просветителей, должно было быть создание «новой породы людей». План предусматривал открытие сети училищ, в которых воспитывались бы дети от 5–6 до 18–20 лет, причем на этот срок предполагалось полностью изолировать их от родителей. Этим же целям, по мнению Бецкого, должны были служить и воспитательные дома («Генеральный план Воспитательного дома в Москве»). Представленные проекты Бецкого послужили началом организации целой системы учебных заведений закрытого типа, а также Воспитательных домов. – *530.*

159 Комиссия об учреждении Училищ, созданная в целях радикальной реформы учебного дела в России, начала работу в 1782 г. – *531.*

160 См. стихотворение М.Ю. Лермонтова «Валерик» (впервые опубликовано в 1843 г.). – *531.*

161 Точный источник цитаты не установлен. – *531.*

162 Федоров отмечает у Чичикова тот тип сознания (в его практически-беззастенчивом выражении), который позднее дал позитивизм. *Альтруизм* – понятие и слово, введенное Ог. Контом. – *532.*

163 Цитата из рецензии В.Г. Белинского на второе издание «Мертвых душ» 1846 г. // В.Г. Белинский. Избранные сочинения. Т. 2, М., 1936, с. 294. В своей первой статье о «Мертвых душах» (рецензия на издание 1842 г.) В.Г. Белинский не ставил вопроса о жанре гоголевского произведения и пользовался данным самим Гоголем определением «поэма». Тезис о том, что «Мертвые души» – роман, возник в полемике с К.С. Аксаковым, видевшим

в них возрождение древнего эпоса; см.: В.Г. Белинский. Несколько слов о поэме Гоголя: Похождения Чичикова, или Мертвые души; Объяснение на объяснение по поводу поэмы Гоголя «Мертвые души» (здесь же четко выражена мысль об эволюции эпоса к высшей его форме – роману). – *532.*

164 Речь идет о секретных комитетах, обсуждавших вопросы крестьянской реформы, которые неоднократно образовывались в царствование Николая I. Первый из них, «Комитет 6 декабря 1826 г.» улучшил законодательство о государственных крестьянах (в 1837 г., по инициативе М.М. Сперанского и П.Д. Киселева, было создано Министерство государственных имуществ). Последующие комитеты обсуждали меры улучшения быта крепостных (в 1842 г. – закон об «обязанных крестьянах»). Дальней целью комитетов, поддерживаемой также самим царем, была отмена крепостного права. – *533.*

165 Федоров создает идеальный проект будущего развития вопроса о «мертвых душах». Вторая и третья части «Мертвых душ» – две стадии одного проекта для осуществления в реальности. Вторая часть как необходимость раскаяния дворянства перед народом за все свои грехи и преступления; а третья как начало всеобщего братского дела. – *533.*

166 Купец-откупщик *Муразов* – один из трех положительных героев-миллионеров, представителей «праведного братства» во второй части «Мертвых душ» Гоголя, помогает «выпрямиться» ряду героев, в том числе Чичикову. – *533.*

167 Федоров имеет в виду речь идеального генерал-губернатора в финале второго тома, обращенную ко всем чиновникам округи, погрязшим в обмане и взяточничестве, с призывом к нравственному совершенствованию и «спасению отечества» от гибели. Губернатор, вышивающий по тюлю, – персонаж первого тома «Мертвых душ». – *533.*

168 *Александр Петрович* – «диво воспитателей» (с его «Я требую ума, а не чего-либо другого»), «идол юношей» (в том числе Тентетникова, будущего «байбака» и «коптителя неба» во второй части романа). Федоров указывает не только на утопичность, но и на ущербность воспитательного идеала, пестующего «высший ум», оторванный от жизни, от дела, а потому легко превращающийся в выспренное, кастовое умничанье. – *533.*

169 *Хлобуев* – представитель «древнего рода», «умный человек», но разорившийся и опустившийся дворянин, которого Муразов посылает по губерниям к народу собирать деньги на храм. Вместе с задачей нравственного возрождения еще одной «мертвой души» преследуется цель глубокого познания жизни народа для последующего совершения «добрых дел» на его пользу. – *534.*

170 «В одной части губернии сказался голод» (заключительная глава второго тома). Муразов собирается бесплатно кормить голодающих крестьян. Как известно, в 1880-х годах, во время голода, Л.Н. Толстой организовал бесплатные общественные столовые. Для Федорова подобные мероприятия – филантропическая капля добра в море народного несчастья. Радикальное решение «продовольственного вопроса» он видел в метеорической регуляции. – *534.*

171 Имеется в виду то развитие событий романа Гоголя, которое известно по пересказам слышавших его чтение до сожжения второй части. *Тентетников* участвует в освободительном, революционном движении, ссылается в Сибирь, куда его сопровождает его возлюбленная *Уленька*, дочь генерала Бетрищева, образ которой, созданный в условно-романтическом духе, возникает в сохранившихся главах романа Гоголя. – *535.*

172 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 10, л. 1 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 422). – *536.*

173 Описка Федорова. Газетой Московского университета до 1863 г. были «Московские ведомости». – *537.*

174 Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 10, л. 3–3 об. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, л. 424). В заметке речь идет о повести Н.В. Гоголя «Старосветские помещики». – *537.*

175 Печатается по: «Дон», 1898, 6 августа, № 84 (без подписи). В фонде Н.П. Петерсона хранится вырезка из газеты (ОР РГБ, ф. 657, к. 2, ед. хр. 2). Черновик текста – к. 7, ед. хр. 114. Попытку опубликовать стихотворение В.А. Кожевникова, которое он очень ценил, Федоров предпринял в конце июля 1898 г. 4 августа 1898 г. Н.Ф. Федоров и Н.П. Петерсон сообщали В.А. Кожевникову: «Ваше стихотворение, если будет напечатано, может стать

основою, базисом дела». Спустя день стихотворение появилось в «Доне» с послесловием Н.Ф. Федорова. – *537.*

[176] См.: *А.И. Введенский.* К характеристике современных настроений: вторая стадия подъема // Богословский вестник, 1894, № 4, с. 148–168 (о В.А. Кожевникове – с. 161–165). [В.А. Гольцев.] Литературное обозрение // Вестник Европы, 1894, № 3, с. 422–429. Полемические заметки Н.Ф. Федорова по поводу рецензии «Вестника Европы» см. Т. IV наст. изд. – *538.*

[177] Речь идет о книге В.А. Кожевникова «Нравственное и умственное развитие римского общества во II в.» (Козлов, 1874). – *539.*

[178] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 17 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 233–234). – *539.*

[179] Ср. в стихирах Пасхи, исполняемых на Пасхальной утрени: «Воскресения день, и просветимся торжеством, и друг друга обымем. Рцем, братие, и ненавидящим нас простим вся воскресением». – *540.*

[180] Печатается по: ОР РГБ, к. 7, ед. хр. 51 (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 4, лл. 235–236). Название дано составителями. Стихотворение «Да приидет Царствие Твое» В.А. Кожевников написал 25 августа 1897 г. в своем имении Дубровицы (поэтому Федоров и называет его «Дубровицким стихотворением»). 25 же августа он отправил текст стихотворения Н.Ф. Федорову вместе с письмом следующего содержания: «Дорогой и глубокоуважаемый Николай Федорович! Посылаю Вам несколько строк, внушенных вчерашним разговором и чтением. Если они чего достойны, прошу Вас оставить их на добрую память о нашем вчерашнем собеседовании в Подольской "Стрельне". Сердечно Ваш В. Кожевников». (Текст стихотворения вместе с письмом хранятся в: ОР РГБ, к. 9, ед. хр. 88.)

ДА ПРИИДЕТ ЦАРСТВИЕ ТВОЕ!

Посвящается Н.Ф. Федорову

С тех пор, как у порога рая
Любви нарушен был закон.
И, кровью землю обагряя,
Был братом брат же умерщвлен,

С тех пор, как плод непослушанья,
Созрел, меж братьями раздор, –
С тех пор земля – удел страданья,
Над миром смерть царит с тех пор.

За поколеньем поколенье
Сменяясь грустно на земле,
Живет короткие мгновенья
И снова тонет в вечной мгле.

Скорбей и радостей жилище
Великих дней и счастья снов,
Весь мир – огромное кладбище
Забытых братьев и отцов.

Звучат пиры, клокочут страсти,
И, себялюбием полны,
Кумирам алчности и власти
Всецело преданы сыны.

В порыве чувственности слиты
Все силы в нас на краткий миг,
А прежде жившие забыты
И вспомнить некогда о них!..

Так к наслажденья хмельной чаше
Устами жадно все мы льнем:

И жизнь, и мир на миг – все наше!
Но через миг и мы умрем!

Сменяя нас, иные силы,
Как мы, роскошно расцветут,
А наши свежие могилы
Забвеньем тем же зарастут.

И в сумрак этого забвенья
Вступившим даже не дано
Последней мысли утешенье,
Что не заслужено оно.

Не то же ль делалось и нами?
Забыли мы, – забудут нас!
Над бессердечными сынами
Пробьет забвенья грозный час!

А кара общая забвенья
Сынами блудными отцов –
Погибель всех, и смерть, и тленье
И для отцов, и для сынов!

Так было, есть, ужель и будет
Ужель рождающийся вновь
И впредь покорно позабудет
И благодарность, и любовь?

О нет, придет иное время!
Сознания долга день придет!
Спадет забот ничтожных бремя,
Обман коварных чар спадет;

Пред человечеством, согретым
Любовью к тем, кем жизнь дана,
Заблещет ясным, бодрым светом
В веках грядущих цель одна:

Трудом всеобщим, знанья силой,
Любовью смерть остановить,
И прах отеческий, всем милый,
К бессмертной жизни возвратить.

Исчезнут распри и страданья;
Людей вновь дружная семья
Сольется в общем ликованьи
В день воскресенья бытия;

И перед Богом Триединым
В любви склоняясь, бытие
Воскликнет все с Предвечным Сыном:
«Настало Царствие Твое!» – *540*.

[181] Ниже печатается ряд материалов к статье Федорова, посвященной поэме В.А. Кожевникова «Цена жизни». Сама статья не сохранилась: в одном из писем В.А. Кожевникову Федоров сообщил, что, будучи недоволен ею, предал ее сожжению. Об обстоятельствах написания поэмы «Цена жизни» В.А. Кожевников сообщает следующее: «В течение нескольких лет побуждал он меня изложить основные черты его учения в стихотворной форме, совершенно игнорируя при этом как трудности задачи по существу, так и мои ссылки на отсутствие у меня способностей для ее выполнения в художественной форме. Ставя точность изложения мыслей значительно выше эстетических требований, он не переставал твердить, что “при любви к теме и старании, одолеть ее всегда можно”. Широко расходясь с ним во взглядах на трудность задачи и на должные способы ее выполнения, я, тем не менее, попробовал использовать для нее форму одного из восточных вариантов Повести об

Александре, в надежде, что обильные поэтические красоты сказания хотя бы до некоторой степени будут уравновешивать дефекты выполнения. Так возникло это произведение, которое, вопреки настаиванию Николая Федоровича, я никак не решался напечатать» (ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, л. 136). Готовя тексты заметок Федорова для издания в III томе «Философии общего дела», Кожевников собирался поместить здесь и свою поэму, ввиду тесной связи с ней их содержания (там же). Однако в сохранившихся материалах к III тому текст поэмы Кожевникова отсутствует, и в настоящее время она считается утраченной.

Под «одним из восточных вариантов Повести об Александре» скорее всего имеется в виду так называемая «Сербская Александрия», поздняя греческая переработка легендарного романа псевдо-Каллисфена (356–323 до н.э.) «Деяния Александра». На Руси она появилась в XV в. и получила широкое хождение в рукописях. «Сербская Александрия» в полусказочной форме описывала жизнь Александра Македонского (356–323), его походы, основание великой империи. Реальные исторические эпизоды перемежались в ней с повествованиями о путешествии на «острова блаженных», в Солнечный город, о схождении в пещеру смерти (ад). Образ самого царя строился как образ «мужа праведного и справедливого», в каком-то смысле даже богоизбранного (подчеркивалась его связь с пророком Иеремией).

Выбор в качестве источника образов и сюжета поэмы о «цели жизни» именно этого литературного памятника был далеко не случаен: в центре «Сербской Александрии» стояла онтологическая тема: о жизни и смерти, о конечности человеческого бытия, тщетности всей земной славы. На протяжении всего повествования развивался мотив неизбежной смерти героя: ему не удается достать живую воду, в своих странствиях он то и дело слышит от разных персонажей: «не может смертный рай тут увидеть», «иди с миром, Александр, всю землю приобрел, а потом сам в нее сойдешь», а в Солнечном храме видит надпись, предрекающую его кончину. Грустная интонация – сознание смертности – сохраняется до конца сказания. Александр печалится, душа его жаждет бессмертия. Жаждут бессмертия и сказочные «рахманы» – «нагомудрецы», живущие на островах блаженных. Александр спрашивает их: «Что вам дать такого, чего нет в вашей стране?» – и они отвечают: «Дай бессмертия, помираем уже». Роман заканчивается смертью героя, отравленного одним из его сподвижников, но за некоторое время до смерти, в одну из ночей, Александру является пророк Иеремия: и он не только предвещает царю близкую его смерть, но и рисует перед ним картину грядущего «восстания мертвых», «страшного суда», преображения и встречи всех воскресших. Сказание описывает душевное смятение Александра после этого пророческого сна: он молится Богу, вопрошает: как так, если плоть распадается в прах, возможно ли ей вновь соединиться, и завершает исповеданием: «чудны дела Твои, Господи» (Александрия. М.-Л., 1965. См. там же статью Я.С.Лурье, подробно разбирающую «тему смерти» в «Сербской Александрии»).

«Средневековая Александрия» – так называет Федоров «Сербскую Александрию» – была открытием смертности. «Нововековая Александрия» – поэма В.А. Кожевникова – развивала идею «восстания из мертвых». Имеющаяся литературная форма наполнялась новым, активно-христианским содержанием. И если в первом сказании военные походы и странствия героя вели его к пониманию тщеты земного существования, к тому, что «все суета сует», к тому, что «земля еси и в землю отыдеши», то вторая поэма давала приходу человека в мир и смысл, и цель – цель, заключающуюся в возвращении жизни. В одной из черновых заметок Федоров так обозначил идею поэмы: «Поэма “Цена жизни” начинается походом Александра Полководца вообще, последнего полководца последнего похода. Дорога идет мертвой пустыней среди могильных курганов людей и груды конских костей. Пусть он пройдет, попирая прах праотца, Памир, но победив и приобретя весь мир, пусть опять вернется к праху, который попирал» (ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 127, л. 10 об.).

В заметках о поэме «Цена жизни» мы вновь сталкиваемся с характерными историософскими идеями Федорова – о Памире как «колыбели человечества» и одновременно нравственном средоточии истории, о тех сокровенных чаяниях, что влекли, по его мысли, народы в их расселении по лицу земли, питали историческую жизнь человечества (поиск бессмертия, рая, «могилы праотца»). Разбор поэмы Кожевникова фактически становится еще одним вариантом целостного изложения учения «всеобщего дела».

Среди хранящихся в ОР РГБ материалов имеется следующий план разбора поэмы «Цена жизни»:

«Комментарии или эпитафия к поэме
“Цена жизни”

Героем Русско-Всемирной поэмы может быть только Примиритель Востока и Запада Александр, по-западному, Искандер, по-восточному. Покончив с Востоком, Александр не мог присоединить весь Запад. Поэтому столицею стала Александрия, а не Византия.

Разбор названия поэмы. *По содержанию и по герою поэмы.*

1. Заглавие по содержанию.
2. *Название по герою. Александрия* древняя, средняя и новая (мифическая, критическая или позитивная, проективная).
3. *Эпиграфы.*
4. Посвящение.
5. Фабула – хождение по аду и раю, по мытарствам и выход из них.
6. Об отношении поэмы “Цена жизни” к другим поэмам.
7. О роли праха и золота во всемирной истории».

На обороте листа надпись: «Введение к комментарию поэмы “Цена жизни”, хотя этот комментарий будет лишь эпитафией». Данная надпись свидетельствует о том, что разбор поэмы писался Федоровым после отказа Кожевникова опубликовать ее в печати, и, возможно, с его помощью Николай Федорович надеялся переубедить Кожевникова. В тексте заметок Федорова иногда встречаются цитаты из поэмы (часть из них приведена в комментарии).

Первые четыре заметки к разбору поэмы печатаются по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 127, лл. 1–10, 14 (копия рукой В.А. Кожевникова: к. 3, ед. хр. 3, лл. 136–142, 145–146). *–541.*

182 *Офир* – страна, в которую, согласно Библии, в X в. до н.э. царь Соломон и царь Тира Хирам отправляли совместные морские экспедиции. Из Офира везли золото, слоновую кость, эбеновое дерево. Вопрос о местонахождении Офира спорен: его искали в Южной Аравии, в Восточной Африке, а также в Индии. Федоров, следуя последнему предположению, Офиром называет Индию. Офир – легендарная страна золота и несметных богатств (согласно поэме Кожевникова, одно из мест, куда в своих походах и странствиях направлялся Александр), – становится для мыслителя ложным центром мировой Истории (в противовес истинному ее центру – Памиру). *– 542.*

183 *Скифия* – название Северного Причерноморья в сочинениях античных писателей (занимала степи между устьями Дуная и Дона, включая степной Крым и лесостепные районы Северного Причерноморья). Для Федорова Скифия – «ни Восток, ни Запад, ни Европа, ни Азия», будущая территория России, «Третьего Рима» – становится своеобразным «мостом» между Офиром, историей как она есть, и Памиром, историей какой она должна быть (в поэме В.А.Кожевникова это выражено образом весов, стоящих на границе Скифии (см. примеч. 187), – видя эти весы, Александр и познает «цену вещей»). *– 542.*

184 Продвигаясь на Восток, на территорию Иранского нагорья (330 до н.э.) и Средней Азии (329 до н.э.), Александр Македонский основывал в завоеванных им местностях города-крепости с сильными военными гарнизонами, называя эти города «Александриями». Всего было основано 70 таких городов-крепостей. При этом во внутренней политике своей огромной империи, простиравшейся почти до Самарканда, Александр стремился к политическому и культурному сближению греко-македонцев с завоеванными народами (*«примиритель Востока и Запада»*). *– 543.*

185 В «Сербской Александрии» важное место занимал рассказ о путешествии Александра на острова блаженных и в пещеру мертвых, где он встретил эллинских богов и царей, а также всех тех, с кем воевал и кто пал от его руки. В поэме «Цена жизни» герой к ее финалу обретал то понимание задачи человека в мире, которое в перспективе истории и приведет род человеческий к разрушению ада и созиданию благобытия (см. у Кожевникова:

Объединяя
Мир весь добром,
К битве веди нас
С общим врагом). – *543.*

[186] Федоров имеет в виду начальные строки «Илиады» (см. примеч. 58 к «Собору». – Т. I наст. изд., с. 499). – *543.*

[187] По федоровским заметкам можно приблизительно восстановить главный смыслосодержащий эпизод поэмы «Цена жизни». Когда Александр, направляясь в Индию, подошел к границе Скифской земли, он увидел большие весы. Одна чаша весов была пуста, на другой лежал череп. Александр положил на пустую чашу весов тяжелые слитки золота, но весы остались в прежнем положении, бросил свои роскошные доспехи – весы не шелохнулись, чаша с черепом по-прежнему упиралась в землю, наконец возложил на весы свою царскую порфиру – но нет, чаша с черепом не поднялась. И лишь когда на чашу с такой огромной тяжестью он бросил горсть праха, она стала опускаться вниз, и весы пришли в равновесие.

Приведем еще один набросок Федорова с цитатой из поэмы: «Восток и Запад. Поэма о великом полководце, в коем История приходит к сознанию необходимости дать иное, новое употребление оружию.

Меч обагренный
В братской крови
Дверь не отворит
К храму любви.
Дух твой, объятый
Бурей страстей,
Знает ли платы,
Цены вещей (Werthurteilen)

Смотрит над входом (на кладбище) на Памир
Видны весы
Все золотые
Дивной красы,
Пусто на правой» [далее текст обрывается]. – *543.*

[188] То же, что «мене, мене, текел, упарсин!» – см. примеч. 191. – *545.*

[189] Один из фрагментов поэмы, описывающий Скифию:

Сельский погост
Предков жилище,
Вот их кресты.
Тихо кладбище,
Зелень, цветы.
Вместо же вздохов,
Стонов и слез,
Пенье монашки... – *547.*

[190] См. примеч. 187. – *547.*

[191] По рассказу книги пророка Даниила (Дан 5:25-28), когда царь вавилонский Валтасар во время одного из пиршеств приказал принести из Иерусалимского храма священные сосуды и кощунственно пил из них со своими вельможами, женами и наложницами, он внезапно увидел кисть руки, которая писала на стене какие-то слова. Когда никто из вавилонских мудрецов не смог ни объяснить, ни даже прочесть написанного, царь призвал пророка Даниила, и тот пояснил, что слова эти – «*мене, мене, текел, упарсин*», а их значение: царство твое Бог исчислил (мене), ты взвешен на весах (текел) и найден очень легким, тебе недостает того, за что можно бы продлить твое существование, и твое царство разделяется (фарес). В ту же ночь Валтасар был убит. – *547.*

[192] Ср.: Ис 5:24, Иер 6:19; 16:11. – *547.*

[193] Федоров предлагает изобразить в картине Суда один из излюбленных сюжетов древнерусской словесности – *спор Правды с Кривдой. – 547.*

[194] Ср. у Кожевникова:

Люди в томленьи
Страждут и ждут
Об искупленьи
К знанью зовут.

Знанье ж надменно
Молвит в ответ:
Гибни, мир тленный!
К лучшему нет
Людям исхода. – *548.*

[195] У Кожевникова:

Силой сознанья
В нас этот прах
Вспыхнул впервые
Хотя бы на миг.
В нашей отчизне
Света сыны
Вечное пламя жизни
Повсюду возжечь должны. – *548.*

[196] См. примеч. 121 к III части «Записки». – Т. I наст. изд., с. 486–487. – *549.*

[197] Ср. другой набросок под тем же названием «Скифия» (ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 127, л. 27 об.): «Скифское движение, как предполагает председатель Тамбовской архивной комисии, шло от Минусинского края к Черному морю чрез Саратов, Тамбов, ознаменовало свое движение курганами *с каменными бабами*, так что почти вся степная полоса представляет кладбище, ряд могил с выходящими из них отцами (бабами)». – *549.*

[198] О федоровском понимании Кремля см. преамбулу к «Отечествоведению». – *549.*

[199] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 42 (копия рукой В.А. Кожевникова с поправками Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 143–144). – *550.*

[200] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 42, к. 6, ед. хр. 68, лл. 78–78 об. (копия рукой В.А.Кожевникова – к. 3, ед. хр. 3, л. 151). – *552.*

[201] Печатается по: ОР РГБ, к. 7, ед. хр. 127, лл. 26–27 (копия рукой В.А. Кожевникова – к. 3, ед. хр. 3, лл. 147–148). – *552.*

[202] Федоров имеет в виду эпические поэмы Нового времени. «*Генриада*» (1728) – поэма Вольтера; в ее герое, Генрихе IV, воплощен образ просвещенного монарха. «*Мессиада*» (1751–1753) – поэма Ф.Г.Клопштока. – *553.*

[203] «*Освобожденный Иерусалим*» (1580) – поэма Торквато Тассо, описывающая осаду и взятие Иерусалима в 1099 г. войсками Готфрида Бульонского. «*Порабощенный Константинополь*» – вероятно, имеется в виду «Повесть о падении Царьграда» (см. примеч. 67 к «Собору» – Т. I наст. изд., с. 500). – *553.*

[204] «*Луизиада*» (1572) – поэма Л. ди Камоэнса, описывающая плавание Васко да Гама в Индию для завоевания ее португальцами. Названа так в честь мифологического Луза, от которого, по преданию, ведут род португальцы. – *553.*

[205] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 11 (копия рукой В.А. Кожевникова с поправками Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, л. 152). – *554.*

[206] «Илиада». Кн. XXII, стихи 208–214. – *554.*

ПРИЛОЖЕНИЕ

[1] Печатается по: «Московские ведомости», 1892, 13 сентября, № 254 (подпись: Сергей***). О статье С.С.Слуцкого и проекте, ее вызвавшем, см. преамбулу к «Отечествоведению». – *557.*

[2] *Музей русской этнографии* (Дашковский этнографический музей) был основан по инициативе директора Московского Публичного и Румянцевского музеев В.А. Дашкова (см. примеч. 127 к «Отечествоведению») и открыт при Музеях в 1867 г. – *557.*

[3] Речь идет о храме Свт. Николая с приделом преп. Сергия Радонежского во дворе Московского Публичного и Румянцевского музеев. – *558.*

[4] Кого имеет в виду С.С. Слуцкий, установить не удалось. Возможно, речь идет о «В.И.» (Вячеславе Ивановиче?), которого Федоров упоминает в заметке «Вопрос об иконах в память жертвователей...» (см. в наст. томе). – *558.*

[5] Голода 1891 и холеры 1892 гг. – *558.*

[6] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 145, лл. 3–4 об. (копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 125–127). Об обстоятельствах написания и содержании заметки см. примеч. 212 к «Отечествоведению». Цитаты, приведенные В.А. Кожевниковым, взяты им из статьи А.В. Орлова-Давыдова. – *559.*

[7] В.А. Кожевников. Стены Кремля // Русский архив, 1893, № 11, с. 374. – *560.*

[8] Впервые опубликовано: «Наука и жизнь», 1893, № 44, с. 695–696 (подпись «И.Б.»). Об обстоятельствах написания статьи см. примеч. 289 к «Отечествоведению». В.А. Кожевниковым и Н.П. Петерсоном статья была помещена в I т. «Философии общего дела» в качестве первого приложения к статье «Два юбилея» («Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова». Т. I, с. 644-647). – *561.*

[9] Результаты исследований и наблюдений Рафаила Николаевича Савельева (1851–1903), инженера-железнодорожника и метеоролога, печатались в «Журнале Русского Физико-химического общества» (1893), в «Метеорологическом вестнике» (1891, 1892, 1893) и др., а также выходили отдельными изданиями. – *562.*

[10] А. Воейков. Метеорология в России. СПб., 1874, с.3. Сведения об истории метеорологических наблюдений в России в XIX в. И.А. Борисов дает по данной книге: с. 3–14. – *562.*

[11] Данное предположение было высказано в книге Я.В. Абрамова «В.Н. Каразин, его жизнь и общественная деятельность» (СПб., 1891, с. 75): «Каразин имел однако утешение встретить при своей жизни хотя одного человека, который понял его идеи и оценил их. Это был знаменитый Гумбольдт, который во время своего пребывания в России познакомился с Каразиным и с полным сочувствием выслушивал его широкие научные планы. И как знать, не перешли ли идеи Каразина относительно научной постановки метеорологии чрез Гумбольдта в западную науку и не явилось ли знаменитое предложение Леверье об организации телеграфических передач наблюдений метеорологических станций, послужившее к сообщению метеорологии характера практической науки, отголоском идей Каразина?» – *562.*

[12] «Русские ведомости» (1893, 23 января, № 22) так описывали метеорологическую станцию, открытую 1 ноября 1892 г. при «вновь организованном кабинете физической географии Московского университета»: она «помещается в центре Москвы, при университете, и снабжена пока лишь самыми необходимыми инструментами для метеорологических наблюдений [...] Флюгель установлен на куполе старого здания университета, а прочие наружные инструменты размещены на лужайке сада, находящегося на дворе при этом здании; барометр находится во временном помещении кабинета физической географии, в новом здании университета; снегомерные райки помещены: одна – на дворе старого университета, а остальные четыре – в сквере у храма Спасителя». Нужно сказать, что, несмотря на скудное оснащение, метеорологическая обсерватория университета, возглавлявшаяся Б.И. Срезневским, с первых дней своего существования работала очень активно. Уже с начала 1893 г. в Известиях Московской городской думы начали публиковаться ее бюллетени, содержавшие не только прогнозы погоды, но и сравнительные данные прошедших лет о самых высоких и самых низких температурах, наблюдавшихся в этот день, а также ряд других интересных данных (см. «Русские ведомости», 1893, 11 февраля, № 40). – *562.*

СОДЕРЖАНИЕ

Н. Ф. ФЕДОРОВ

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ
В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

Том третий

Редактор *И.И.Блауберг*
Художник *В.К.Кузнецов*
Художественный редактор *В.А.Пузанков*
Верстка и оригинал-макет *О.И.Севрюгиной*

Лицензия ЛР № 030624 от 1.12.94.

Подписано в печать 25.06.97.
Формат 70x100 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура таймс.
Печать офсетная. Усл.-печ.л. 59,9. Уч.-изд.л. 46,5
Заказ № 22 . Изд. № 6

Фонд «Традиция»
Москва, Калашный пер., д.10, стр. 2.

АО „Астра семь"
121019, Москва, Филипповский пер., 13.

ЗАМЕЧЕННЫЕ ОПЕЧАТКИ, ИСПРАВЛЕНИЯ И ДОПОЛНЕНИЯ
взято из «Дополнительного тома»

Т. III

оборот титула	Составление, подготовка текста и комментарии А.Г. Гачевой при участии С.Г. Семеновой	Составление, подготовка текста и комментарии А.Г. Гачевой при участии С.Г. Семеновой Публикация материалов из РО ИРЛИ – И.А. Савкина
стр. 26, строка 4 снизу	любителей страны	любителей старины
стр. 27, строка 3 сверху	на Керженце, на Иргизах, на Вятке	на Керженце, на Иргизах, на Ветке *Комм.: Керженец, Иргиз, Ветка* – названия духовных центров старообрядчества, своеобразных старообрядческих кремлей. *Керженец* – местность вокруг течения одноименной реки в Семеновском районе Нижегородской области. К началу XVIII в. здесь существовало до ста мужских и женских старообрядческих скитов и обителей, разоренных затем при Петре I. *Ветка* – остров на р. Сож, а также слобода, основанная старообрядцами неподалеку от г. Гомеля. К началу XVIII в. здесь проживало до 40000 жителей, бежавших из разоряемого Керженца и других российских мест; они организовались в многочисленные большие слободы, построили несколько монастырей. Ветка трижды разорялась царскими властями, но несмотря на это вновь обживалась староверами. *Иргиз* – левый приток Волги в юго-восточной части Саратовской и Самарской областей, где по манифесту императрицы Екатерины II от 4 декабря 1762 г. было разрешено свободное поселение возвращавшихся из Польши (с Ветки) старообрядцев. Колонизируя этот необжитый и дикий край, поселенцы-староверы превратили его в житницу России, построили многочисленные слободы, вокруг которых возникло несколько монастырей-скитов. По данным 1828 г., число иноков и инокинь в иргизских монастырях составило около 3000 человек. Иргиз был полностью уничтожен в царствование Николая I. (Примечание подготовлено *А. В. Знатновым.*)

стр. 29, строки 13–14 снизу		в построении храма в с. Каширском Московской вол<ости>, Воронежского уезда и губернии *Комм.:* Речь идет о церкви Покрова Пресвятой Богородицы, строившейся в с. Каширском – ныне пос. городского типа – в конце 1880-х – начале 1890-х гг. (к 1892 г. была уже возведена). Проект церкви был разработан С. Л. Мысловским. Церковь сохранилась до наших дней (см.: «Материалы Свода памятников истории и культуры Российской Федерации. Воронежская область, Каменский, Каширский, Ольховатский, Острогожский, Подгоренский районы». Вып. 2. Ч. 2. М., 1993, с. 14–15). (Сообщено *А. Н. Акиньшиным.*)
стр. 30, строки 11–12 сверху		Примеру каширян последовали кр<естья>не пос. Бирюченского. *Комм.:* Церковь Покрова Пресвятой Богородицы в с. Бирючье строилась с 1892 по 1901 гг. (см. «Материалы Свода памятников истории и культуры Российской Федерации. Воронежская область, Каменский, Каширский, Ольховатский, Острогожский, Подгоренский районы». Вып. 2. Ч. 2, с. 16–17). (Сообщено *А. Н. Акиньшиным.*)
стр. 191, строка 6 снизу	прггресса	прогресса
стр. 378, строка 4 снизу	К. С. Аксакова	И. С. Аксакова
стр. 380, строки 16–20 сверху		Последним ударом, смертельным ∞ до Черного моря. *Комм.:* Речь идет о строительстве Северной железной дороги и проекте железнодорожной линии Санкт-Петербург–Киев–Одесса (см. примеч. 7 к письму 264 (Д, с. 403)).
стр. 380, строки 23–24 сверху		Теперь, когда Германия объявила войну славянам, внутри, в пределах Германии живущим... *Комм.:* См. примеч. 6 к письму 264 (Д, с. 402–403).
стр. 380, строки 16–17 сверху		Истощенный центр ∞ хронические голодовки в Поволжье... *Комм.:* См. примеч. 8 к письму 264 (Д, с. 403).
стр. 382, строки 3–6 сверху		необыкновенное усиление Северо-Американских Штатов ∞ пораженной в самом центре истощением *Комм.:* См. примеч. 5, 8 к письму 264 (Д, с. 402, 403).
стр. 399, строка 1 сверху		КАК НУЖНО ЧИТАТЬ ЕВАНГЕЛИЕ? *Комм.:* По всей видимости, поводом к заметке послужила небольшая статья Л. Н. Толстого «Как читать Евангелие и в чем его сущность?», написанная летом 1896 г. и опубликованная в издании В. Г. Черткова в Лондоне в 1897 г. В статье Л. Н. Толстой делился своим опытом чтения и понимания Евангелия. Отрицая богодухновенность Вечной книги («евангелие никак не есть непогрешимое выражение божеской истины, а произведение бесчисленных рук и умов человеческих, исполненное погрешностей» (*Толстой*, *39*, 115), Толстой утверждал, что при чтении ее следует вычленять простые и

		ясные смыслы, опуская сложные места, поскольку сущность учения Христа состоит именно в том, что окажется вполне открыто и понятно всем людям.
стр. 447, строка 16 снизу	(см. речь Солсбери)	(см. речь Солсбери в Гильдголе)
стр. 479, строка 10 сверху	Великий Могол-Акбар	Великий Могол – Акбар
стр. 528, строка 9 сверху		Туран, Иран и Пушкин или Белинский и Добролюбов. ∞ Новая секулярная Русь не может понять величия Ирана и Турана. *Комм.*: Данный фрагмент может быть датирован второй половиной сентября 1899 г. (аналогичные рассуждения см. в письме Н. Ф. Федорова В. А. Кожевникову от 19–22 сентября 1899 г. (Д, с. 396)).
стр. 541, строки 1–2 снизу	По-видимому, только молиться	По-видимому, [осталось] только молиться
стр. 565, строка 21 сверху	издания.	издания. Ряд материалов был передан ему В. А. Кожевниковым весной 1913 г. через М. Н. Петерсона (ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 28, л. 56).
стр. 566, строка 6 сверху	«Буддизм»	"Буддизм"
стр. 568, строка 16 сверху	объясняет он сыну	объясняет он сыну, М. Н. Петерсону
стр. 569, строка 5 сверху	Евразия, 1829, 4 мая	Евразия, 1929, 4 мая
стр. 569, строки 16–17 сверху	в Пражский Национальный музей	в Чешско-словенский Национальный музей в Праге
стр. 569, строка 18 сверху	В Литературном архиве этого музея	В Литературном архиве этого музея (ныне – Народный музей в Праге)
стр. 569, строка 21 снизу	отчетливо различим почерк М.Н. Петерсона.	отчетливо различим почерк М.Н. Петерсона и И.М. Ивакина.
стр. 569, строка 4 снизу	тисне-ние	тиснение
стр. 570, строка 9 снизу	(см. Т. IV настоящего издания, примечания к разделу «Письма»).	(см. примечания к разделу «Письма» – Д, с. 225–229).
стр. 571, строка 15 сверху	(1828, № 10)	(1928, № 10)
стр. 573, строки 24–25 сверху	(с 1869 по 1873)	(1869–1972)
стр. 573, строки 8–9 снизу	В 1873 г., после закрытия Чертковской библиотеки, некоторое время даже живет в Керенске	В 1874 г. некоторое время даже живет в Керенске
стр. 574, строки 13–14	были напечатаны «Исторические очерки Керенского края»	был напечатан «Исторический очерк Керенского края»
стр. 574, строка 17 сверху	Самаре, Воронеже, Ашхабаде.	Воронеже, Ашхабаде.
стр. 574, строки 17–19 сверху	Кстати, уже после смерти мыслителя в «Русском архиве» были опубликованы два найденных и записанных им документа: историческая грамота XIV века и легенда «Бытие крестного сына» («Русский архив», 1915, № 11–12, с. 282–303).	Кстати, уже после смерти мыслителя в «Русском архиве» была опубликована найденная им «Грамота царей Иоанна и Петра Алексеевичей Керенскому Воеводе Стольнику Ивану Савиновичу Чюбарову» («Русский архив», 1915, № 11–12, с. 282–295). В том же номере журнала была помещена легенда «Бытие крестного сына», запись которой также атрибутировалась публикаторами Н. Ф. Федорову (см. там же, с. 296–305). Однако, как удалось установить, легенда была записана не Н. Ф. Федоровым, а его однофамильцем. Среди писем П. И. Бартеневу

		в РГАЛИ хранится письмо автора записи легенды от 10 февраля 1892 г. из Самары, подписанное «Н. Федоров», однако почерк на письме другой, по стилю письмо также не федоровское, а обращение «Г. редактор» не оставляет никакого сомнения, что перед нами однофамилец философа: Федоров, хорошо знавший П. И. Бартенева, не мог обратиться к нему подобным образом (текст письма см.: РГАЛИ, ф. 46, оп. 1, ед. хр. 584, л. 81).
стр. 576, строка 14 снизу	1892 г.	1892 г. (в 1893 г. переведена на русский язык).
стр. 580, строка 15 снизу	осмысленно	осмыслено
стр. 583, строки 14–16 сверху	В 1877 г., отправив Ф.М. Достоевскому письмо с собственным изложением идей Федорова, Петерсон приложил к нему тетрадку под заглавием «Чем должна быть народная школа?»	В 1877 г. Н. П. Петерсон отправил Ф. М. Достоевскому статью «Чем должна быть народная школа?», в которой дал собственное изложение идей Федорова.
стр. 586, строка 13 снизу	изложил на обратном пути снова в Ташкенте	изложил спустя три недели в Ташкенте
стр. 589, строка 28 сверху	(1899, № 1)	(1900, № 1)
стр. 593, строка 23 снизу	М., 1937.	М., 1837.
стр. 602, строки 4–6 сверху	Она была написана Федоровым в 1895 г. (см. письмо к Н. П. Петерсону от 1 октября 1895 г.), доделывалась летом 1896 г. и дополнялась весной 1897 г.;	Она была задумана Федоровым в 1895 г. (см. письмо к Н. П. Петерсону от 1 октября 1895 г.), писалась летом 1896 г. и дополнялась весной 1897 г.;
стр. 612, строка 22 снизу	*В.И.* – неустановленное лицо.	*Вячеслав Иванович* (*В.И.*) – неустановленное лицо.
стр. 616, строка 25 снизу	[166] Оригинал не разыскан. Печатается по копии, сделанной Н.П. Петерсоном: ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, лл. 330–332, 335.	[166] Оригинал статьи рукой Н. П. Петерсона с поправками Н. Ф. Федорова сохранился лишь частично (ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, лл. 330–330 об., 333–334 об.). Копия рукой Н. П. Петерсона – там же, лл. 331–332, 335.
стр. 619, строки 17–18 снизу	(Копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 324–326).	(Копия рукой Н.П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 324–326; копия рукой неустановленного лица – там же, лл. 336–343).
стр. 624, строка 12 снизу	[228] Оригинал не разыскан. Печатается по копии, сделанной Н.П. Петерсоном: ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, лл. 346–347.	[228] Оригинал – рукой И. М. Ивакина (ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, лл. 161–163). Копия рукой Н. П. Петерсона – там же, лл. 346–347.
стр. 626, строка 17 снизу	[244] Оригинал не разыскан. Печатается по копии рукой Н.П. Петерсона: ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, лл. 344–347.	[244] Оригинал – рукой И. М. Ивакина с поправками и приписками Н. Ф. Федорова, сделанными простым карандашом (ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, лл. 157–160). Копия рукой Н. П. Петерсона – там же, лл. 344–347.
стр. 628, строки 10–11 снизу	Черновик статьи, написанной Федоровым в Воронеже между концом августа – серединой сентября 1898 г. и посланной в редакцию	Черновик статьи, написанной Федоровым в Воронеже в начале августа 1898 г. и переданной в редакцию «Московских ведомостей» по приезде в Москву.

	«Московских ведомостей».	
стр. 629, строки 21–22 сверху	[264] В момент написания черновика статьи у Федорова еще не было в руках изображения памятника Александру II.	[264] В момент написания статьи Федоров, находившийся в Воронеже, воочию еще не видел готового памятника Александру II. Тем не менее общее представление о нем он имел: во все время строительства на площадке рядом с возводимым монументом стоял его макет, по размеру точно соответствовавший будущему памятнику. Кроме того, в периодике регулярно появлялись статьи, посвященные проекту памятника и ходу строительных работ.
стр. 629, строка 18 снизу	М.В. Веневитинова	М.А. Веневитинова
стр. 630, строки 10–12 сверху	[272] Заметка написана осенью 1898 г. ∞ и затерялся там.	[272] Заметка написана в сентябре 1898 г. (см. примеч. 5 к письму 158 (Д, 335–336)).
стр. 632, строки 9–10 сверху	Топографически музей и архив (с 1876 г. помещавшийся на Воздвиженке) также были близки	Топографически музей и архив (с 1876 г. помещавшийся на Воздвиженке – на его месте ныне находится здание РГБ) также были близки
стр. 632, строка 1 сверху	Ивану Алексеевичу Борисову	Ивану Александровичу Борисову
стр. 641, строка 10 сверху	Бухонов Константин Иванович	Бухонов Константин Иванович (1858 – после 1917) (Указано *А. Н. Акиньшиным.*)
стр. 641, строки 23–24 сверху	Выставка, посвященная св. *Тихону Задонскому*, была устроена к 50-летию со дня его канонизации	Выставка, посвященная св. *Тихону Задонскому*, была устроена воронежским Церковным историко-археологическим комитетом к 50-летию со дня его канонизации. (Указано *А. Н. Акиньшиным.*)
стр. 641, строка 16 снизу	журнала «Богословский вестник» за 1896 г.	журнала «Богословский вестник» за 1898 г.
стр. 645, строка 15 снизу	Речь идет о Лжедмитрии I (?–1610)	Речь идет о Лжедмитрии I (?–1606)
стр. 646, строка 24 снизу	Игнатии Брянчанинове, Н.И. Костомарове, А.В. Кольцове,	Н. И. Костомарове, А. В. Кольцове,
стр. 647, строка 10	А.Б. Солнцеву.	А. Б. Солнцеву (речь идет о губернаторе Александре Борисовиче Сонцове (1740-е гг. – 1811. – *Сост.*). (Указано *А. Н. Акиньшиным.*)
стр. 647, строка 28 сверху	позднее – ректор Воронежской духовной семинарии.	позднее – префект Воронежской духовной семинарии. (Указано *А. Н. Акиньшиным.*)
стр. 647, строки 30–31 сверху	С 1799 – в Петербурге	С 1800 – в Петербурге (Указано *А. Н. Акиньшиным.*)
стр. 648, строка 1 снизу – стр. 649, строки 1–2 сверху	С 1891 г. возглавлял губернский статистический комитет. Был одним из организаторов Воронежского губернского музея, кружка любителей рисования и бесплатной рисовальной школы.	В 1900–1903 гг. возглавлял Воронежскую ученую архивную комиссию. Был одним из организаторов кружка любителей рисования и бесплатной рисовальной школы. (Указано *А. Н. Акиньшиным.*)
стр. 650, строка 13 сверху	«Новое время»	«Новое дело»
стр. 653, строка 11 снизу	писавшейся весной 1899 г.	писавшейся зимой–весной 1899 г.

стр. 655, строки 5–6 сверху	(воспроизведены в Т. IV наст. изд.).	(воспроизведены в томе «Дополнения. Комментарии к Т. IV»).
стр. 656, строка 24 сверху	Статья была написана Н. Ф. Федоровым сразу же по возвращении в Асхабад из путешествия на Памир (см. преамбулу).	Статья была написана Н. Ф. Федоровым в Асхабаде в сентябре 1899 г.
стр. 661, строки 15–16	«не было видно ни личной жизни, ни службы в обычном смысле»	«не было видно ни личной жизни [...], ни службы [...] в обычном смысле»
стр. 663, строка 19 снизу	как бы принадлежит общественности.	как бы принадлежит общественности. Возможна и другая гипотеза: Н. Ф. Федоров привлек внимание А. Ф. Филиппова к статье «Долг авторов по отношению к публичным библиотекам» и отклику на нее в газете «Московские ведомости», не сообщив о своем авторстве.
стр. 666, строка 24 сверху	«Дон», 1898, 22 октября	«Дон», 1896, 22 октября
стр. 667, строка 28 сверху	А. Хитров	М. Хитров
стр. 667, строка 30 сверху	«от Н.Ф. Ф»	«от Н. Ф. Ф.»
стр. 668, строка 18 сверху	с.62–65.	с. 62–65.
стр. 668, строки 7–8 снизу	«Замерзшая библиотека»	«“Замерзшая” библиотека»
стр. 669, строки 4–5 сверху	«Замерзшая библиотека»	«“Замерзшая” библиотека»
стр. 671, строка 10 сверху	Екатериной II	Елизаветой Петровной
стр. 681, строка 12 сверху	к Т. IV наст. изд.).	к Т. IV наст. изд.). Вторая часть заметки опубликована в Т. IV наст. изд., с. 165).
стр. 682, строки 1–2 сверху	«Библиотеки и музейно-библиотечное образование».	«Библиотеки и музейно-библиотечное образование», а также преамбулу комментария к письму 283 (Д, с. 432–433).
стр. 682, строка 14 сверху	хр. 5;	хр. 5, лл. 3–4 об.
стр. 687, строка 11 сверху	«*Исторический очерк*» – III часть «Записки».	«*Исторический очерк*» – см. примеч. 2 к письму 48 – Т. IV наст. изд., с. 263–264.
стр. 690, строка 29 сверху	М.И .Хитров	М.И. Хитров
стр. 692, строка 20 снизу	лл. 37–38).	лл. 37–38). Заметка написана в конце мая 1902 г.
стр. 693, строки 8–9 сверху	Ахал-Техинского	Ахал-Текинского
стр. 693, строка 27 сверху	принимал участие Н.П. Петерсон.	принимал участие Н. П. Петерсон. Позднее, ознакомившись с этой заметкой в период подготовки к печати I тома «Философии общего дела», Н. П. Петерсон предлагал В. А. Кожевникову вычеркнуть из статьи «Самодержавие» фразу «а не сень, не подобие, прообраз, не метафора, не внутреннее лишь и таинственное действие», замечая при этом: «Н<ико>лай Ф<едорови>ч приписывает вставку этих слов мне; не смея спорить против такого обвинения, я не могу не удивиться, что мог решиться на такую прибавку. Бывало, что я вставлял свои слова в написанное под его диктовку и переписывавшееся в мое отсутствие и отправлявшееся к нему в Москву, но обыкновенно вставки ограничивались тем, что я вставлял в предложение сказуемое или что-либо подобное, забытое при писании под диктовку; часто бывало, что мысль ясна, а предложения нет, тут я позволял себе

		некоторые, весьма незначительные прибавки и изменения; но все так мною написанное отправлялось к Н<икола>ю Ф<едорови>чу, который, если находил что-либо неверным, изменял и сообщал мне. Приходилось иногда делать перестановки, всегда почти одобряемые Н<иколае>м Ф<едорови>чем. Такой же большой прибавки и притом сделанной без нужды я не помню, чтобы я делал; но во всяком случае слова эти нужно выкинуть» (письмо В. А. Кожевникову от 8 ноября 1904 // ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 24, лл. 78 об. – 79). В том же письме Кожевникову Петерсон высказывался и по поводу двух других замечаний Федорова, выраженных в заметке «Что русское православие есть дело, осуществление...»: «...если тут и есть некоторая неточность в приведенных Н<иколае>м Ф<едорови>чем словах, то она сейчас же исправляется последующим, и если сделать исправления согласно указаниям Н<икола>я Ф<едорови>ча, то трудно бы избежать тождесловия. Что же касается до смешения двух актов – объединения, или братотворения, и воскрешения, – то перечитав все самодержавие, я не усмотрел такого смешения» (там же, л. 79 об.).
стр. 699, строки 11–13 снизу.	[62] В архиве Н.П. Петерсона сохранилась ∞ с учетом оригинала.	[62] Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, лл. 78–79 об. (копия рукой Н. П. Петерсона – к. 3, ед. хр. 3, лл. 80–84).
стр. 706, строки 23–24 снизу	что к статье С.С. Слуцкого, содержавшей предложение	что к статье, содержавшей предложение
стр. 711, строка 19 снизу	Томазо де Челано	Томмазо да Челано
стр. 711, строка15 снизу – стр. 712, строка 11 сверху	Статья «Власть звука. Мысли о воспитательно-образовательных задачах музыки» писалась ∞ Новый вариант статьи так и не был написан.	Уточненный комментарий см. в примеч. 2 к письму 123 (Д, с. 314).
стр. 714, строка 7 сверху	См. фотографии в Т. IV наст. изд.	См. фотографии в томе «Дополнения. Комментарии к Т. IV».
стр. 717, строка 15 сверху	[57] в виде голубя.	в виде голубя. В копии статьи слова «но без Сына» зачеркнуты красным карандашом. В выражении «Бог без отцов» слова «без отцов» также зачеркнуты красным (см.: ОР РГБ, ф. 657, к. 3, ед. хр. 3, л. 302).
стр. 717, строка 25 сверху	6 октября, № 106	6 октября, № 112
стр. 717, строка 17 снизу	10 октября, № 112	10 октября, № 114
стр. 725, строка 2 сверху	в 1990 г.	в 1900 г.
стр. 726, строка 28 сверху	Замысел статьи о Пушкине возник у Н.Ф. Федорова весной 1899 г.	Замысел статьи о Пушкине возник у Н. Ф. Федорова весной 1899 г. Но первые наброски по поводу Пушкинского юбилея были сделаны еще зимой. 28 января (9 февраля) 1899 г. в газете «Новое время», которую Н. Ф. Федоров регулярно читал, появилась статья «К чествованию Пушкина», в которой излагалась программа пушкинских торжеств, разработанная Императорской Академией наук. В рамках этой

		программы предполагалось торжественное публичное заседание Академии «с произнесением речей и исполнением особо написанной по этому случаю кантаты», организация в академии Пушкинской выставки, театральные представления из произведений поэта (они должны были пройти в апреле, на Святой неделе), причем представления в Александринском и Большом театрах должен был завершать апофеоз: «А. С. Пушкин и его муза, окруженные группами из произведений поэта». А перед бюстом А. С. Пушкина артисты, хор и оркестр Императорских театров должны были исполнить «Славу». Чествование памяти Пушкина предполагало также устройство вечеров в учебных заведений, проведение художественных празднеств, организацию народных чтений «с туманными картинами» из произведений Пушкина. В самый же день 26 мая было положено «просить подлежащие духовные власти» отслужить «заупокойную литургию и панихиду по почившем поэте» в Москве, Санкт-Петербурге и Святогорском монастыре и выражалась надежда на то, что российское духовенство откликнется на призыв помолиться за упокой души поэта и отслужит поминальные службы и «в других храмах обеих столиц и прочих городов, а равно в церквах при учебных заведениях» («Новое время», 28 января (9 февраля) 1899 г., № 8233). В течение всей зимы и весны 1899 г. практически в каждом номере газеты появлялись сведения о поступающих пожертвованиях на памятник Пушкину, сообщалось о новых предложениях по увековечению памяти поэта (создать народный дом имени Пушкина («Новое время», 30 января (11 февраля) 1899, № 8235), основать Пантеон («Новое время», 9(21) февраля 1899, № 8245) и др.). Отголоски указанных публикаций отчетливо ощутимы в тексте статьи «К Пушкинскому юбилею». По всей видимости, Н. Ф. Федоров делал некоторые наброски по следам свежих впечатлений. И все больше склонялся к необходимости писать отдельную статью по поводу юбилейных торжеств.
стр. 728, строки 1–2 сверху	[148] *Миллер* Всеволод Федорович (1848–1913) – русский фольклорист, языковед, этнограф, археолог. – *525.*	[148] 9(21) февраля 1899 г. в № 8245 «Нового времени» в рубрике «Маленькая хроника» появилась заметка, посвященная предложению бывшего воспитанника Александринского лицея *П. И. Миллера* «основать для русских великих людей Пантеон». По мысли Миллера, основание Пантеона станет «поучительным, возвышающим народным торжеством», ибо «великий народ не может и не должен забывать своих гениев, героев; этого требует его величие, в этом залог сознательного отношения его к своей истории». Открытие коллективной усыпальницы великих русских людей, наподобие Вестминстерского аббатства в Англии, Ка-

		питолия в Вашингтоне, парижского Пантеона, – усыпальницы, которая не обязательно будет носить греческое название «пантеон», но непременно будет иметь на своем фронтоне слова «вечная память», П. И. Миллер и предлагал приурочить к пушкинским торжествам. Комментируемый фрагмент статьи «К Пушкинскому юбилею» написан непосредственно на материале заметки «Нового времени»: в ней упоминался также «проект нового музея в Москве (Чертог славы)», который Федоров называет ниже. *Памятник Суворову* – в 1898–1899 гг., в связи с предстоявшим 100-летием со дня смерти А. В. Суворова, которое должно было праздноваться 6 мая 1900 г., собирались пожертвования на возведение памятника-музея имени знаменитого полководца (см.: «Памятник Суворову» // «Новое время», 23 января (4 февраля) 1899, № 8228). – *525*.
стр. 731, строка 23 сверху	(Текст стихотворения вместе с письмом хранятся в: ОР РГБ, к. 9, ед. хр. 88.)	(Текст стихотворения вместе с письмом хранятся в: ОР РГБ, к. 9, ед. хр. 88; стихотворение опубликовано: «Русский вестник», 1897, № 11.)